

Sobre determinismo y libre albedrío.

A propósito del libro de Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Introducción

Teoría del determinismo causal

FILOSOFÍA DE LA INTELIGIBILIDAD

DETERMINISMO , CAUSALIDAD Y LIBRE ALBEDRÍO

LA CAUSA FINAL

TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

MECÁNICA CUÁNTICA

CAOS

FILOSOFÍA

LA INTELIGIBILIDAD RECUPERADA Y UNA CITA DE SPINOZA

Addenda. El «regreso a la caverna»

DEUS SIVE NATURA

DE «LA MUERTE DE DIOS» A «EL INFIERNO SON LOS OTROS»

Final

Introducción

La llamada *modernidad*, asociada a la revolución ontológica de la física galileano-newtoniana y la revolución epistemológica del Sujeto cartesiano-kantiano, arrastra también una revolución ética de corte emotivista primero, relativista después, para concluir en el nihilismo. Lo que se ha producido a partir del siglo XVI con el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la política del Pacto concuerda en un cambio filosófico radical, quedando en entredicho las tradicionales relaciones entre el Hombre, el Cosmos y Dios, que se reorganizan filosóficamente desde la «crítica a la escolástica neoaristotélica»: la sustancia, la causalidad o la diversidad de las ciencias dan paso a la *masa*, la *función* matemática o la *ciencia unificada*. Esta historia ha sido contada desde el mundo anglosajón como un gran triunfo contra el oscurantismo medieval, contra el papado renacentista y contra la cultura latina en general. Pero no todo es tan claro ni tan distinto ni tan evidente.

La nueva constelación de conceptos científicos y de Ideas filosóficas son partes integrantes, pero no exhaustivas, del modo de producción capitalista, lo que provoca su propia aporía entre «modernidad» y «capitalismo» y genera una contundente respuesta ante sus desafíos:¹ artificios conceptuales, críticas y aun el rechazo a la totalidad. Así, el proyecto cartesiano separa artificialmente la *res cogitans* de la *res extensa*; lo que da pie a que el pensamiento científicista se vaya haciendo dueño de la interpretación del Universo, pues son los científicos quienes se ocupan de la *res extensa*: los ingenieros, de los fenómenos físicos; los médicos, de los fenómenos de los cuerpos-máquina; los científicos sociales, de los rituales y de las ceremonias familiares, políticas o religiosas; y así sucesivamente. Las críticas al mecanicismo y al determinismo fatalista se encuentran en Leibniz o Spinoza, distanciándose del deslumbramiento que la nueva ciencia les produce; críticas que se hacen más virulentas con Rousseau, con el romanticismo y el idealismo; y alcanzan su rechazo total con los grandes movimientos revolucionarios marxistas y anarquistas. La crítica epistemológica que Husserl lleva a cabo en *La crisis de las ciencias europeas*² es un documento imprescindible para entender las disarmonías y contradicciones de la modernidad, una obra escrita en aquel contexto político y social tan ideologizado de la República de Weimar y que ha contado tan escueta como contundentemente Paul Forman;³ una crisis que ha dejado secuelas muy profundas en los filósofos alemanes de la escuela de Frankfurt.⁴ Y, *a fortiori*, ese rechazo se ha visto multiplicado no sólo desde su tradicional adversario, el catolicismo barroco, sino desde filosofías de vanguardia, como la de Xavier Zubiri. Yo tengo

¹ Véase un actualizado debate de la cuestión en J. Goody, *Capitalismo y modernidad: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2005.

² E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1990.

³ P. Forman, *Cultura en Weimer. Causalidad y teoría cuántica, 1918-1927*, Alianza, Madrid, 1984.

⁴ De ahí esa curiosa paradoja de los intelectuales de los países mediterráneos: por una parte su rechazo al capitalismo con sus corolarios el liberalismo político, el mecanicismo científicista, la filosofía pragmático-utilitaria o la estética de las emociones, desde concepciones muy cercanas a la caridad, al amor al prójimo, a la ayuda misionera de los oprimidos...; y, por otra el rechazo de la moral católica, del pensamiento neoescolástico, de la filosofía hispana del siglo XVI, de las grandes obras de los dramaturgos y escritores del XVII (a los que prácticamente ignoran).... Pero ese rechazo se realiza ¡en nombre de valores anglosajones ("europeístas")!, que son justamente aquellos que se critican y aun se desprecian. Véase, F. M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, "España cruzada", *Eikasía*, nº 7, noviembre, 2006, págs. 1-10.

debilidad por la crítica que hace Zubiri en su primer libro *Naturaleza, Historia y Dios*, libro excepcional por clarificador.⁵

Y tras esas resistencias siempre se respira un cierto aire de familia platónico y aristotélico. Por eso quizá tenga razón Jaeger cuando dice que “Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento”,⁶ si fuera cierto que Aristóteles nunca ha tenido que renacer, porque siempre ha estado ahí. Las ideas platónicas y aristotélicas, camufladas de ésta o aquélla manera, han resistido al reduccionismo mecanicista y al determinismo fatalista.

Pero también la propia tradición moderna ofrece sus resistencias. Seguramente el «último mohicano» en este sentido ha sido Jean Paul Sartre. Su defensa a favor de la libertad absoluta es radical y es lógico que extrañe a los científicos clásicos. El hombre sartreano no está determinado por nada: ni por el cuerpo, ni por su pasado, ni por la sociedad. Sartre sigue la tradición cartesiana de la escisión del mundo en dos sustancias: una para el movimiento mecánico y otra, para la libertad; y la tradición kantiana, que defiende la tesis del espontaneísmo de la libertad. Ahora bien, no es necesario situarse en una posición radical de la libertad, alejada de la ciencia, como tampoco es necesario situarse en una posición radical de la ciencia, alejada de la filosofía; sólo que situarse en una u otra, comporta dos miradas o concepciones del mundo (*Weltanschauung*) diferentes: Una vinculada a la ciencia y a sus métodos cuantitativos, de los que se extrapolan ciertos resultados como proposiciones metateóricas; otra, vinculada a la filosofía, comprometida con la comprensión cualitativa, con la inteligibilidad y el sentido.

⁵ Cf., F. M. Pérez Herranz, “Acerca de la tradición *ontológica* del pensamiento español”, *Actas del XIVº Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 2003, págs. 439-454.

⁶ W. Jaeger, *Aristóteles*, FCE., Madrid, 1983, pág. 14.

Teoría del determinismo causal

FILOSOFÍA DE LA INTELIGIBILIDAD

Desde un punto de vista gnoseológico, ninguna de las dos concepciones del mundo implicadas ha sido derrotada por la otra. Los positivistas y toda su gama de escuelas siguen defendiendo que, para explicar un fenómeno, es suficiente su **cuantificación**, según el refrán de Rutherford: *Qualitative is nothing but poor quantitative*, aunque no se entienda su sentido. Los estructuralistas y sus variantes hacen lo propio en su búsqueda de comprensión o **inteligibilidad** de los fenómenos; ahora se destacan los aspectos cualitativos mediante una hermenéutica que interpreta y organiza los datos de la experiencia, aunque no se conozca el mecanismo involucrado. Como las concepciones son incompatibles, hay que tomar partido por una u otra, y es a esta última a la que me acojo, en la línea defendida con pasión e inteligencia por el gran matemático y filósofo René Thom:

Pero reducir la ciencia a una serie de recetas eficaces significa no ver la verdadera importancia de la empresa científica. Ésta consiste en el incremento de nuestra comprensión del mundo, en hacer las cosas más inteligibles.⁷

Una línea que, con no menos energía y fortaleza, defiende entre nosotros Víctor Gómez Pin, buen conocedor de René Thom, que parte del arranque mismo de la *Metafísica* aristotélica —*Pántes ánthropoi tou eidénai opégontai phúsei*— que trasvasa de esta espléndida manera al castellano: “Todos los humanos, por naturaleza propiamente humana, a lo que aspiran es a ser lúcidos”. Y, frente al enorme peso de la ortodoxia académica, obsesionada cada vez más por obtener «resultados», por más que sean insignificantes o espurios,⁸ una incipiente constelación de filósofos empieza a renovar esa tradición aristotélica que hace hincapié en la teoría de las *causas* que abandonaron los modernos. La reivindicación de las causas material, formal o final —recluidas al «asilo de la ignorancia» del que hablaba Spinoza—⁹ es la reivindicación del

⁷ R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, Tusquets, Barcelona, 1985, pág. 59.

⁸ “Lo que limita lo verdadero no es lo falso, sino lo insignificante” en bella fórmula de R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, op. cit., pág. 133.

⁹ Vinculado, como se sabe, al antropocentrismo absoluto: Dios ha creado el mundo *para* el hombre. Cf. B. Spinoza, *Ética*, Iª Parte, Apéndice.

sentido, del porqué de las cosas. En una entrevista de hace algunos años, Víctor Gómez Pin reivindicaba las causas formal y material, conjugando a Platón y a Aristóteles, de esta manera:

Para Aristóteles las construcciones de las matemáticas no han de olvidar nunca su fuente. Y ¿cuál es su fuente? Para Aristóteles la fuente son las sustancias, es decir, la «materia». Debe recordarlo el topólogo, en su sentido general, es decir, el que se ocupa del espacio, incluso el cronólogo, el que se ocupa del tiempo. Aristóteles tiene, respecto del tiempo, una auténtica premonición del segundo principio de la termodinámica, al enunciar que el tiempo es la cifra del cambio; sí, pero se suele olvidar que dice del «cambio destructor». El tiempo es más bien causa de corrupción que de generación... Pero ¿por qué Thom se reivindica de Aristóteles y no de Platón? ¿De dónde viene la satisfacción de los aristotélicos? Resulta que estas estructuras elementales de las formas tienen una intrínseca perturbación. **Esa forma, al estar perturbada, de alguna manera tiene las características de la materia**, aunque sólo sea por este hecho, porque es la materia la que introducía las perturbaciones; y este es el aspecto aristotélico. Por eso Thom podría satisfacer a platónicos y aristotélicos. El platónico se quedará con las estructuras elementales de las formas y el aristotélico se quedará con que las formas tienen una intrínseca movilidad, porque son materiales...¹⁰

Por esta razón me ha sido muy grata la lectura del reciente libro de Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*¹¹ en el que expone la Idea filosófica de Determinismo con argumentos perfectamente trabados, desde una filosofía de la inteligibilidad. Seguiré aquí el planteamiento de M. Espinoza¹² desde sus mismas coordenadas filosóficas de la filosofía de la inteligibilidad, y me atreveré a añadir algunos elementos que, me parece, faltarían para completar el argumento. Pues M. Espinoza arranca del problema moral del libre albedrío, concretamente de Jean Paul Sartre, que, como decimos, defendió una libertad humana prácticamente absoluta, para volver en el capítulo final a redefinir el término teniendo presente la Idea de Determinismo. Y aunque M. Espinoza, una vez que ha realizado la desconexión causal del determinismo absoluto, vincula la libertad con la construcción de un orden moral y social (TDC, pág. 23), quizá por falta ya de espacio y previendo ulteriores desarrollos de la Idea de Libertad, el texto interrumpe el argumento y simplemente redefine el término desde el análisis realizado, pero sin sacar consecuencias de otro tipo. Recorramos,

¹⁰ Puede leerse en F. M. Pérez Herranz, "Matemáticas y ciencias morfológicas. Homenaje a René Thom", *El Catoblepas*, nº 10, 2002.

¹¹ Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*, L'Harmattan, París, 2006 (citado en el texto, TDC).

¹² Me referiré al autor con el nombre «M. Espinoza», para evitar las confusiones con Baruch Spinoza, a quien citaré también en ocasiones.

entonces, con M. Espinoza los argumentos a favor del Determinismo Causal y su vinculación con la Idea de Libre Albedrío.

DETERMINISMO, CAUSALIDAD Y LIBRE ALBEDRÍO

El primer capítulo del libro plantea las diferentes relaciones de la cuestión filosófica a tratar: a) Por una parte, se relacionan los sucesos del «mundo físico» o Universo y los sucesos del «sujeto libre», de acuerdo con el criterio de «estar o no estar determinados». Las distintas maneras alternativas las recogemos en el cuadro 1.

		Universo	
		Determinismo	Indeterminismo
Libre albedrío	Determinismo	1) Universo determinado Libre albedrío determinado ESTOICOS / SPINOZA	3) Universo indeterminado Libre albedrío determinado ?
	Indeterminismo	2) Universo determinado Libre albedrío indeterminado DESCARTES / SARTRE	4) Universo indeterminado Libre albedrío indeterminado C.S. PEIRCE / W. JAMES N. BOHR

Cuadro 1

En la casilla 1, la afirmación al unísono del determinismo físico del universo y del determinismo psíquico de la mente o de lo mental (espiritual...) nos lleva a proponer un contraejemplo: ¿Por qué se tiene, al menos, el sentimiento de libertad y responsabilidad?

En la casilla 2, la afirmación de un determinismo absoluto, tanto en lo que concierne al mundo físico como al mundo psíquico es una tesis que procede de la distinción ontológica de Descartes entre *res extensa* y *res cogitans*. Mas ¿en virtud de qué propiedad lo psíquico quedaría al margen de las leyes físicas del universo (de la Naturaleza, dirían algunos)? No se entiende, en principio, la excepcionalidad de lo psíquico. En *Principios de filosofía* Descartes titula los capítulos 6 y 39 de esta manera: “Tenemos un libre albedrío que nos permite abstenernos de creer lo que es dudoso y, de este modo, impide que erremos”. “La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba;

basta la experiencia que de ella tenemos”.¹³ Bergson y Sartre¹⁴ continúan en este sentido el pensamiento cartesiano. ¿Cómo se puede valorar esta posición de los filósofos franceses? El tipo de libertad al que parece hacen referencia es la libertad-*de*.¹⁵ Si la libertad-*de* fuese absoluta, entonces cada ser libre tendría la necesidad de eliminar cualquier obstáculo que se interpusiera en esa su libertad, lo que conduciría, en última instancia, a la desaparición de todos los demás hombres, a la servidumbre sin restricciones de los animales y al sometimiento de todas las condiciones biológicas, geográficas, etc., lo que vendría a dar en una especie de Tarzán, dueño y señor de su «selva-universo».

Ahora bien, este esquema de referencia se ha de desdoblar para acoger las características propias de cada uno de los dos tipos de sucesos. *b)* Pasamos así a la segunda relación en el cruce entre el determinismo y la causalidad, términos que no son coextensivos, a pesar de que en ocasiones se hayan identificado como ocurrió en el período de la República de Weimar en Alemania al iniciarse el desarrollo de la mecánica cuántica. En ese momento se hacen equivalentes «determinismo», «causalidad» y «leyes de la mecánica», caracterizadas por la conservación del momento y la energía; la ausencia de acción a distancia y la exigencia de acción por contacto; y la descripción mediante ecuaciones diferenciales. El cruce de determinismo y causalidad apela a la diferencia de dos perspectivas diferentes, epistemológica y ontológica, cuyos extremos entran en colisión (Cuadro 2).

¹³ “Tenemos un libre albedrío que nos permite abstenernos de creer lo que es dudoso y, de este modo, impide que erremos. Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre cuando nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien y, de este modo, impedir el error”. En § 39: “La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba; basta la experiencia que de ella tenemos. Por otra parte, es evidente que nuestra voluntad es libre, que puede otorgar o no otorgar su consentimiento, según le parezca, y que esto puede ser considerado como una de nuestras nociones más comunes...”. Descartes, *Los principios de la filosofía*, edición de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1995.

¹⁴ J. P. Sartre con sus temas clásicos existencialistas de la libertad: Angustia, mala fe, pasión inútil, náusea... Cf. *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966.

¹⁵ F. M. Pérez Herranz, “¿Podemos cambiar? Determinismo y libre albedrío”, *Eikasía*, nº 13, págs.1-28.

		Punto de vista epistemológico	
		Determinismo	Indeterminismo
Punto de vista ontológico	Causal	Determinismo causal LAPLACE	
	No causal		Indeterminismo acausal ESCUELA DE COPENHAGUE

Cuadro 2

c) Y, en fin, el libre albedrío se cruza con el soporte material —el cerebro—, lo que multiplica la complejidad de la Idea de Libertad. Ahora hay que establecer las relaciones entre mente / cerebro que caben entender como asignaciones de valores:¹⁶ a los dos, a uno de ellos o a ninguno de los dos tendremos el dualismo, dos tipos de monismo y el interaccionismo; más los valores moleculares de sus conexiones: unión, disyunción, etc. (Cuadro 3).

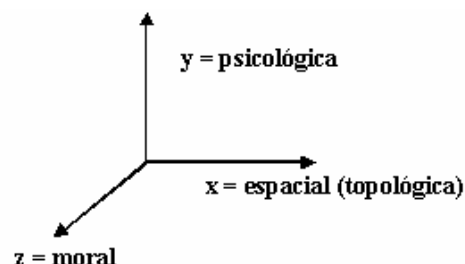
Mente p	Cerebro q	Concepciones de partida	Vínculos		
			$p \& q$	$p ? q$	...
1	1	Dualismo	Interaccionismo	Dualismo absoluto	
1	0	Monismo físico			
0	1	Monismo psíquico			
0	0	Tercera sustancia			

Cuadro 3

Así pues, habrá que incorporar la Idea de Libertad a un contexto diferente de la libertad-*de*. M. Espinoza abre las coordenadas pertinentes: x o coordenada espacial (topológica), lo que conlleva la posibilidad de esquematizar la *elección* (que se supone define el libre albedrío) según esquemas topológicos de bifurcación; y o la coordenada psicológica, lo que supone aislar los parámetros que actúan en la decisión, en la rupturas de simetría (estas dos coordenadas las hemos estudiado y ejemplificado mediante el famoso argumento del «asno de Buridán»¹⁷). La coordenada moral z transforma completamente el terreno de juego, pues nos compromete con la «responsabilidad», que no tiene sentido fuera de una comunidad de seres humanos homogéneos: la familia, los conciudadanos, el prójimo, los adversarios, los competidores, los enemigos, etc.

¹⁶ He establecido una clasificación a partir de la definición de *conceptos conjugados* en otro lugar. F. M. Pérez Herranz, “Alma / Mente y Cuerpo / Cerebro: conceptos conjugados” (en prensa).

¹⁷ F. M. Pérez Herranz, “Lógica y Topología: el problema del «asno de Buridán»”, *El Basilisco*, nº 29, 2001, págs. 51-58.



La coordenada *z* le sirve a M. Espinoza para incorporar la vía de argumentación biológico-evolucionista sobre la libertad, esta vez de la mano de Stephen Hawking: La libertad no sería más que un recurso, un conjunto de “estratagemas que han hecho su aparición porque es imposible, casi siempre, prever el comportamiento humano” (TDC, pág. 31). Claro que para Hawking, en la tradición calvinista y puritana, el libre albedrío no sería más que una ilusión: «La evolución nos hace creer que somos libres». Esta tesis no es muy del gusto de M. Espinoza, porque entonces habría que concluir que los animales son libres (*d.*). Y así parece cerrarse la vía etológica sobre la libertad, que arrastra otros contextos antropológicos, históricos, políticos, religiosos, etc. Cerrada esta vía, M. Espinoza plantea la cuestión de la libertad en el terreno «duro» del determinismo causal cosmológico que exige la tesis ontológica de un universo causalmente continuo, un todo compacto de causas eficientes donde no hay lugar ni para el azar ni para la contingencia ni para la finalidad trascendental. Y, además, si está determinado es, en principio, predecible. Así que el demonio de Laplace, matemático por antonomasia, puede predecir el estado del mundo conociendo el estado en un momento t_n y en una posición q_n . El texto de Laplace debe ser tenido en cuenta siempre que tratemos sobre estos asuntos:

Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. El espíritu humano ofrece, en la perfección que ha sabido dar a la astronomía, un débil esbozo de esta inteligencia.¹⁸

¹⁸ P-S. Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza, Madrid, 1985, pág. 25. El texto original de Laplace es: “Nous devons donc envisager l’état présent de l’univers comme l’effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d’ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l’analyse, embrasserait dans la même formule les

* * *

El planteamiento de M. Espinoza se enfrenta directamente con una de las consecuencias más relevantes de la revolución científica.¹⁹ La ciencia moderna — Galileo-Descartes-Newton— explica la totalidad del mundo por la extensión y el movimiento en contra de la física hylemórfica —Aristóteles-Averroes-Tomás de Aquino—. Aristóteles ha defendido una ontología de la materia y de la forma, y ha insistido en que las *diferencias* (la diferencia específica) no dependen del orden, sino que orden (forma) y diferencias (materia) se dan simultáneamente, es decir, que las posibilidades de la materia no dependen de la forma: la forma y la materia están vinculadas por medio de la causa final, causa de lo que llega a ser plenamente; pero, en cualquier caso, hay más posibilidades de las que se actualizan y se perfeccionan (entelequia), y ese fondo de posibilidades es la materia. Por ejemplo, los monstruos no serán sino “errores de las cosas que son para un fin”.²⁰ De manera que, *a contrarii*, afirmar la **causa material** significa afirmar que el orden (forma) no constituye las diferencias (materia). Orden y diferencias coexisten ontológicamente sin ninguna relación de dependencia, pues si las diferencias dependieran del orden, entonces tendríamos que reconocer una absoluta necesidad en el universo, un determinismo radical sin paliativos, el determinismo que, precisamente, expresa Laplace en el célebre párrafo citado.

El problema del determinismo laplaciano alcanza su tope, por consiguiente, en el nivel epistemológico: la incapacidad de conocer con exactitud todas las variables. Pero la mecánica cuántica ha desbordado el planteamiento determinista clásico al añadir al indeterminismo epistemológico el indeterminismo ontológico. La cuestión es, claro está, cómo se implican: el indeterminismo ontológico implica al epistemológico, pero

mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence”. Aunque el enunciado canónico del determinismo universal se debe a D'Holbach, *Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, 1770, 1ª parte, cap. IV

¹⁹ La literatura sobre este fenómeno es superabundante. Véase, por ejemplo, R. Tarnas, *La pasión del pensamiento occidental*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1997.

²⁰ Puede leerse un brillante comentario de J. A. Valor Yébenes, “Dialogando con la física de Aristóteles después de la modernidad” en J. L. González Recio (editor), *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés Madrid / México, págs. 87-111.

no se sigue su recíproca: el indeterminismo epistemológico no implica al ontológico. Indudablemente los problemas ideológicos aquí se cruzan de tal manera que se puede llegar a sostener la aberrante proposición —o «disparate inaceptable», como dice Forman—: “El libre albedrío de los electrones”.

Y entonces ¿qué se puede hacer con el libre albedrío? La cuestión abierta, en este caso, es que se plantea en el terreno del interaccionismo entre los átomos y el cerebro, eludiendo los contextos biológico-evolutivo, etológico-antropológico, socio-histórico. Se trata esa relación a la manera de una interrelación genérica de entidades: bolas de billar, electrones... **y aquí es donde se encuentra, creemos, la clave de todos los desencuentros entre científicos y filósofos, entre reduccionistas y morfologistas...** El paso brutal, sin mediaciones —por ejemplo, entre genes y comportamiento o ligadura genética del comportamiento—es el gran problema (que vendría a ser el refinamiento de aquella gran ironía de Hegel: «El espíritu es un hueso»). Y así los reduccioncitas genetistas hablarán del «gen de la criminalidad (el gen FMR₁); el «gen de la homosexualidad» (X928); el «gen de la psicosis maníaco – depresiva», el «gen del alcoholismo», el «gen de la esquizofrenia», etc.²¹ De manera que un excelente biólogo como M. Ridley pasa de la biología a la democracia liberal, sin más mediación.²² Pero, como dice Stuart A. Newman, “los genes no crean los organismos”.

En condiciones de inmediatez, desde luego, el argumento de los reduccionistas es perfectamente razonable: El espíritu (el cerebro) no puede escapar a las leyes de la física (átomos, moléculas, ácidos desoxirribonucleicos...), si quiere interaccionarse con la materia, y no es válido el argumento que Eccles toma de Margenau y hablar de campos, pues los campos lo son entre cuerpos (*TDC*, pág. 25).

Pero eso es lo que hay que explicar (el «nudo del mundo», decía Schopenhauer). ¿Cómo se pasa sin intermediarios del mundo físico (sea clásico o cuántico) a los

²¹ Véase el trabajo, algo antiguo ya pero aún muy válido, de B. Jordan, *Los impostores de la genética*, Península, 2001 (edición original de 2000). O el capítulo 5 de J.Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Crítica, Barcelona, 1999. La biblia del reduccionismo genético continúa siendo *El gen egoísta* de Richard Dawkins.

²² Véase el interesante planteamiento de C. Castrodeza, *Los límites de la historia natural*, Akal, Madrid, 2003; y para la argumentación, pág. 55

fenómenos de la vida en general o del libre albedrío? ¿Cómo se puede eludir la biología y pasar de las radiaciones a las mutaciones y de ahí al comportamiento sexual? ¿Cómo se puede eludir la antropología y salvar la distancia que separa los genes del altruismo? ¿Cómo se puede eludir la historia y pasar de los saltos cuánticos a las creencias e ideologías? Etc. Una filosofía de la inteligibilidad ha de recuperar los niveles intermediarios para proceder con la *desconexión causal*, que es la clave de todo este asunto. Y entonces se nos abren dos vías ontológicas de diferente recorrido argumentativo: el determinismo cósmico (argumentación cosmológica) y el determinismo socio-histórico (argumento etológico-antropológico). Volveremos a ello.

* * *

M. Espinoza, desde una filosofía de la inteligibilidad, se enfrenta a la cuestión previa y fundamental para la discusión con los científicos del determinismo cósmico. Por una parte, reivindica la teoría de las causas aristotélica, en el espíritu de la filosofía de René Thom (un camino que yo he intentado recorrer también en alguno de mis trabajos, aunque de manera menos extensa);²³ y, por otra, es beligerante con el indeterminismo cuántico y con su contradictorio, el determinismo fatalista, así como con el espontaneísmo de la física del Caos. Para ello exige la desconexión de las líneas del universo, pues el determinismo causal no se aplica a la totalidad del mundo, sino a series causales particulares²⁴ y reivindica las cuatro causas de Aristóteles, que reestructura a la luz de principios de la propia física: el principio de mínima acción.

²³ En mi tesis doctoral, *Las Ideas filosóficas de la «morfogénesis» y del «continuo» en el marco de la teoría de las catástrofes de René Thom*, Microforma, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1994.

²⁴ M. Espinoza no ofrece ningún esquema conceptual de desconexión causal de las «líneas del universo». Lo interpretaré desde la teoría de la causalidad de G. Bueno, que resumo de esta forma: El *efecto* es considerado como un concepto dado en función de *un esquema material y procesual de identidad*, que se denominará *H*, un esquema de identidad que ha de quedar determinado según criterios positivos *E*. El efecto se definirá como una ininterrupción, alteración o desviación de ese esquema *H*. Por eso hay que determinar en cada caso este esquema procesual de identidad *E(H)*. (La *creación ex nihilo* es absurda). Ahora bien: supuesta la figura de un efecto *Y* respecto del esquema *E(H)*, hay que contar con *el determinante causal X*, que tiene como función propia la de dar cuenta de la ruptura de identidad en la que consiste el efecto hasta restituir la identidad perdida. Según el grado de ruptura de *E(H)*, el efecto *Y* podrá ser meramente modificativo de *H* (el planeta atraído por el sol), o bien segregativo (descomposición en fragmentos...). Estos dos componentes —*esquemas de identidad H* y *determinante X*— caracterizan el materialismo de la causalidad. En todo caso:

1. Las categorías causales no pueden considerarse de aplicación universal. Pues no todo lo que sucede o comienza a ser tiene causa; puede tener un *principio*.

LA CAUSA FINAL

En el arranque mismo de la definición de ciencia, se descartó que fuese un conocimiento descriptivo. Platón dice en el *Teeteto* que “Ciencia es opinión verdadera con logos”. Y para Aristóteles las ciencias no tienen como objetivo la acumulación de proposiciones verdaderas, sino que investigan las relaciones de dependencia de unas verdades y otras más profundas que se han de suponer, esto es, las **causas** de los fenómenos. Ante las cosas que cambian (el «movimiento» es tomado en serio por vez primera en Grecia y Aristóteles lo convierte en el objeto de conocimiento por antonomasia), podemos preguntarnos: ¿Qué es lo que cambia? ¿De qué materia está hecho lo que cambia? ¿Por qué agente se produce el cambio? ¿Para qué fin? Por ser el concepto de causa multívoco, recibirá diversas explicaciones según el criterio de composición empleado: yuxtaposición o segregación; síntesis o conjugación de unas causas y otras, etc. En definitiva, la causa material tendrá que ver con la capacidad para recibir una forma y la causa formal con la cualidad que la materia modela (de ahí que Aristóteles multiplique las materias); y las causas eficiente y final afectan directamente al cambio.

Pero la física moderna ha reemplazado la sustancia por la *masa*, la causalidad por la *ley* fundamental y la causa por la *función* matemática,²⁵ con resultados muy

2. Además, no todo está en relación con todo (*symploké*). Tiene que haber una desconexión del determinante *X* respecto de otros procesos de la naturaleza, porque, si no, habría un *regressus* de concatenaciones sin límite. Para evitar el *regressus ad infinitum*, hay que incluir a *X* dentro de un contexto tal que determine la conexión de *X* con *H*, pero también la desconexión de *H* con otros procesos del mundo. Tal es la *Armadura*, que llamaremos *A*, de *X*.

Y, como hay que tener en cuenta el *co-efecto*, nos obliga a dotar también de un esquema de identidad a *X* y de una armadura a *H*, se obtiene la fórmula general de la causalidad:

$$Y(H, X) = f\{ [E_H(H), A_X(X)], [E_X(X), A_H(H)] \}$$

Factores constitutivos de la «causalidad»: *Y* = el efecto. Materialidad de la causalidad; *H* = esquema de identidad (que no puede ser de aplicación universal); *X* = determinante. Cf. G. Bueno, “Causalidad”, en R. Reyes (dir.), *Terminología científico-social*, Anthropos, Barcelona, 1988.

²⁵ Que no hay que confundir con *función* en el sentido aristotélico, que tiene que ver con *fin*: “Las partes heterogéneas (*anhomeomeras*), por ser capaces de realizar una función, por ejemplo la lengua y la mano...” (Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 722b31). La función matemática es una idea de la modernidad: “Como la historia de la filosofía moderna no puede comprenderse sin desarrollarse al margen de la ciencia exacta (...) tanto el sistema cartesiano como el leibniziano no son más que fases concretas y determinadas en aquel proceso general de desarrollo que lleva de la *sustancia* a la *función*”. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, I. FCE., México, 1965, pág. 368. Thom matiza mucho más: “La noción de función tiene un origen propiamente filosófico. El mundo exterior se nos presenta, en efecto,

extraños —por decirlo suavemente— para la sabiduría tradicional: se puede describir sin comprender, que es la vía seguida por el positivismo; o se puede actuar sin comprender, que es la vía seguida por los diversos pragmatismos. Aunque no se puede confundir el ejercicio de los científicos con su representación epistemológica, pues **con la ciencia moderna se ha ganado enormemente en inteligibilidad**: La astronomía ha iluminado el lugar que ocupa el hombre en el cosmos y la biología evolutiva ha señalado la relación del hombre con los animales. En matemáticas se ha reconstruido el concepto de número con Frege, Dedekind y Cantor.²⁶ Y así, en prácticamente todas las ciencias. Hemos de enfrentarnos, entonces, a la difícil cuestión de separar lo ejercido y lo representado, lo filosófico y lo ideológico.

En el caso de la reivindicación de la teoría de las causas de Aristóteles para la comprensión de la inteligibilidad contemporánea exige —me parece— encontrar y aislar el componente fundamental en la contraposición entre Aristóteles y la ciencia moderna de Newton. Considero que ese componente tiene que ver con el tipo de *esquema morfológico de identidad* (contexto determinante) sobre el que se construye la investigación helena y la investigación moderna. Aristóteles es un biólogo que trata de entender la organización de los seres mediante un método que explica lo inferior por lo superior, para lo que ha de apelar a las funciones que perfeccionan al organismo material (Aristóteles, *Partes de los animales*, 663b30 y ss). Los físicos newtonianos se interesan por las fuerzas, las masas, las aceleraciones y los choques de partículas..., y a partir de ahí explican los organismos, lo superior por lo inferior. M. Espinoza cita algunos textos bien significativos. Por ejemplo, el siguiente de Ernst Mach:

Pour rester fidèles à la méthode qui a conduit les chercheurs les plus illustres (...) à leurs découvertes, nous devons limiter notre science physique à l'expression des faits observables,

como una mezcla de determinismo e indeterminismo. En toda circunstancia, hay que distinguir lo que «depende de nosotros» (*ta eph èmin*) y «lo que no depende de nosotros» (*ta ouk aph èmin*): es así como comienza el *Manual* de Epicteto. Importante sobre el plano moral, esta distinción no es menos importante en ciencia. En vista a formalizar esta mezcla, el pensamiento matemático ha llevado esta oposición al extremo. Lo que depende de nosotros es la variable, el argumento de la función. Lo que no depende de nosotros, al contrario, es el determinismo rígido que, una vez elegida la variable, determina el valor de la función. Se sabe cómo la noción de *función* se halla generalizada en la noción de aplicación: una aplicación F aplica un espacio X de coordenadas $(x_1, x_2, \dots, x_n)$ en un espacio $Y (y_1, y_2, \dots, y_p)$ por una ley definida por funciones: $Y_j = f_j(x_1, x_2, \dots, x_n)$ ” en *Morphogenèse et imaginaire*, Circé, París, 1978, págs. 10-11.

²⁶ P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Germany, 1995.

sans construire des hypothèses derrière ces faits, où plus rien n'existe qui puisse être conçu ou prouvé.²⁷

que es una elegante glosa del modelo newtoniano:

He explicado los fenómenos del cielo y de nuestro mar por la fuerza de la gravitación, pero no he asignado aún la causa de este poder.²⁸

Pero siempre surge una pregunta desde la perplejidad: ¿Cómo la combinación espontánea o aleatoria de los átomos, de las moléculas, de las partes homeómeras... producen no sólo órganos tan refinados como el ojo o el mismo cerebro, sino especies como la mariposa o el elefante...? Pregunta que nos devuelve al planteamiento organicista de cuño aristotélico, aunque el engarce entre la crítica a uno y la recuperación del otro no es evidente ni su composición sencilla.

M. Espinoza señala el camino por el que reivindicar la teoría de la causalidad. Y va destacando algunos elementos muy valiosos desde la perspectiva actual. Por ejemplo, que el *conatus* de Aristóteles está vinculado al esfuerzo por llegar a ser y no a la *inercia* como se hace en la época de la revolución científica; o que la finalidad está vinculada a la comprensión según el aserto: «Si se renuncia al conocimiento de alguna causa, se renuncia a la comprensión del fenómeno». La finalidad supone la lucha “contra lo absurdo, contra la creencia de que la naturaleza es irracional o estúpida” (*TDC*, pág. 42). Es decir, la teoría de la causalidad no se plantea en el ámbito de una cosmología general,²⁹ aunque presuponga una ontología teleológica frente a una ontología atomista y mecanicista (Cuadro 5).

²⁷ E. Mach, *La Mécanique*, Hermann, París, 1904, pág. 466.

²⁸ Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, edición de A. Escotado, Escolio general, final del libro III, Editora Nacional, Madrid, 1982.

²⁹ “El tipo de ‘fines’ que normalmente interesan a Aristóteles son puntos finales determinados de procesos particulares en el mundo natural”, Marjorie Grene, “Aristotle and Modern Biology”, *The Understanding of Nature*, Reidel, Dordrecht, citado por Laura Nuño de la Rosa, *Historia filosófica de la idea de forma orgánica*, UCM, Madrid, 2005, texto en el que se realiza un brillante análisis de la causa final aristotélica.

Ontología atomista-mecanicista	Ontología teleológica
Demócrito, Boyle, Newton ... Analíticos ...	Aristóteles, Averroes / Tomás de Aquino Leibniz, ... Whitehead, Thom ...

Cuadro 5.

Ante el ataque rotundo y radical antifinalista que comporta la ciencia moderna, ¿cómo parar al menos el primer envite? M. Espinoza recuerda el argumento de Paul Janet que se preguntaba la razón por la que el estómago que digiere la carne no se digiere a sí mismo: ¿Por qué el jugo gástrico que ataca y disuelve los alimentos no ataca y disuelve el propio estómago? Este argumento permite detenerse en el estudio de ciertos sistemas en los que se observa una distinción neta entre las partes y el todo, y colegir que el todo es más importante que las partes, si es que estas partes funcionan para garantizar la estabilidad del todo. Además, en los organismos se observa una convergencia, un acuerdo o una jerarquía que a veces no son empíricamente evidentes. Numerosas causas muy débiles o causas eficientes de múltiples fenómenos —físicos, químicos, biológicos...— convergen para asegurar una función: alimentación, reproducción, visión... Para que todo funcione es necesario, por tanto, que existan mecanismos de control (hoy diríamos: neuronas, enzimas...). Todo este conjunto de actividades organizadas, jerarquizadas y convergentes exige un *plan*, una *idea*, un *logos*, un *principio organizador*... Esto no significa que se defienda una **panteleología**, que todo existe en vista de algo; ni que sea **antropocéntrica**, que todo esté creado para la felicidad humana; ni **trascendente**, que responda a un plan divino..., eludiendo así la crítica spinozista.³⁰ El *plan* tiene que ver con un proceso local que se desarrolla en el tiempo en su acepción de irreversibilidad. Hay una conexión entre causa formal y causa eficiente. M. Espinoza se da un respiro literario y comenta que “la aspiración a la materia para producir formas admirables (...) es uno de los hechos más enigmáticos y

³⁰ “Un plan, no el plan. La idea de un plan general del organismo conserva hoy su validez, no debemos abandonar la unidad de tal plan. Los grandes planes de la organización animal corresponden a grandes opciones de regulación del ser vivo. Tal regulación le permite al animal ser algo distinto de sí: éste es el llamado de la alienación primitiva.” R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, op. cit., pág. 140.

extraordinarios que puede apreciar la inteligencia humana” (*TDC*, pág. 49). E inmediatamente continúa con su lenguaje sobrio y vincula el principio de mínima acción con la finalidad en matemáticas. La causa final describe el efecto que ordena una organización relativamente compleja tal como lo constatamos en los órganos y los organismos biológicos. El tiempo obra como un factor creador y el tiempo irreversible de los mundos biológico y psíquico funciona como un supuesto ontológico, de manera que la cuestión por la que nos interesamos es la *asimetría temporal*. Pues bien, M. Espinoza se pregunta entonces si los grandes desarrollos de la física del siglo XX — física relativista, mecánica cuántica y física del caos— impiden de la misma manera que la ciencia clásica moderna la utilización de las causas finales.

TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

M. Espinoza considera que la teoría de la relatividad, rompiendo los rígidos moldes de los mecanicistas, incorpora una de las causas desechadas por la física clásica: la causa formal. “La estructura del espacio tiempo en física relativista está condicionada por el hecho de considerar el orden algebraico del mundo como una clase de causa formal” (*TDC*, pág. 59). Es, por tanto, pertinente hablar de causa y de causalidad en física relativista. La causa eficiente y la causa formal se pueden reinterpretar en física relativista de manera que no se imponen ni la interpretación positivista ni la fenomenista ni la instrumentalista.

MECÁNICA CUÁNTICA

La mecánica cuántica, en la que se cruzan los fenómenos objetivos con la intervención humana de manera peculiar —nos advierte M. Espinoza—, no significa la muerte de la causalidad ni la del determinismo. Entre los retos que la mecánica cuántica ha lanzado a la filosofía de la ciencia, destacan los del salto cuántico, las relaciones de indeterminación y la concepción objetivista de la probabilidad, que la naturaleza es ella misma probabilista.

Algunas consecuencias de la mecánica cuántica son muy extrañas para la filosofía clásica. Por ejemplo, la de los propios límites del sujeto de conocimiento. El sujeto operatorio no es ya un sujeto matemático puro, al modo del Demonio de Laplace, sino un organismo psíquico que interfiere en el conocimiento del objeto.

Pero, a la mirada de una filosofía de la inteligibilidad, más extraña aun es la afirmación de los físicos que suponen que la mecánica cuántica no es más que un formalismo que tiene éxito. ¿Cómo aceptar algo así? ¿Sólo por la dificultad de la teoría, por la difícil conjugación teórica y práctica de las partículas (descritas mediante un numero finito de parámetros: tres para la posición y tres para el momento) y de los campos (descritos mediante un número infinito de parámetros)?, etc. Las dificultades proceden de mezclar cuestiones de hecho, interpretaciones teóricas y cuestiones de interés metafísico. M. Espinoza ofrece una explicación precisa de la cuestión. La revolución cuántica habría introducido una brecha en las propias matemáticas, de manera que las matemáticas del continuo de la mecánica clásica comportan un contenido explicativo y ontológico (y son, por tanto, matemáticas filosóficas) y las matemáticas de lo discontinuo de la mecánica cuántica no son ni explicativas ni ontológicas, no tienen la pretensión de describir la verdadera realidad última y, por consiguiente, no constituyen una imagen del mundo. Ahora bien, la ciencia, más que ser un instrumento de precisión y de control y poseer un puro valor utilitario, como quieren positivistas y pragmatistas, nos ofrece una imagen del mundo, de la realidad.

Y no menos extraña se presenta la teoría de las causas. Una causa es una cosa o condición que participa en la producción de un fenómeno —en su existencia y en las características de sus cualidades— y que lo explica. Si nada sale de nada, hay que admitir que toda materia (o energía o ser) que hay en el efecto se halla también en la causa (causa eficiente). Pero una teoría filosófica de este tipo triunfa en la época en que se impone el concepto de una naturaleza concebida como *res extensa*, un espacio-tiempo único que ha hecho desaparecer la multiplicidad de espacios-tiempos según sus materias. La cuestión clave es: ¿La mecánica cuántica modifica el principio de causalidad?

Pero cuando una partícula física sufre una transición que se describe de manera probabilista esto no significa que el cambio surja de la nada o arbitrariamente. Que la desviación de la partícula no parezca estar determinada de manera única significa que se está utilizando una teoría de la causalidad muy restringida. (Véase la nota 24). M. Espinoza defiende el indeterminismo epistemológico de la mecánica cuántica, pero en ningún caso el determinismo ontológico: No se puede creer que lo real sea idéntico a lo real conocido («error de representación»).

CAOS

M. Espinoza discute también con ciertos defensores de los Sistemas Caóticos como Prigogine. Este punto es muy importante, porque la Teoría de las Catástrofes pertenece a la teoría general de los Sistemas Dinámicos no lineales, entre cuyos desarrollos se encuentran la propia teoría del Caos o de los atractores extraños de Mitchell Feigenbaum y David Ruelle, las estructuras disipativas de Illya Prigogine, la teoría de fractales de Benoît Mandelbrot, la sinérgica de Hermann Haken, etc.³¹ La exposición clásica de Prigogine parte ¡cómo no! de un ataque a Aristóteles: la repetición, la regularidad y el orden permiten clasificar los hechos en tipos estables, categorizados, que son los contenidos de las diferentes ciencias. En Aristóteles hay una conexión entre ciencias y géneros y entre estos y las categorías o géneros supremos y es así cómo lo reinterpreta la escolástica..³² En cada ciencia o categoría se establecen regularidades, órdenes que se someten a un principio: las mismas condiciones iniciales (aproximadamente) producen (aproximadamente) las mismas consecuencias. Pero el «problema de los tres cuerpos»,³³ la investigación abierta a su alrededor y el intento de solución de la estabilidad de las órbitas de los astros, ha conducido a un desarrollo de la mecánica clásica por una vía a la que fertilizó el extraordinario matemático Henri

³¹ Cf., por ejemplo, Alain Boutot, *L'invention des formes*, Odile Jacob, París, 1993.

³² Por ejemplo, N. Bonete reconocía trece categorías: la ciencia del ente, de lo finito y de lo infinito, más las correspondientes a cada una de las diez categorías de Aristóteles Cf. Bueno, *Teoría del Cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1993, vol. 2, pág. 605.

³³ “En el caso de dos cuerpos que interactúan gravitacionalmente, el resolver las ecuaciones apropiadas da lugar a bucles simples a lo largo de una superficie particular en el espacio de fases (...) La adición de un tercer cuerpo, no obstante, perturba esta simple y atrayente imagen. Ahora las leyes de conservación de la energía y el momento no son suficientes para restringir los posibles movimientos a una superficie o forma manejable y fácil de definir”. I. Peterson, *El reloj de Newton. Caos en el sistema solar*, Alianza, Madrid, 1995, págs. 157-158.

Poincaré, y ante cuyos resultados quedó aturdido y ni siquiera se atrevió a representar en el papel las funciones que estaba descubriendo:

On sera frappé de la complexité de cette figure, **que je ne cherche même pas à tracer**. Rien n'est plus propre à nous donner une idée de la complication du problème des trois corps, et en général de tous les problèmes de Dynamique où il n'y a pas d'intégrale uniforme et où les series de Bohli sont divergentes.³⁴

Pero un descubrimiento de esta envergadura comporta consecuencias ontológicas que se pueden extrapolar ingenuamente a la totalidad del mundo y hacer de este mundo un lugar de indeterminación en el que el Azar impone su dominio. La crítica de Thom a Prigogine se ha convertido ya en un clásico de discusión entre filósofos-científicos. Prigogine lleva la tesis a su extremo al hablar de la espontaneidad misma de la naturaleza. M. Espinosa hace algunas agudas observaciones sobre el concepto de *sistema inestable*:

a) El indeterminismo (epistemológico) en muchas ocasiones no es el opuesto del determinismo, sino su límite (por ejemplo, en meteorología). Los algoritmos pierden su eficacia a partir de un momento, pero pueden mejorarse hasta un nuevo punto.

b) La dificultad de previsión de la evolución de un sistema no significa que el sistema sea desordenado: simplemente que no se han encontrado los atractores pertinentes.

c) Y lo que es más decisivo, puede haber rupturas de simetría y causalidad, pero no se puede afirmar que en esos puntos las causas sean reducidas a «nada» que es, precisamente, en lo que difieren ciertos interaccionistas: “El mundo físico estaría regido por la causalidad, mientras que la conciencia sería un proceso o una función inmaterial y absolutamente libre” (*TDC*, pág. 183).

FILOSOFÍA

Tras el recorrido analítico por los presupuestos ontológicos y postulados metodológicos de los poderosos sistemas científicos de la contemporaneidad, M.

³⁴ Citado en el espléndido texto de I. Ekeland, *Le Calcul, l'Imprevu. Les figures du temps de Kepler à Thom*, Seuil, Paris, 1984, pág. 63.

Espinoza realiza una inflexión y se detiene, a lo largo de todo un capítulo, en explicitar los vínculos entre los conceptos científicos y las Ideas filosóficas, una relación que la tradición filosófica viene formulando de múltiples maneras: desde la filosofía espontánea de los científicos, pasando por la extrapolación ideologizada (a veces ingenua) de teorías científicas, hasta la asunción filosófica de las ciencias. M. Espinosa se apoya en el pensador Jean Largeault —prácticamente desconocido en lengua española—³⁵ que utiliza el concepto de *inducción metafísica* o *teórica* para dar cuenta de la búsqueda de inteligibilidad. No se trata de saber si la teoría se aplica a una realidad más allá de los fenómenos, sino de saber si hay procedimientos que permitan aplicar un principio más allá del dominio restringido de su campo; es una cuestión de sentido más que de verdad o de verificación.³⁶ Desde luego hay variantes, pero estos planteamientos, me parece, quedan englobados en el más general de relación entre conceptos (científicos) e Ideas (filosóficas), continuando la tradición kantiana de la *Crítica de la Razón Pura*. En Largeault no hay imposición de la metafísica a la física, ni de las investigaciones filosóficas a las científicas. Las Ideas metafísicas o filosóficas no actúan al modo de un tribunal de razón, sino como guías, apuestas (*pari*) razonables sobre la naturaleza de las cosas. Hipótesis ontológicas sobre el mundo que dependen, por ejemplo de la escala en la que se manifiestan los fenómenos (corpóreo, molecular, atómico, etc.) Para Largeault el determinismo sería una hipótesis, una guía exportable a cualquier ontología. Las Ideas, claro está, atraviesan las distintas categorías y, en definitiva, la polémica filosófica es una polémica sobre Ideas. Pero eso no se puede utilizar como un «esquema estrecho» (un dogma, en definitiva). Y M. Espinoza confronta un texto muy radical de Spinoza con otro mucho más prudente de Russell. Veamos:

El de Spinoza dice: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera” (*Ética* I, prop. XXIX).

³⁵ Algunas obras de Jean Largeault son: *Énigmes et controverses*, 1980; *Principes de philosophie réaliste*, Klincksieck, París, 1985; *Systèmes de la nature*, prólogo de René Thom, Vrin, París, 1985; *Intuition et intuitionisme*, Vrin, París, 1993...

³⁶ F. M. Pérez Herranz, “El «giro morfológico»: la forma, condición del sentido”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº 36, Valencia, 2006, págs. 61-72.

Y el de Russell: “La ley de causalidad (...) ha pasado a menudo por una ley *a priori*, por una necesidad del pensamiento, una categoría sin la cual sería imposible la ciencia. Estas pretensiones me parecen excesivas. A veces se ha verificado la ley empíricamente; en otros casos no hay evidencia positiva contra ella. Pero la ciencia puede servir en el ámbito en el que se ha hallado que es verdadera, sin que estemos forzados a suponer nunca su verdad en dominios ajenos” (Russell, *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, 1914, c. VIII).

El ejercicio filosófico de M. Espinoza sigue las líneas maestras de Largueault para salvar el escollo del determinismo. En primer lugar, con el argumento clásico sobre la causalidad de Hume, que rechaza porque se limita al análisis de la percepción natural, lo que únicamente significa que nosotros no observamos la conexión necesaria entre causa y efecto; pero la física matemática—prolongada por una tecnología muy refinada— permite la experimentación —y aun la producción— de fenómenos que no se observan espontáneamente. En segundo lugar, con el argumento no menos clásico de la mecánica cuántica, en la que sólo cabría con sentido el indeterminismo epistemológico, no el ontológico.

Largueault realiza un análisis epistemológico al socaire del principio ontológico platónico de *symploké*: «Ni todo está en relación con todo, ni nada con nada; algunas cosas están en relación con otras, pero no con todas».³⁷ Esto permite la investigación científica, la desconexión de las líneas de causalidad de la totalidad de las líneas del mundo, que haría de cualquier fenómeno consecuencia de la totalidad del universo entero; y también la conexión de alguno de ellos, pues si la desconexión fuese absoluta no habría formas que se repitiesen, ni estructuras que se estabilizasen, etc. Que no todo esté en relación con todo, que haya residuos, inconmensurabilidades y contradicciones lo muestran sobremanera los momentos de «crisis» científicas: el segundo principio de la termodinámica, el teorema de Gödel...³⁸ Largueault establece la estructura correlativa del principio ontológico de *symploké* en epistemología: No hay inteligibilidad total

³⁷ El principio de *symploké* es una referencia fundamental de mi propia formación filosófica. Cf. el también ya clásico G. Bueno, A. Hidalgo, C. Iglesias, *Symploké*, Júcar, Madrid, 1991 (3ª edición).

³⁸ F. M. Pérez Herranz, “Teoremas de limitación e imaginación abierta en la ciencia contemporánea”, *Actes del XVI^e Congrès Valencian de Filosofia*, Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 2006, págs. 397-410.

(mística) ni inteligibilidad nula (escepticismo radical); pero, sin la menor duda, hay resultados admirables en ciencias —Euclides, Newton, Einstein, Poincaré...— que se aplican a campos («islotes de inteligibilidad») a veces muy vastos, que orientan nuevas investigaciones y que se conservan en las nuevas teorías. Desde luego que el optimismo sobre las ciencias y sus resultados se puede debilitar y transformar en escepticismo, relativismo, nominalismo, empirismo o convencionalismo, extrapolando la interpretación clásica de Copenhague, reduciendo la ciencia a un mero lenguaje que depende de los intereses de las instituciones sociales o arrojando sobre el mundo teorías que en vez de hacerlo más comprensible lo disimulan u ocultan.³⁹

Al final de su disertación, M. Espinoza hace una referencia muy interesante para nosotros: incorpora en su discurso la ontología general a las ontologías regionales o especiales y en un escueto parágrafo ilumina la vinculación entre ambas ontologías, quizá la cuestión más difícil en filosofía. Muestra que cuando la ontología general se define por Ideas como Nada, Jaque, Existencia... y se cruza con las ontologías especiales da lugar a Ideas como Azar, Desorden, Caos... (*TDC*, pág. 175). Es lógico que en el seno mismo de los estudiosos de los Sistemas Dinámicos no lineales se produjera una polémica interna entre quienes se mantenían en los conceptos científicos, al modo de V.I. Arnold, y quienes extrapolaban filosóficamente algunas nociones que se contaminaban rápidamente con términos del lenguaje ordinario o sociológico y vincularan demasiado alegremente conceptos físicos y matemáticos con creencias sociales, al modo de Lyotard en *La condición postmoderna*.⁴⁰ De manera que las llamadas ciencias del Caos o de la Complejidad se van transformando poco a poco en el soporte científico de la ideología posmoderna, que considera que nada hay fijo, que no hay estructura, que todo es un continuo cambio de información, que la vida humana no es otra cosa sino un continuo re-diseño según reglas fuera de l poder de la naturaleza y

³⁹ Lo cual refuta la profesión de científico: “Les épistémologues admirent crêdulament que cette conjecture soit correcte (c’est-à-dire que souvent la science n’a ni signification ni vérité) sans voir qu’elle réfute leur profession”, *Intuition et intuicionisme*, op. cit., pág. 119.

⁴⁰ V. Arnold (dir.), *Singularités des applications différentiables*, Mir, Moscú, 1986. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

de verdades universales, que no hay resultados deterministas, sino «situaciones probables», que no hay verdades, sino perspectivas, etc.⁴¹

La metafísica de M. Espinoza, con la que estamos totalmente de acuerdo, se mueve, pues, en los intersticios de una metafísica mística de la Inteligibilidad total y de una metafísica nihilista de la inteligibilidad nula. Señala muy acertadamente a nuestro juicio (recuérdese el cuadro 2) que los términos *determinismo* y *causalidad* no pertenecen al mismo plano: el primero es epistemológico (previsión por el cálculo o por el lenguaje natural), mientras que el segundo es ontológico (la causa es un fenómeno real). De manera que el determinismo no es forzosamente causal. En René Thom las previsiones no son posibles más que si hay una ontología subyacente causalmente estructurada y, en la línea que va de Aristóteles a D'Arcy Thompson, defiende la ontología de las Formas frente al privilegio ontológico de las Fuerzas de la física clásica. Los seres que componen el mundo son formas, estructuras dotadas de una cierta estabilidad:

Por mi parte, yo considero que la forma, entendida en una acepción extremadamente general, es un concepto infinitamente más rico y sutil que el concepto de fuerza, que es un concepto bastante antropocéntrico que reduce prácticamente un ser a un vector.⁴²

Y si podemos aprender (y aquí cabría recordar tanto a los animales como a los hombres), porque establecemos analogías e inducciones que nos lo permiten. El solipsista cae bajo sus propias palabras en círculo. Para Thom ciencia e indeterminismo se excluyen. El mundo es una sucesión de fines y podemos afirmar que su evolución

⁴¹ Las correspondencias entre la ideología y las hipótesis antropológicas son habituales. Léase este precioso texto de Lewin: “En épocas anteriores hubo un gran interés por la teoría de la fabricación y el empleo de utensilios como principal motor del cambio evolutivo del linaje humano, y de la tremenda expansión intelectual que ello generó. «el hombre fabricante de utensilios» se convirtió en un tópico para describir las raíces de la humanidad en los años cincuenta. y qué casualidad, esos años fueron un período de gran expansión tecnológica. La evolución del lenguaje como foco central de la historia humana fue una idea en boga de los años setenta. Recordémoslo, fue la era de Marshall McLuhan; las comunicaciones y el medio son el mensaje. Y no puede extrañar demasiado que, sucediendo a la inconfundible imagen machista del «hombre cazador», popular en los años sesenta y comienzos de los setenta, llegara el contraargumento de que el linaje de los homínidos emprendió su nueva andadura evolutiva con una unidad económica y social centrada en la hembra. La recolección de alimentos vegetales, no la caza de carne roja, era la principal actividad económica, con el vínculo madre-hijo como aglutinador de la unidad social. Así, tras la hipótesis del cazador, apareció la hipótesis de la recolección, justo en una época en la que se afirmaba el movimiento femenino. La idea más aceptada en la actualidad [1984] combina elementos de las dos anteriores, y puede ser descrita como la hipótesis del alimento compartido...” R. Lewin, *Evolución humana*, Salvat, Barcelona, 1987, págs. 52-54.

⁴² R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, op. cit., pág. 119.

está determinada. Ahora bien, este determinismo no es exacto, riguroso y se constata muchas veces que de pequeñas variaciones en un punto dado de un encadenamiento causal pueden producirse consecuencias inesperadas. Es decir, no todos los fenómenos son estructuralmente estables, pero esto no significa que sean indeterminados causalmente (contra Prigogine).

LA INTELIGIBILIDAD RECUPERADA Y UNA CITA DE SPINOZA

A partir de la Segunda Guerra Mundial se ha convertido en lugar común la separación entre los nuevos *apolíneos* y los nuevos *dionisiacos* en ciencia, entre quienes defienden una ciencia pragmática, utilitaria y de resultados y los que defienden que la ciencia no es más que la expresión de un grupo social o, a lo sumo, de la imaginación de los científicos.⁴³ Thom y M. Espinoza (y nosotros mismos) defienden que el determinismo es una condición de la ciencia; y que ésta nos sirve de apertura hacia la inteligibilidad del mundo, porque está dotada de contenido ontológico.

«Magia o geometría» es la fórmula que utiliza Thom. La ciencia del espacio, la geometría, se encuentra en el centro de la inteligibilidad, pues nos sirve de puente entre el mundo externo y el pensamiento, en tanto que espacio real y espacio matemático. Y es nada menos que Spinoza quien mejor ha comprendido, quizá desde Platón, el papel fundamental de las matemáticas en orden a fertilizar la inteligibilidad humana. De esta manera lo expresó el sefardí:

Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido eternamente oculta para el género humano, si la **Matemática**, que versa no sobre los fines, sino sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad.⁴⁴

NOTA: Este determinismo causal lo he defendido no sólo para los fenómenos físicos, sino también para los propiamente lingüísticos. La semántica, que hemos adjetivado

⁴³ La distinción entre *nuevos apolíneos* y *nuevos dionisiacos* procede de Gerald Holton, "The thematic imagination in science", *Science and culture*, Beacon Press, Boston, 1967.

⁴⁴ B. Spinoza, *Ética*, op. cit., I, apéndice, pág. 98.

como Topológica,⁴⁵ tiene como objeto mostrar que las frases de nuestro lenguaje están también sometidas a coerciones, imposiciones o exigencias semánticas, según un criterio de jerarquización verbal. A este teorema de limitación semántica lo llamé «teorema de Petitot» en honor al filósofo francés (de quien desgraciadamente apenas si hay trabajos traducidos al español), pues ejerce, en la dimensión *semántica*, un papel análogo al teorema de Gödel en la dimensión *sintáctica*. Este teorema vendría a decir que las posibilidades semánticas del hombre son muy limitadas frente a lo ilimitado de la operatividad sintáctica.

Addenda. El regreso a «la caverna»

Hemos acompañado hasta aquí al libro de M. Espinoza con comentarios de nuestra cosecha. Tras habernos iluminado con sus argumentos las ideas de Determinismo / Indeterminismo / Caos, a través de una filosofía de la inteligibilidad y la teoría de las singularidades de Thom es necesario «volver a la caverna», volver al punto en el que arrancó el libro: el libre albedrío. Seguramente que M. Espinoza recogerá ese momento y continuará indagando en la Idea de Libertad. Pero, metido ya en el asunto, quisiera hacer algún comentario al respecto y proponer algunos corolarios que se siguen de su planteamiento. Y, sin ánimo de escribir un tratado, mostraré algunas líneas por las que yo seguiría el razonamiento sobre la Libertad tras la lectura de *Théorie du déterminisme causal*. Y ello porque nos lo autoriza el propio autor al hacer una llamada al concepto etológico-antropológico de S. Hawking, con el fin de que el paso del determinismo de los sistemas dinámicos genéricos a los sistemas humanos particulares no sea abrupto, que es precisamente el tipo de crítica que hacemos al cientificismo. Pues la libertad de la que se está hablando no es la libertad de los hombres (de la elección moral asociada al libre albedrío), sino de los sistemas, de los comportamientos genéricos vinculados a la causa final.

⁴⁵ F. M. Pérez Herranz y A. J. López Cruces, “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: II) Análisis semiformalizado del texto”, en C. Martín Vide, *Actas del XII Congrès de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, 1996, págs. 283-298. “El Cancionero de Unamuno. Aproximación desde la semántica topológica”, *Estudios de Lingüística*, nº 15, Universidad de Alicante, 2001, págs. 335-360; “Sobre los verbos umbílicos de la semántica topológica”, en J. L. Cifuentes y C. Marimón (coords.), *Estudios de Lingüística: el verbo*, Universidad de Alicante, 2004, págs. 469-484, etc.

DEUS SIVE NATURA

El texto de M. Espinoza es necesario e impecable. Necesario para la discusión entre científicos y filósofos, para saber a qué atenerse en la discusión desde premisas abiertas y suficientes; e impecable, porque la argumentación no presenta fisuras hasta los límites de su razonamiento. La causa final, en todo caso, no se agota en esta exposición; es una Idea muy rica y se trata de ir encontrando los parámetros pertinentes de cada contexto —social, político, estético...—, como el propio Thom nos recomienda, para aplicar la Teoría de Catástrofes:

El mejor uso que se puede hacer de ella [Teoría de Catástrofes], según mi parecer, consiste de hecho en el hallazgo de parámetros pertinentes.⁴⁶

Pues bien, me parece que el parámetro pertinente desde el que plantear la causa final en su cruce con el libre albedrío (y sin salirnos del esquema determinista causal) es precisamente el lugar en el que se cruzan el Cosmos o la Naturaleza y Dios que en Spinoza quedan confundidos e identificados: *Deus sive Natura*, aunque difieren sus modos. Mas ¿qué termino absorbe al otro? La magnífica interpretación que Vidal Peña realiza de Spinoza desdobra a Dios en un término de la ontología general —y significa materia infinita— y en otro término de la ontología especial —y significa orden matemático (*ordo et conexio*)—. ⁴⁷ Pues bien, teniendo presente esta hermenéutica, el Dios de Spinoza en su doble sentido está absorbiendo al Dios antropomorfo bíblico y cristiano, y pasa así de Dios a Naturaleza. El párrafo fundamental que soporta esta interpretación se encuentra en el capítulo IV del *Tratado teológico-político* donde Spinoza distingue entre Dios como «verdad necesaria y eterna» y Dios como «legislador». Entonces, si se acepta la filosofía spinozista, las consecuencias son revolucionarias. Por ejemplo, se hace imposible el Dios de la filosofía clásica hispana, desde Suárez a Gracián, pasando por los dramaturgos del teatro barroco: Calderón, Tirso... Porque el Cosmos regido por leyes deterministas es incompatible con el Cosmos regido por un Dios providente, un Dios operativo que crea el mundo, que se hace cargo de las criaturas (*res nata*) e incluso vive en el cuerpo de los hombres por medio de la

⁴⁶ R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, op. cit., pág. 108.

⁴⁷ V. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Eucaristía.⁴⁸ Y es este nudo alrededor de la Idea de Dios la que provoca una contradicción que es preciso desarrollar.⁴⁹ Spinoza cierra la vía del Dios cristiano providente, como consecuencia (indirecta) del contexto bíblico del Dios de Israel. Pues, sometido a los dictados de Yahvé, el pueblo judío está más pendiente del hecho de ser «pueblo elegido de Dios», que de ser un pueblo común y corriente en busca de su propio Estado. La elección del pueblo de Israel por Dios —defenderá Spinoza— no hay que entenderla más que como el acaecer concreto de su específica realidad histórica natural: la serie causal rige la aparición de su estado. Y nada más:

Sólo añadiré que las leyes del Antiguo Testamento han sido reveladas y establecidas sólo para los judíos, porque habiéndolas elegido Dios para formar una sociedad y un estado particular, era preciso que tuvieran leyes particulares (...) Sólo nos falta responder algunas otras razones que dan para convencerse a sí mismos de que la elección de los judíos ha sido eterna y no temporal y relativa sólo al establecimiento de su Estado.⁵⁰

La posibilidad de que los judíos restablezcan su reino tiene solamente un sentido secular y se refiere a un proceso empírico, que acaso culminará cuando los judíos estén de vuelta en su tierra, de modo natural, como simple resultado de factores sociohistóricos. Ahora, el sentido o significado del mundo queda abierto a la contingente obra de los hombres. Una contingencia que tratarán de cerrar Hegel con la necesidad histórica de la lucha entre conciencias según el Concepto, o Engels, según el Progreso. Y también se añade la contingencia de la naturaleza humana, a la que Darwin coloca en una serie determinada por la selección natural y que luego desarrollará la sociobiología, etc. Ya el propio Spinoza quiere cerrar también el camino de la contingencia desde la psicología, pues los factores psicológicos de la elección o libre albedrío están determinados de manera que:

Los hombres se creen libres porque tienen conciencia de sus acciones y no de las causas que lo determinan.⁵¹

⁴⁸ F. M. Pérez Herranz, “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102.

⁴⁹ M. Espinoza cita las tres formas de dialéctica según Lagueau: “Il y a en philosophie trois possibilités: on invente une métaphysique soit afin d’échapper aux contradictions (Parménide: l’Être; Platon: l’Idée), soit afin de les surmonter en les intégrant (Hegel: la dialectique), soit afin de s’installer dans la contradiction et la développer (les dissonants)”, *TDC*, pág. 175.

⁵⁰ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, cap. III.

⁵¹ Spinoza, *Ética*, edición de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975.

Sin embargo, Spinoza desplaza la libertad-*de* los hombres de la *voluntad-de* Dios, a una *libertad-para*, a una libertad-para-la-vida-buena, pues pone la libertad “como lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado” (el *Tratado teológico-político*):

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad.⁵²

Y, al concluir el libro, afirma sin género de duda que el fin del Estado es convivir con seguridad (*libertad para...*):

[El verdadero fin del Estado] no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones...

El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. Y esto es así por el peligro que comporta el que un alma pueda estar sometida a otra entidad. Al comienzo del capítulo que estamos visitando escribe:

Es imposible (...) que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento un Estado que impera sobre las almas...⁵³

Es aquí donde se encuentra el problema, en estas conjunciones conflictivas, en los momentos aporéticos, en las contradicciones que nos asaltan sin haberlo previsto, cuando se presentan las cuestiones filosóficas, y no en la extrapolación más o menos ingeniosa de algún resultado científico, sea clásico, relativista o cuántico. A los científicos estas cuestiones les suelen traer al fresco, porque con extrapolar «su» ciencia (que es una parte de una parte de una parte... de alguna ciencia), ya se dan por satisfechos.⁵⁴ Por eso quizá no esté de más recordarles que al escribir y

⁵² B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op.cit., prefacio, 2-27.

⁵³ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op.cit., cap. XX.

⁵⁴ Que en tantas ocasiones coincide con intereses puramente profesionales.

publicar nos comprometemos no sólo con nuestra opinión —no es una cuestión subjetiva, intimista: yo puedo expresar mi propia opinión porque ¡paradójicamente! soy libre para hacerlo (¿o acaso estoy determinado para decir lo que quiera desde antes de los tiempos?)—, sino con la opinión de los demás (“Pienso junto con vosotros” decía el Sócrates del *Gorgias* platónico); que al escribir se contrae una enorme responsabilidad al estar integrado en el espacio de las *res publica* y que no se puede decir lo primero que a uno se le ocurra. Esto lo sabe hasta Dennett: “Debemos asumir la responsabilidad de lo que decimos y reconocer que nuestras palabras, en caso de que alguien las crea, pueden tener profundos efectos, para bien y para mal”.⁵⁵

* * *

Las tesis de M. Espinoza nos permiten un replanteamiento de la cuestión. Yo creo también que “el reconocimiento de causas hoy olvidadas, las causas formales y finales, se hace indispensable” (*TDC*, pág. 207); y para lograrlo, habrá que perseguir las distintas materias del mundo hasta encontrar las causas finales, en el mismo espíritu aristotélico. Pues finalidad y necesidad en Aristóteles están vinculadas; la necesidad le viene impuesta por la materia: “Digamos ahora cómo, siendo la naturaleza necesaria, la naturaleza según la esencia se sirve necesariamente de lo que existe en vista de un fin” (Aristóteles, *Partes de los animales*, 663b 23-25). Las múltiples materias podrían identificarse, en lenguaje más moderno, con distintos sistemas o niveles de organización, es decir, con los *parámetros* que permiten aplicar los formalismos a regiones ontológicas diferentes.⁵⁶ Una de las cuestiones más obstaculizadoras para la discusión filosófica en nuestro tiempo es la segmentación de la investigación: biología molecular, neurociencia, fisiología, morfología... física clásica, relativista, cuántica... que hace que cada una de ellas, al extrapolar sus principios y modelos, convierta en abruptos los *progressus*, las vueltas a la caverna. Algo que se comprueba fácilmente en los libros de divulgación más o menos filosófica; cada autor trata de llevar el trigo a su molino sin importarle mucho el perfil de las ruedas con las que muele su harina (sin entrar ahora en los intereses económicos o ideológicos que, a veces, pueden detectarse detrás de sus argumentos). Y entonces cualesquiera acciones humanas —psicológicas,

⁵⁵ D. Dennett, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pág. 32.

⁵⁶ J. Petitot, *Morphogenése du sens*, PUF, Paris, 1985.

sociales, artísticas, religiosas, históricas...— se explican reductoramente desde el saber parcial de turno, muchas veces en período de construcción y revisión de esta o aquella investigación científica. Entonces se puede decir, pongamos por caso, que «los genes son egoístas», que «todo es relativo», que «los electrones son libres», que «el alma está en el cerebro»... todo lo cual es tan absurdo como que un *Ápiz* esté enamorado del poema que acaba de escribir. A modo de ejemplo: Si se está llevando a cabo un estudio sobre la percepción, la clase de estímulos, la naturaleza de las imágenes perceptuales, etc., se pasa directamente a afirmar que el libre albedrío “se encuentra en, o cerca de, el surco del cíngulo anterior;⁵⁷ otros dirán que es una ilusión porque es una impresión subjetiva de que somos libres para elegir cualquier opción; otros la negarán, como hace Libet porque según el experimento que lleva su nombre los potenciales cerebrales se activan 350 milisegundos antes de que movamos la muñeca (¿pero ¿qué tiene que ver el movimiento de la muñeca con la libertad?). Y esto se dice sin rubor alguno, como si todos estos argumentos no se vinieran proponiendo desde el *Teeteto* de Platón,⁵⁸ desde los escépticos con los famosos tropos de las *Hipotiposis pirrónicas*,⁵⁹ y como si en gran medida la filosofía no hubiera tenido siempre que iniciarse con los problemas y aporías del escepticismo, como en los casos de Kant o Hegel,⁶⁰ a quienes nadie que se ponga a escribir sobre estos temas puede ignorar, achacando que sean autores secundarios, estén ocultos o se infravaloren por su insignificancia (y menos si los críticos son de cultura alemana).

Pues bien, hablar desde la biología del libre arbitrio y pasar por alto las discusiones en las que se fraguó el problema (como hacen tantos científicos), me parece completamente una opción basada en la mala fe, en la ignorancia, o en la sumisión a la tiranía de lo políticamente correcto. No repetiré aquí el planteamiento expuesto en un artículo publicado por esta misma revista **EIKASÍA** en el número 13, pero sí recordar que el propio término *liber*, tiene que ver con el hombre libre romano frente al esclavo; que el problema del libre arbitrio estuvo en el centro de las polémicas *de auxilis* entre protestantes y católicos (jesuitas, fundamentalmente) sobre la gracia y la

⁵⁷ Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Barcelona, 1994, pág. 335.

⁵⁸ Que responde a la aporía abierta en el *Menón*: “¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretener: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe?...”. Platón, *Menón*, 80e.

⁵⁹ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónica*, Akal, Madrid, 1996.

⁶⁰ G.W.F. Hegel,

responsabilidad de los individuos. La cuestión del libre arbitrio se discutió en un contexto claro y rotundo: en las luchas entre los católicos —derrotados en el campo de batalla—, que defendían la responsabilidad del individuo en sus acciones morales; y los reformados —vencedores y, en consecuencia, impusieron sus reglas—, que defendían la predestinación. Sin entrar en detalles, también los dominicos defendían una teoría rígida de la Gracia; pero el jesuita Luis de Molina dio un giro genial a la cuestión al plantearla desde los «futuros contingentes» y su conocimiento por parte de Dios. Así, el ser divino conoce lo que hará cada criatura libre situada en cualquier circunstancia. Pero bien entendido que si Dios conoce los futuros contingentes no es porque los haya percibido —por ciencia de visión—, ni porque tengan que ser necesariamente así —por ciencia de simple inteligencia—, sino porque son futuro, y en un mundo caótico Dios no tiene por qué conocer el futuro.⁶¹ Pero ¿puede Dios cambiarlo? ¿Puede, por ejemplo, engañarnos y hacer que pensemos que dos y dos sean cinco en vez de cuatro? ¿No nos da ninguna opción responsable? ¿Por qué entonces el activismo misional de los católicos? ¿Y por qué las iglesias protestantes, como se pregunta Taylor, que creían tan firmemente en la predestinación y la salvación por la fe, generan ese ingente activismo revolucionario? La contestación la ofrece él mismo, salvando la aparente paradoja:

Si su meta fuera efectuar la salvación, esto desde luego sería una insensatez. Nada puede salvar a quienes están de antemano destinados a condenarse. Pero éste no es el objetivo. El objetivo es más bien combatir el desorden que apesta continuamente bajo la nariz de Dios.⁶²

Así que a lo mejor creer en la predestinación y en el determinismo tiene mucho que ver con políticas de «poner orden en el mundo» (conciencias enfrentadas a otras conciencias) y los hechos recientes de una elite protestante y fundamentalista con capacidad de gobierno y las guerras contra el mal para poner orden en el mundo no son meras coincidencias. Pero, claro está, aquí nos encontramos con un problema político, histórico, que media entre las determinaciones genéricas de los sistemas dinámicos y los comportamientos que se encuadran en planes y programas de unos grupos humanos en lucha con los obstáculos de la naturaleza, pero también y muy significativamente con

⁶¹ Un espléndido análisis sobre esta cuestión, G. Bueno, *El sentido de la vida, Lectura cuarta: la libertad*, Pentalfa, Oviedo, 1996.

⁶² Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 244.

los planes y programas de otros grupos humanos.⁶³ Por eso la cuestión de la libertad tiene que ver no con la libertad-*de*, una libertad absoluta, ejemplificada por la libertad sartreana (y que acoge muchos de los experimentos sobre el libre albedrío que lo confunden con la elección absoluta entre opciones equivalentes, experimentos que pueden tener cabida lógica, pero nunca ontológica),⁶⁴ sino por la libertad-*para*, un concepto que viene sistematizado desde Tomás de Aquino. El gran escolástico tiene presente la buena voluntad del sujeto, los fines perseguidos y lo que concretamente realiza el agente. Rechaza de plano la existencia de una voluntad absoluta que pueda actuar al margen de sus fines, porque la voluntad se encuentra ordenada hacia la razón y la razón hacia la libertad. El resultado del cruce voluntad y razón se llama *prudencia*. Hay que tener presente que las personas y sus circunstancias cambian, que aparecen nuevos fines y que los fines concretos son irrepetibles; en consecuencia, no hay determinismo de la acción. La libertad-*para* realizar esto o lo otro depende de las materias (de la vida, y por eso los jesuitas tuvieron siempre presentes las *circunstancias*) que constituyen su *telos*: Libertad para lo excelso o para lo ínfimo; para lo maravilloso o para lo estúpido; para hacer el bien o para hacer el mal...⁶⁵ Dicho en términos de Badiou, la libertad significa ser fiel al acontecimiento; y el acontecimiento estaba fuera de lugar, es ruptura real. (*Acontecimientos* en el sentido de Badiou serían: La revolución francesa (política); el encuentro de Eloísa y Abelardo (amor); la creación galileana de la física (ciencia); la invención de Haydn del estilo musical clásico (arte); y la libertad será desvío de la perseverancia del ser.

⁶³ Darwin desplaza el contexto teológico al contexto etológico antropológico; así resume Canguilhem los razonamientos de algunas cartas de Darwin: “A los ojos de Darwin la relación biológica fundamental es una relación entre el viviente y otros vivientes; supera la relación entre el viviente y el medio, concebido como conjunto de fuerzas físicas. El primer medio en el cual vive un organismo es un entorno de vivientes que para él son enemigos o aliados, presas o depredadores. Entre los vivientes se establecen relaciones de utilización, de destrucción, de defensa. En este concurso de fuerzas, las variaciones accidentales de orden morfológico actúan como ventajas y desventajas”. G. Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976, pág. 161. Otra cosa es la materia misma a la que se refiere Darwin: el poder, la violencia y la competencia de la sociedad industrial inglesa.: “Pero Darwin mismo había transformado la idea evolutiva del siglo XVIII fundiéndola con las tendencias económicas que tomó de su maestro Malthus y que proyectó en el mundo de los animales superiores”, O Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, Austral, Madrid, 1998, pág. 632.

⁶⁴ Remito al artículo citado, “Lógica y Topología: el problema del «asno de Buridán»”.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1964. Véase, por ejemplo, I - II, q. 7, art. 4, I - II, q. 9, art. 4; I - II, q. 9, art. 1; I, II, q. 76, art. 1, etc. I - II, q. 96, art. 5, etc.

Ahora bien, la irrupción de las teorías newtoniana, con su secuela de «igualación ontológica» de cielos y tierra, y la darwiniana, con su secuela de «igualación ontológica» de animales y hombres, ha hecho replantearse los problemas de la libertad, porque han incorporado contextos muy novedosos en las relaciones humanas, por muy naturales que hoy nos parezcan. La lucha entre conciencias deja ser una relación entre Dios y los hombres, y se valoran de manera muy diferente las relaciones entre el cosmos y el hombre y los conflictos entre los animales y los hombres. En el primer caso se concluirá con Einstein señalando que por qué el cerebro iba a ser una excepción en todo el universo, por qué no iba a estar sometido a esas leyes, lo que no es, interpretado de esta manera, sino la extrapolación de la astrología mística: «Todo está en relación todo». Indudablemente el cerebro como el bazo o las venas están sometidos a las leyes de la física... ¡en su contexto! Pero un hombre no es reducible a un átomo, que también lo está: son morfologías diferentes, cuyos fines son diferentes, porque sus materias también lo son. El libre albedrío no es un objeto, una cosa, una respuesta condicionada... sino un proceso en el que se conjuga con múltiples elementos que van aunándose alrededor de un grupo, de un conjunto de *personas* humanas, cuyo canon es el cuerpo humano, y que se va extendiendo a otros grupos que conviven en instituciones políticas (polis = ciudad), etc.

DE «LA MUERTE DE DIOS» A «EL INFIERNO SON LOS OTROS»

La «muerte de Dios», convertido en un frívolo eslogan para agnósticos y en una provocación para creyentes, comporta consecuencias a las que hay que responder con fortaleza. Nietzsche o Sartre lo experimentaron y lo pensaron hasta sus últimas consecuencias, lo que les llevó al nihilismo y la angustia. Si se elimina a Dios, y el Hombre (con mayúscula) se convierte en la última referencia que ha de contrastar su poder y capacidad frente a la naturaleza («ciega», «relojero ciego»...), ¿cómo superar el nihilismo y la angustia? ¡Ni el Hombre es libre ni puede dejar de imaginar que lo es!

La cuestión de la libertad había sido propuesta por san Agustín en un terreno muy diferente al del nihilismo contemporáneo: el del combate entre una conciencia privilegiada, Dios, que envuelve las conciencias de los hombres, que quieren, a su vez,

emanciparse de su Creador. Si la libertad se asocia al hombre sin más, entonces la Libertad no será sino el acto por el cual el Yo se pone a sí mismo (Fichte) y se enfrenta al No-yo (o naturaleza), que no es sino mera *ocasión* que tiene el ser libre para ejercer su facultad de libre albedrío.⁶⁶ Por eso Nietzsche —en esta clave— puede pensar que la libertad verdadera sólo puede ejercerla el superhombre. Pero ¿cómo podría ejercerla el buen burgués sartreano? La libertad-*de*, la libertad absoluta en Sartre, filósofo por antonomasia de la libertad del siglo XX, da, sin embargo, con la clave antigua: «**El infierno son los otros**».⁶⁷ Las conciencias envuelven a las otras conciencias, en muy diferentes niveles. Sartre, quizá sin quererlo (pero no me interesa ahora seguir la génesis de ese pensamiento), se encuentra en el planteamiento evolutivo: las especies, los individuos están en relación de competencia entre sí y se destruyen mutuamente sus posibilidades de acción. En el hombre, al conjunto de esas condiciones lo llamamos *libertad*, o más propiamente, *falta de libertad*, pues la libertad es un proceso que se sigue, más que un acto (y jamás un objeto). El planeta Tierra, de recursos difíciles de obtener, de (relativa) pequeña extensión, para la estructura morfológica corpórea del ser humano, dotado de una capacidad técnica y reproductora muy amplias, no podría soportar un mundo de superhombres, plenos de *libertad-de*. La respuesta vuelve a ser aporética pues el superhombre triunfador tendría que eliminar a todos los demás hombres y dejaría de serlo en el mismo momento en que quedase únicamente él mismo.

FINAL

Y si es cierto que partir de un individuo o de una sociedad en la que los individuos son libres absolutamente está fuera de lugar, nos exige plantear un paso intermedio entre la historia concebida como pura decisión de políticos, reyes, militares, científicos o artistas y el determinismo ciego: por eso hemos propuesto en otra ocasión un nivel intermedio entre los sistemas dinámicos y la historia clásica de *hechos* históricos. Hemos considerado que los seres humanos para sobrevivir en las condiciones humanas (que no son reducibles a las animales, a partir del discriminante del

⁶⁶ La concepción de un Yo absoluto libre, aun manteniendo el núcleo de la libertad como acto de la voluntad, se ha modulado de múltiples maneras a lo largo de los siglos XIX y XX: «libertad interior», «libertad profunda» (Bergson), «desalienación» (marxismos), «acto fundamentado en la nada, *causa sui*, condena al hombre a la libertad» (existencialismo, Sartre), «según el uso lingüístico» (Moore), etc.

⁶⁷ J. P. Sartre, *A puerta cerrada. La mujerzuela respetuosa*, Losada, Buenos Aires, 2001.

«lenguaje»)⁶⁸ para lo que requieren dominar, controlar y administrar fuentes de energía, para lo que abren **rutas** hasta un punto en el que conforman espacios de vida rotulando **fronteras** (recuérdense los mitos de Rómulo y Remo, etc.); tanto para uno como para lo otro los seres humanos establecen planes y programas de acción que muchas veces han de posponer para generaciones futuras, como muestran los primeros escritos de nuestra cultura: la Biblia muestra todo este proceso desde Abraham hasta Josué pasando por Moisés, etc. Planes que han de ser compatibles con los conocimientos que se poseen: técnicos, higiénicos, alimenticios... o si queremos, tanto los prudenciales (los que los antiguos agrupaban como *trivium*) como los tecnológicos (*cuadrivium*). De esta manera se producirán en determinados momentos rupturas, **singularidades**, que cambian, transforman los propios fines que se habrían propuesto, corrigiéndolos, rectificándolos o eliminándolos, si no es posible mantenerlos, o aceptando programas y fines de otros grupos o comunidades. Así se van produciendo conflictos, guerras, reestructuraciones en la organización política desde las comunidades a los Estados, desde los imperios a las naciones.⁶⁹ La libertad ha de estar con-formada a escala de cuerpos y de instituciones políticas (*polis*).

Sociedades en las que grupos o elites secuestran y anulan la libertad de los otros, y muchos seres humanos quedan presos del **determinismo histórico** y no cosmológico o etológico. Pero como el conocimiento es necesario para la supervivencia, su desarrollo y distribución por la sociedad es más fuerte que los impedimentos, los hombres rompen las normas rígidas y se establece la lucha entre unos y otros (que Marx tematizó como *lucha de clases*). Y entonces la cuestión de la libertad no puede ser tratada abruptamente desde el biologiscismo o desde el neurocientificismo, sino en esos niveles histórico-políticos que las sociedades exigen.

Lo cual no quiere decir que la biología evolutiva o la neurobiología no tengan nada que decir sobre la libertad; pero ahora diríamos que moduladas desde la historia (y no al contrario). La neurobiología tiene mucho que decir. En un *Curso de Verano*

⁶⁸ Véase la defensa que hace Gómez Pin en su reciente *Entre lobos y autómatas*, Espasa, Madrid, 2006.

⁶⁹ Hemos iniciado el ensayo de estas **hipercategorías** históricas en F. M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Vallidigna, 2006.

«*Rafael Altamira*», organizado por la Universidad de Alicante, los temas a desarrollar fueron los siguientes: «Cómo construir tu propio perfil», «Las redes neuronales como sustrato del cambio», «Plasticidad cerebral de las enfermedades mentales», «Se pueden curar los trastornos mentales», «Rehabilitación de las conductas delictivas», «Reeducación de los violentos», «Rehabilitación del daño cerebral», «Cerebro flexible»...⁷⁰ Se trata de ajustar los cerebros infantiles y juveniles, los cerebros con deficiencias, enfermedades, anomalías, etc. a una sociedad en la que hay espacios de libertad para los individuos, cuyas conciencias no están envueltas por el poder de otras conciencias poderosas y dogmáticas o Genios Malignos (En sociedades que están en el ánimo de todos la neurobiología tenía como objetivo todo lo contrario: hacer que todo el mundo estuviese envuelto por el Aparato, que todo lo ve —y, seguramente, en muchos casos también en la nuestra—). Las sociedades democráticas, en principio, permiten que se desarrolle hasta cierto punto la sociedad civil y que cada uno pueda hacerse cargo de su propia vida (elija una profesión, una manera de vivir, etc.). Y entonces aquí viene la aparente paradoja: precisamente por no seguir la necesidad (por enfermedad, por mala crianza o capricho, etc.), no se es libre. La libertad consiste en seguir la necesidad, dice Spinoza. Por ejemplo, la del propio Spinoza, que, en vez de perseguir «falsos honores» —ocupar una cátedra en Heidelberg, ser conocido por el príncipe Condé o por el sabio Leibniz...—, “prefería mantener la pequeña parcela de libertad que su retiro y prudencia le garantizaban”.⁷¹

⁷⁰ Dirigido por el profesor Joaquín de Juan y titulado: *¿Podemos cambiar? Cómo construir un cerebro flexible*, 2007.

⁷¹ Así se expresa Atilano Domínguez en la introducción al *Tratado teológico-político*, op.cit., pág. 26.

Retórica e ideología en la *Carta a los romanos* de Pablo de Tarso

El argumento de la fuerza de la fe frente a la falta de fe en los argumentos

Salvador Centeno

Oviedo. España

“OÙ g|r ™paiscÚnomai tō
eÙaggšlion, dÚnamij g|r qeoà
™stin e„j swthr„an pant^ tū
pisteÚonti, 'louda„J te prîton
ka^ “El Ihni:”

Rom. 1, 16.

1.- Pretensiones.

Se trata de hacer un análisis crítico de la *Epístola a los Romanos* de Pablo de Tarso con la intención de extraer aquellos recursos retóricos y argumentativos que podamos ver en ella en la medida en que esos recursos retóricos están puestos al servicio de una ideología determinada. ¿Cuál es la estructura de su discurso? ¿Qué categorías discursivas utiliza? ¿Cuáles son sus fuentes, sus argumentos, sus datos? ¿De qué falacias argumentativas se sirve? ¿Cuáles son las figuras retóricas que usa? ¿Qué estructura tienen sus argumentos? ¿Cuál es el “**πάροϋ**” de los destinatarios, en este caso la comunidad cristino-judía de Roma? ¿Cuál es el “**ἡρῶν**” del autor? ¿Se sirve de manipulaciones ideológicas o lingüísticas para lograr su objetivo: persuadir a la comunidad romana, que todavía no conoce, para atraerla hacia una nueva religión? ¿Qué ideología defiende? ¿Contra quien van dirigidos sus argumentos?



Cuadro del pintor italiano Caravaggio titulado
“Conversión de San Pablo” datado en 1601.
Actualmente se encuentra en la capilla Cerasi de
Santa Maria del Popolo de Roma.

El proyecto, evidentemente, puede parecer ambicioso y seguramente estamos lejos de lograr estos objetivos que nos hemos marcado. No obstante, nos daremos por satisfechos si logramos acercarnos siquiera a alguno de ellos teniendo en cuenta, además, que no hemos encontrado ningún estudio crítico sobre este aspecto tan concreto. Sobre Pablo de Tarso existe mucha bibliografía, sobre retórica en general muchísima más, pero no hemos encontrado casi nada sobre los recursos retóricos que Pablo utiliza en sus epístolas.

Esto hace más difícil nuestra tarea pero también más interesante y quizá insólita. Sobre todo porque nos hemos encontrado con la dificultad añadida de que la mayoría de los estudios que hemos encontrado sobre Pablo son en muchos casos tendenciosos porque están hechos desde la confesionalidad, manifiesta o latente, lo cual, en muchos casos invalida su rigor científico o, al menos, su neutralidad crítica.

2.- Contexto histórico: el hombre, su tiempo y su obra.

2.1.- Entorno histórico cultural del siglo I. Situación de la retórica en el siglo I.

No es nuestra intención ocuparnos de cuál es el estado de la cultura helenística en tiempos de Pablo de Tarso aunque ello fuese pertinente, sólo queremos señalar aquello que veamos que afecta o bien a los recursos retóricos y a las formas de argumentación en general, o bien al estilo argumentativo particular de Pablo en cuanto que tuvo que aprenderlo de sus contemporáneos.

Es un hecho antropológico que las culturas humanas son permeables, sin embargo, determinar qué aspectos de una cultura son asumidos por otra es siempre muy delicado. Determinar, por ejemplo, con qué empuje penetró la retórica griega en la cultura judía es muy difícil. Es esta una característica cultural muy concreta sobre la que seguramente no existen estudios específicos. Nosotros al menos no los hemos encontrado. Pero si suponemos que la helenización del pueblo judío es un fenómeno que comienza ya con las conquistas de Alejandro, tres siglos antes del nacimiento de Pablo, y a pesar de que esa helenización fuese menos intensa que la que se dio en otros pueblos mediterráneos, sin embargo, es un hecho histórico que las personas más cultas del pueblo judío, sobre todo las de la diáspora, antes ya del siglo I tenían necesidad de

hablar y escribir griego. Y si así ocurría, Pablo, que conocía el griego “*koinh*” y escribía en él, podría usar seguramente los recursos argumentativos, retóricos y estilísticos típicos de la literatura griega de la época. Pero esto es algo que tendremos que probar a lo largo de este escrito. Es una posibilidad, una simple hipótesis de trabajo.

El pueblo judío de la diáspora estuvo siempre más abierto a influencias helenísticas que el hierosolimitano, que resultó siempre más impermeable. Por eso su helenización se produjo comparativamente algo más tarde, sobre todo, a partir de la conquista por Roma y la destrucción del templo en el 70 d.C. Pablo, por sus circunstancias biográficas, será el que con sus tesis aperturistas helenizantes y su peculiar



*Representación idealizada de la ciudad de Tarso.
(Desconocemos el origen de esta representación)*

interpretación cristológica del judaísmo hará triunfar definitivamente un nuevo credo, un cristianismo abierto a los gentiles, que será, al menos en algunos aspectos importantes, más helenizante que judaizante. Su gran influencia, sobre todo en occidente, terminará por hacernos olvidar aquella secta insignificante seguidora directa de las enseñanzas de Jesús el Nazareno, que estuvo liderada por Pedro y Santiago y que no admitía en su seno gentiles sin circuncidar.

Estamos convencidos de que Pablo era consciente de que este aperturismo, del cual él era partidario activo, había empezado antes que él. Pues ya bs judíos de la diáspora habían comenzado por olvidar el hebreo y ahora leían la Torah en griego. Pablo continuó ese aperturismo y esa universalización sin perder por ello aspectos esenciales semíticos. Pero sólo un judío helenizado podía hacer tal cosa. Ahora bien, ¿era él consciente de las consecuencias?

2.2.- Algunos aspectos biográficos reseñables. La formación de Saulo.

Sabemos muy poco de la vida de Pablo de Tarso, pero de todos los autores neotestamentarios este es quizá el que mejor conocemos. A ello nos ayudan sus propias cartas, unas catorce en total¹, así como los *Hechos de los apóstoles*, escritos por el evangelista Lucas, que fue en algunos momentos su compañero².

Nace en Tarso, Cilicia, hacia el año 10, o quizá antes, no se sabe con certeza. Nace en el seno de una familia judía de la tribu de Benjamín pero, sin embargo, es ciudadano romano³, lo cual viene acreditado en diversos pasajes del Nuevo Testamento⁴.

¹.- El canon de la Iglesia reconoce catorce como propias de Pablo, pero la crítica textual más exigente no las considera todas auténticas. Nadie discute por ejemplo la autenticidad de Romanos, Gálatas, las dos a los Corintios, 1ª Tesalonicenses, Filipenses o Filemón, pero sigue discutiéndose la autenticidad de la segunda a los Tesalonicenses, Efesios y Colosenses. Timoteo y Tito seguramente no sean auténticas. Es posible, no obstante, que los capítulos 15 y 16 de Romanos sean un añadido posterior, sobre todo el 16. Si nos fijamos en ese capítulo final Pablo termina con una serie de saludos. ¿Por qué Pablo saluda tan efusivamente a conocidos de Roma si todavía no ha estado allí? ¿De qué les conoce?

².- "... Louk@j 'stin mōnoj met' 'moà..."; "... *Lucas es el único que está conmigo...*". 2 Tm. 4, 11. Esto también se puede confirmar en Col. 4, 14: "... ϕspēzetai @m@j Louk@j @ „atr@j @ ϕgapht@j..."; "... *os saluda Lucas, el médico querido...*". Así como en otros muchos pasajes, Flm. 24, etc.

³.- Es una circunstancia similar a la de Filón de Alejandría: ciudadano romano y de familia judía. A pesar de esa coincidencia y a pesar de que por las fechas podría haber recibido influencias del alejandrino, pues Filón nace en el 70 a.C. y muere en el 40 d.C., Pablo no está en la misma línea de pensamiento que Filón. Es cierto que los dos pretendieron universalizar el judaísmo y aunque Pablo siempre estará más cerca de Filón que de los nacionalistas de Palestina, sin embargo, es, de hecho, anti-filonista. Porque Filón había pretendido integrar la cultura y sabiduría griegas en la cultura judía por un proceso que podríamos llamar de desbordamiento. En cambio, en este aspecto, Pablo, a pesar de su aperturismo, no deja de ser judío y no se deja desbordar por las tendencias helenizantes. Más adelante veremos detalles de esto que decimos.

⁴.- Se pueden citar muchos pasajes en donde Pablo dice ser ciudadano romano. Uno de tantos es Hch. 16, 37: "Θ d• Παάλοj εfh pr@j αὐτοῦj, De...rantej 'm@j dhmos...v ϕkatak...touj, ϕnqrèpouj Rwma...ouj @pèrcontaj, @balan e,,j fulak»n:..." "*Pero Pablo les contestó: 'Después de habernos azotado públicamente sin habernos juzgado, a pesar de ser nosotros ciudadanos romanos, nos echaron a la cárcel...*". Véase también: Hch. 22, 25-28 y 23, 27; Flp. 3, 4-6.

Aunque su vida siempre ha sido motivo de grandes controversias, a nosotros nos interesa en este momento sobre todo el detalle de su formación académica.

Puede ser que recibiese en Tarso, en su infancia, una educación helenístico-romana y, posteriormente, en Jerusalén fuese completada su formación con contenidos ortodoxos en la sinagoga del rabino Gamaliel el Viejo de la secta de los fariseos⁵.



Principales ciudades de la época paulina. Véase en rojo la ciudad de Tarso en Cilicia

Sin negar la hipótesis anterior también es muy posible que Pablo pudiese seguir adquiriendo conocimientos helenizados incluso a los pies de Gamaliel porque, como hemos dicho, la cultura helenística ya lo impregnaba todo y no se puede descartar que hasta el propio judaísmo más ortodoxo hubiese sufrido algunas influencias helenísticas. Porque ya antes, durante y después de Pablo se escribía en griego. La traducción de los Setenta⁶ se había hecho casi tres siglos antes en Alejandría. Poco después de Pablo los Evangelios Sinópticos se escribieron también en griego. Con todo, eso no nos debe encandilar, porque muchos escritos de la cultura cristiana primitiva a pesar de estar en griego contienen elementos conceptuales judaizantes.

⁵.- Los Hechos de los apóstoles nos informan de su especialización en las Escrituras, pero, si suponemos que Pablo sabía griego, es muy posible que lo aprendiese antes de ir a Jerusalén. No podemos probar esta tesis, pero de facto no está en contradicción con lo que leemos en Hch. 22, 3: “Egè e,mi çn%r 'louda<oj, gegennhmsnoj %n Tarsù táj Kilik.aj, çnategrammsnoj d• %n tí pòlei taÚtv, par! toÝj pòdaj Gamali%l pepaideumšnoj kat! çkr..beian toà patròou nòmou, zhlwt%j ØpÈrcwn toà qeoà kaqèj pÈntej Øme<j %ste s»meron: ” = “Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observación de la Ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy”. Véase también Hch. 26, 4 y ss. Ga. 1, 14; Flp. 3, 5.

⁶.- Conocida también como la Biblia Alejandrina. Es la Biblia Hebrea, lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento.

Así pues en Pablo se amalgaman dos culturas, dos tendencias, una más cerrada, judaizante y ortodoxa y otra helenizante con un carácter más aperturista y universalista.

El que fuese influenciado por la secta ortodoxa de los fariseos explica por qué persiguió en su juventud a los cristianos. Su formación farisaica, más un temperamento indudablemente apasionado y muy posiblemente violento, le terminaron por convertir en un guardián de la ortodoxia contra toda desviación del judaísmo, como era en este caso el cristianismo⁷.

Su educación más temprana explica, sin duda, su conocimiento del griego y su forma de escribir. Es muy posible que el griego sea una de sus lenguas maternas⁸. Pablo, como cualquier otro ciudadano de la época, no podía estar al margen de la cultura que le envuelve⁹. Es muy posible que leyese las Escrituras también ya en la versión griega de los Setenta, igual que cualquier otro judío de la diáspora. Y todo el mundo ha de admitir que el vehículo por el que más y mejor se transmite la cultura es indudablemente la lengua¹⁰.

⁷ .- Recuérdese que el Jesús histórico, posiblemente cercano a los zelotas, critica constantemente a los fariseos. Les acusa de atenerse sólo a la letra de la Ley y posiblemente de no distanciarse demasiado del poder opresor romano. Esta circunstancia explicaría también la persecución que Pablo llevó a cabo contra los cristianos que consideraba que tampoco observaban la Ley con suficiente escrupulosidad. Es un hecho probado que Pablo perseguía a los cristianos. Se cuenta incluso que estaba presente en el martirio del cristiano Esteban. V. Hch. 7, 58; 22, 20 y 26, 10.

⁸ .- Prueba de ello es que cuando en los Hechos nos relata Lucas cómo le prenden en Jerusalén, el tribuno le pregunta extrañado cómo es que él sabe griego. Todo ello sin perjuicio de que después se dirija al pueblo judío en arameo. Y decimos en arameo, no en hebreo, como dice el texto, porque éste no se hablaba de forma cotidiana en aquella época: Hch. 21, 37 y ss.: 'Mšllwn te e„sŁgesqai e„j tŁn parembolŁn Đ Paàloj lšgei tŁ ciliŁrcJ, E„, exest.n moi e„peŁn ti prŔj sš; Đ d• efh, @El lhnistˆ ginèskeij; oŁk Łra sŔ e• Đ A„gŁptioj Đ prŔ toŁtwn tŁn 1merŁn Đnastatèsaj kaˆ ˆxagagèn e„j tŁn ərhmōn toŔj tetrakiscil..ouj Łndraj tŁn sikar..wn; e•pen d• Đ Paàloj, 'Egē Łnqrwpōj mšn e„mi 'loudaˆoj, TarseŔj tŁj Kilik..aj, oŁk Łs»mou pŔlewj pol..thj: dšōmai dš sou, ˆp..treyŔn moi lalāsai prŔj tŔn laŔn. ˆpitřsyantōj d• aŁtoà Đ Paàloj ˆstēj ˆpˆ tŁn ĐnabaqmŁn katšseisen tŁ ceirˆ tŁ laŔ: pollŁj d• sigŁj genomšnhj prosefēnhsen tŁ @Ebra•di dialšktJ lšgwn,ˆ = “Cuando iban ya a meterle en el cuartel, Pablo dijo al tribuno: “¿Me permites decirte una palabra?» El le contestó: «Pero, ¿sabes griego? ¿No eres tú entonces el egipcio que estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a los 4.000 terroristas?» Pablo dijo: «Yo soy un judío, de Tarso, ciudadano de una ciudad no oscura de Cilicia. Te ruego que me permitas hablar al pueblo.» Se lo permitió. Pablo, de pie sobre las escaleras, pidió con la mano silencio al pueblo. Y haciéndose un gran silencio, les dirigió la palabra en lengua **hebreá**.”

⁹ .- Flavio Josefo afirma que para los judíos era obligatoria la alfabetización de los niños. V. *Contra Apionem*, II, 204.

¹⁰ .- Aristóteles no conocía la gramática, era imposible, ésta surgió más tarde con los estoicos. Pero éstos pudieron hacer la gramática gracias a las obras de Aristóteles: *Tópicos*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos*, *Retórica*, etc. ¿En qué medida la gramática estoica de esta época pudo haber influido, aunque fuese de una manera difusa, en la enseñanza del griego **koinh**? No sabemos contestar a esta pregunta,

Sus cartas, que curiosamente son los primeros documentos cristianos escritos, antes que los Evangelios como ya hemos dicho, presentan un estilo que nos recuerda el estilo epistolar de Epicuro. Pues son un magnífico procedimiento para fijar en la memoria de sus seguidores aquellos elementos doctrinales que se consideran esenciales. Pero el que nos recuerde a las cartas de Epicuro no nos debe confundir, porque por contra existen muchas diferencias no sólo de estructura y estilo, evidentemente, sino de intención y significado. La mayoría de las veces su estilo es poco cuidado, improvisado otras, y, aunque, como en Epicuro, sus cartas van dirigidas a personas concretas o a comunidades, sin embargo, no son Epístolas en el sentido literario del término pues no tienen un orden sistemático y completo de doctrina. Son cartas ocasionales para resolver problemas ocasionales.

Su griego es el griego de la época, sin demasiadas pretensiones, sencillo, sin aticismos evidentemente. Es el griego de la **“koinh”**.

Pero, por otra parte, si fue formado en la ortodoxia junto al rabino Gamaliel el Viejo eso quiere decir que también sabía hebreo, al menos el suficiente para entender las Escrituras¹¹. Del mismo modo, si vivió en tiempos de Jesús, debía de conocer el arameo, dialecto que se hablaba en aquella época.

Tampoco debía de desconocer el latín porque en las escrituras se relatan conversaciones con sus carceleros en Roma¹².

habría que investigarlo a fondo. He aquí el tema de una tesis doctoral que seguro no está hecha. No obstante, la pregunta tiene su enjundia porque la gramática de los estoicos deja traslucir indudablemente muchas de las apreciaciones contempladas en la Retórica aristotélica.

¹¹ .- De hecho en la visión del desierto la “voz”, supuestamente de Jesús, curiosamente le habla en hebreo. ¿Cómo es eso posible si Jesús hablaba arameo? V. Hch. 26, 14: “pÉntwn te katapesòntwn ¹mîn e„j t³n gÁN ½kousa fwn³n lšgousan prôj me tí @Ebra•di dialšktJ, SaoÝl SaoÚl, t... me dièkeij; sklhrôn soi prôj kšnta lakt...zein.” = “Caímos todos a tierra y yo oí una voz que me decía en lengua hebrea: “Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues? Te es duro dar coces contra el aguijón.” Por cierto este refrán griego muestra una vez más la formación helenística de Pablo.

¹² .- V. Hch. 16, 35-40. “@Hmšraj d• genomšnhj ċpšsteilan of strathgoˆ toÝj ·abdoÚcouj lšgontej, 'Apòluson toÝj ċnqrèpouj ˆke.nouj. ċp»ggeilen d• ð desmofúlax toÝj lògouj prôj tòn Paàlon, òti 'Apšstalkan of strathgoˆ tna ċpoluqÁte: nàn oàn ˆxelqòntej poreÚesqe ˆn e„r»nV. ð d• Paàloj æfh prôj aÙtoÚj, De.rantej ¹m©j dhmos...v ċkatakr...touj, ċnqrèpouj Rwma...ouj ØpÈrcontaj, æbalan e„j fulak»n: kaˆ nàn lÉqrv ¹m©j ˆkbÉllousin; oÙ gÈr, ċll! ˆlqòntej aÙtoˆ ¹m©j ˆxagagštwsan. ċp»ggeilan d• toj strathgoj of ·abdoàcoi t! ·»mata taàta. ˆfob»qhsan d• ċkoÚsantej òti Rwmao...e„sin, kaˆ ˆlqòntej parekÉlesan aÙtoÚj, kaˆ ˆxagagòntej òrètwn ċpelqeˆn ċpò táj pòlewj. ˆxelqòntej d• ċpò táj fulakÁj e„sÁlqon prôj t³n Lud...an, kaˆ „dòntej parekÉlesan toÝj ċdel foÝj kaˆ ˆxÁlqan.” = “Llegado el día, los pretoros

Por supuesto hemos que admitir también que a lo largo de sus escritos se aprecian claras influencias de la filosofía griega y romana, sobre todo del estoicismo o del gnosticismo. Influencias por otra parte nada extrañas porque en esta época tales tendencias filosóficas impregnaban el ambiente cultural de todo el ámbito helenístico-romano.

Lo que no se alcanza a comprender es la conversión súbita que sufre cuando, en torno al año 35 ó 36, camino de Damasco, enceguecido por una intensa luz, cae de su caballo. ¿Qué circunstancias o qué razones objetivas no alucinatorias le hicieron cambiar de ser un celoso



Conversión de San Pablo

perseguidor de los cristianos a ser su ardoroso defensor? ¿De pasar de ser Saulo, judío fariseo perseguidor de los cristianos¹³, a ser Pablo el apóstol de los gentiles? Las hipótesis que se presentan para explicar esta circunstancia son tan variopintas que no vamos ni siquiera a mencionarlas. La mayoría de los estudiosos inciden en explicaciones o bien de carácter psicológico-subjetivo¹⁴ o bien en explicaciones de carácter meramente fideísta, o incluso las dos a la vez. Lo cierto es que desde un punto de vista objetivo sabemos que sólo en una

enviaron a los lictores a decir al carcelero: «Pon en libertad a esos hombres.» El carcelero transmitió estas palabras a Pablo: «Los pretores han enviado a decir que os suelte. Ahora, pues, salid y marchad.» Pero Pablo les contestó: «Después de habernos azotado públicamente sin habernos juzgado, a pesar de ser nosotros ciudadanos romanos, nos echaron a la cárcel; ¿y ahora quieren mandarnos de aquí a escondidas? Eso no; que vengan ellos a sacarnos.» Los lictores transmitieron estas palabras a los pretores. Les entró miedo al oír que eran romanos. Vinieron y les rogaron que saliesen de la ciudad. Al salir de la cárcel se fueron a casa de Lidia, volvieron a ver a los hermanos, los animaron y se marcharon.”

¹³ .- Pablo mismo afirma que él fue perseguidor de los cristianos en Flp. 3, 4-6.

¹⁴ .- Algunos estudiosos presentan a Pablo como un místico, pero otros lo presentan como un enfermo, bien sea aquejado de epilepsia o bien de sífilis (adquirida o heredada) en tercer grado. Lo cierto es que “tenía”, dicho por él mismo, visiones o alucinaciones. Véase por ejemplo 2 Co. 12 1-7 donde dice, seguramente refiriéndose a esa hipotética enfermedad: “kâ tí Øperbolí tîn Øpokalúyewn. diò, t̃na m̃¼ Øpera...rwmai, t̃na d̃oqh moi **skòloy** tí sark., ¥ggeloy Satan©, t̃na me kolaf...zV, t̃na m̃¼ Øpera...rwmai.” = “Y por eso, para que no me engría con la sublimidad de esas revelaciones, fue dado un **aguijón** a mi carne, un ángel de Satanás que me abofetea...” ¿Qué querrá decir con ese “...**skòloy**...” o aguijón? Se refiere, parece, a una enfermedad de la “carne” [tí sark.], pero ¿a cuál? ¿Es esta misma enfermedad la que le produce las alucinaciones?

personalidad como la de él se podían fusionar elementos tan controvertibles por provenir de culturas dispares: el helenismo y el judaísmo. Y sólo en él se pudieron amalgamar esos elementos para dar lugar al nacimiento de una nueva religión que ni siquiera el Jesús histórico hubiese reconocido como propia.

No obstante, redundando en su singular personalidad, lo cierto es que el hecho de la caída del caballo y la visión luminosa le transforman la vida hasta el punto de que funda todo su testimonio y, en definitiva, toda su argumentación religiosa en este hecho. Nosotros creemos que es una actitud a todas luces pretenciosa, sin embargo, sabe presentar el hecho con grandes dosis de humildad. Forma propia posterior de toda argumentación cristiana y, a la postre, eclesiástica.

Esta vivencia espiritual y mística es dominante y avasalladora a la hora de fundamentar su creencia hasta el punto de estar por encima de todo método retórico de persuasión. Por eso no quiere utilizar recursos retóricos para su proselitismo, quiere utilizar esta experiencia como fundamento de su predicación así como de su persuasión. Su fe no es una fe transmitida, no proviene de una tradición heredada, eso condicionará todos sus escritos y sus métodos de persuasión. Estamos seguros que si su fe fuese una fe heredada en algún escrito, en alguna supuesta carta de Jesús por ejemplo, se vería más forzado a utilizar recursos retóricos.



Pablo muere hacia el año 67 después de haber viajado por todo el Mediterráneo, Asia Menor, Siria, Palestina, Grecia, Roma e incluso se dice que llegó a Hispania.

3.- *Obra literaria de Pablo de Tarso: estilo e influencias.*

Evidentemente, como ya hemos dicho, Pablo había adquirido desde su infancia en Taso una cultura helenística nada despreciable, pero es indudable también que ésta fue siendo enriquecida en sus continuados contactos con el mundo greco-romano de los gentiles a los que él predicaba. Y esto se refleja no sólo en su estilo literario, en sus recursos argumentativos, en la ideología que defiende o en su modo de pensar, sino que también se aprecia en los recursos que utiliza con pretensiones persuasivas¹⁵.

Su estilo en absoluto es recargado, florido o ampuloso, sino más bien todo lo contrario, es sobrio y sencillo. La argumentación suele ser rápida y ágil. Este es uno de los motivos por los que ciertas cartas atribuidas a él como Colosenses o Efesios pueden ser en realidad apócrifas, precisamente porque tiene un estilo más literario, recargado y afectado.

No sólo utiliza los recursos rabínicos que ya mencionamos y que aprendió con el fariseo Gamaliel el Viejo, sino que también cita algunos clásicos griegos como Menandro¹⁶, Epiménides¹⁷, Arato¹⁸.

¹⁵ .- Sería interesante determinar el grado de influencia que va teniendo la cultura helenística a lo largo de su vida y ver cómo fue evolucionando la obra de Pablo hacia el helenismo perdiendo peso el fariseísmo ortodoxo. O quizá no hubo evolución, fue un cambio brusco a partir de la caída del caballo. Dilucidar esta evolución de su pensamiento sería propio ya de otro artículo.

¹⁶ .- V. 1 Co. 15, 33.: “ἡ πλάνη σαρκὸς φθορὰ ἐστὶν καὶ ἡ κακία...” = “No os engaños: ‘Las malas compañías corrompen las malas costumbres.’”

Recordemos que Menandro es un comediógrafo griego que aunque no nos hayan llegado sus obras fue casi tan importante como Aristófanes. Su actividad se desarrolla entre el 342 que nace y el 291 que muere.

¹⁷ .- Tt. 1, 12: “ἓν ἐκ τῶν προφητῶν λέγει, ὅτι οἱ κρητικοὶ πάντοτε ψεύονται καὶ ἀνέμωδες τὰς κοιλίας...” = “Uno de ellos, profeta suyo, dijo: ‘los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos.’”

¹⁸ .- Un poeta cilicio del siglo III a.C. V. Hch. 17, 28: “ἐν οἷς ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν...” = “Pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vuestros poetas”.

Y se aprecia con claridad la influencia de la filosofía platónico-estoica que impregnaba la cultura y filosofía popular de todo el mundo helenizado de aquella época. La concepción de un alma separada del cuerpo es propia de la filosofía helénica que se puede rastrear ya desde los pitagóricos o incluso órficos hasta los estoicos pasando por todos los platónicos¹⁹.



*Pablo de Tarso escribiendo sus cartas. Obra del siglo XVII
Museo de Bellas Artes, Houston*

Doctrina, por cierto, que sin ser

contradictoria con la doctrina bíblica de la resurrección de los cuerpos, sin embargo, no podemos decir que encaje a la perfección con ella. Pues mientras para los griegos en general, y principalmente para los platónicos, se espera una inmortalidad del alma, que se ha liberado finalmente de su cuerpo, el judío sólo considera la inmortalidad como la restauración íntegra del hombre, es decir, como la restauración del cuerpo por el Espíritu. Porque el Espíritu es el principio divino que Dios había retirado del hombre a consecuencia del pecado original y para los cristianos, se lo devuelve por la unión a Cristo resucitado. De este modo el cuerpo natural se hace incorruptible y, por lo tanto, inmortal²⁰.

¹⁹ .- 2 Co. 5, 6-8: “Qarroàntej oàn pEntote ka^ e„dòtej Óti ™ndhmoàntej ™n tù sèmati ™kdhmoàmen Φρὸ τοῦ kur.ou, di! p..stewj g!r peripatoàmen oũ di! eʒdouj qarroàmen d• ka^ eũdokoàmen m©llon ™kdhmÁsai ™k toà sèmatoj ka^ ™ndhmÁsai prŏj tŏn kÚrion.” = “Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor.”

²⁰ .- Véase *Biblia de Jerusalén*, p. 1650, n. 15, 44. Se puede confirmar esta tesis también en Rom. 8, 11: “e„ d• tŏ pneàma toà ™ge..rantoj tŏn 'lhsoàn ™k nekrîn o„ke< ™n Øm<n, Ð ™ge..raj [tŏn] Cristŏn ™k nekrîn zJopoi»sei ka^ t! qnht! sèmata Ømîn di! toà ™noikoàntoj aũtoà pneÚmatoj ™n Øm<n.” = “Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros.”

De los estoicos también recoge la idea de “**Plērwma**” o Plenitud de la divinidad²¹, así como muchas de las propuestas morales como veremos en otro lugar. También utiliza la idea de destino pero por delante de ella pone la idea de pecado y de culpabilidad.

Utiliza, como ya dijimos, el recurso epistolar, un recurso que usaban ya otras escuelas filosóficas de la época como la escuela epicúrea sobre todo. Es significativo que prefiriese el recurso epistolar antes de recurrir a alguna forma literaria similar a los evangelios que nacieron poco más tarde y que es una forma de expresión menos griega que las cartas, que están presentes en la literatura helénica ya desde Platón.

En definitiva, Pablo es un teólogo judío-cristiano helenizante. No podemos decir que los elementos helenísticos estén en el centro de su doctrina teológica, como veremos, pero sí que es cierto que esos elementos le proporcionan en muchos casos los medios tanto para la fundamentación de su doctrina teológica como para la argumentación retórica de su defensa.

²¹ .- V. Rom. 11, 12: “*pōsJ mōllon tō plērwma aūtîn.*” = “Qué no será su plenitud”. También en Col. 2, 9: “*Óti ἡn aūtὸ katoikē pōn tō plērwma tāj qeōthtoj swmatikîj...*” = “*Porque en él reside toda la Plenitud de la divinidad corporalmente...*”. Véase también Ef. 1, 10; 1, 23; 3, 19, etc.



Principales filósofos y pensadores influyentes en el siglo I.

Mapa extraído de la página web que el autor ha realizado para el Dpto. de filosofía del I.E.S. Valle de Aller:

<http://web.educastur.princast.es/ies/moreda/depart/filosofia/index.htm>

Para acceder a los mapas históricos de la filosofía pínchese en la pestaña “línea del tiempo”, “filosofía antigua”.

4.- La Epístola a los Romanos: análisis retórico y argumentativo

La carta fue escrita, posiblemente en el invierno del 57-58, desde Corinto a la comunidad de Roma que todavía no había conocido. Fue una carta escrita al dictado cuyo amanuense se llamaba Tercio²². No fue, por tanto, una de sus primeras cartas. Las primeras datan del año 51 ó 52. Las dos a los Tesalonicenses quizá fuesen las primeras en ser escritas.

²².- Rom. 16, 22: “Ἐσπῆζομαι ὁμοῖ ἡγὲ Τῆρτιοῦ θ̅ ἡγὲ γρ̅ῃαῖ τῷ ἡπιστολῶν τῷ κυρ̅. J.” = “Os saludo en el Señor yo, Tercio, que he escrito esta carta”.

El canon de la Iglesia Católica no ordenó las cartas de forma cronológica, sino seguramente por extensión y como Romanos es la más extensa es por lo que figura en primer lugar. ¿Qué estructura tiene esta carta?

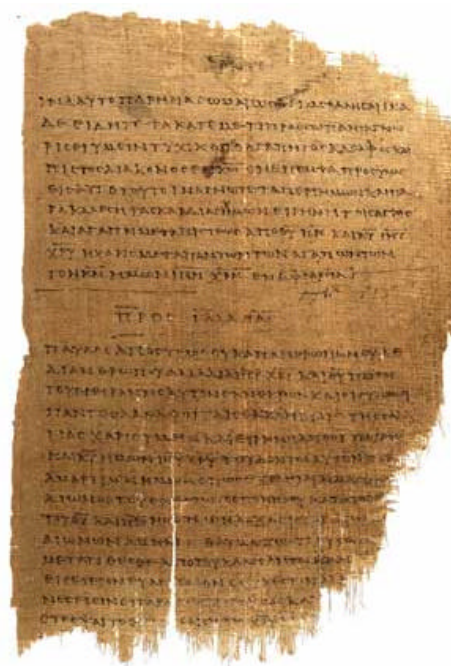
4.1.- Estructura de la carta.

La Epístola a los Romanos tiene la siguiente estructura:

1. *Por lo que se refiere al encabezamiento* y al final de la carta tiene una disposición estructural similar pero no igual a la forma epistolar propia de la época. En concreto el encabezamiento, el más solemne de todas las epístolas paulinas, difiere de la formulación típica griega, se atiene más a una formulación claramente orientalizante.

El encabezamiento al estilo griego que consta de un remitente, un destinatario y una salutación, gira en torno al “**ca...rein**”, que significa no solamente lo que nosotros podemos entender por un saludo simple y llano, sino que denota también, y sobre todo, alegría. De hecho podría traducirse por “*salud y alegría*”. El verbo “**caírw**” significa: “*alegrarse*”, “*tener el gusto por*”, “*deleitarse*”, “*complacerse en*”. Y esta forma de salutación griega consta generalmente de una sola frase²³.

En cambio, el formulismo oriental judío gira en torno al “*shalóm*” (paz). Por eso esta carta comienza con un saludo (1, 1-17), una presentación en la que Pablo hace constar su función, su oficio o su condición. Pablo dice ser siervo y apóstol. Los destinatarios son, en este caso, tratados como una comunidad cristiana.



La copia más antigua de una de las cartas de S. Pablo conocida como “Papiro 46”. Parece ser que se encuentra ahora en la Universidad de Michigan

²³ .- Véase por ejemplo la *Carta a Meneceo* de Epicuro: “‘Ep...kouroj Menoike^c ca...rein.” = “*Epicuro a Meneceo, salud*”

Y para finalizar esa presentación añade los deseos de salud, una acción de gracias y, al final de ésta, enuncia claramente cuál es la tesis central.

2. **Tesis central:** en ella anuncia el apóstol la fuerza salvífica del Evangelio por la fe en Cristo tanto para los judíos, es curioso, primero para ellos y después para los gentiles, como para los griegos²⁴. Esta es la novedad.

3. **Después viene el cuerpo**

de la carta (1, 18-11, 35) que tiene, como otras cartas de Pablo, una parte doctrinal, en donde se expone el dogma cristiano que viene generalmente en indicativo, y otra parte

parenético-moral, en donde se exponen las exigencias morales a las que se debe todo cristiano. Al ser exigencias prima el modo imperativo.

Estructura de la Epístola a los Romanos

1. Prólogo: acción de gracias y súplica
2. Tema de la epístola
3. Cuerpo de la carta
 - 3.1.1. Parte primera: dogmática
 - 3.1.1.1.1. La justicia por la fe
 - 3.1.1.1.2. Vitalidad de la justicia cristiana
 - 3.1.1.1.3. Participación de los judíos en el evangelio
 - 3.1.2. Parte segunda: exhortación moral
 - 3.1.2.1.1. Justicia y caridad social
 - 3.1.2.1.2. Deberes mutuos sobre los fuertes y los débiles
4. Epílogo

3.1. La **parte dogmática** podemos dividirla, a su vez, en cuatro apartados:

3.1.1. Una primera justificación por la fe en Cristo tanto para los judíos como para los gentiles (1, 18-3, 20).

3.1.2. La manera o modo en que se puede llevar a cabo esa justificación por la fe (2, 21-4, 25).

²⁴.- Rom. 1, 16-17: “Οὐ γὰρ ἡμῶν πασὶν νόμοις τὸ εὐαγγέλιον, δυνάμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν ἐν ἡμῶν σωθῆναι πάντες τὸ πιστεύοντες, ἰουδαῖοι τε καὶ Ἕλληνι: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ φανερὰ γίνεται ἡμῶν πρὸς πάντας, καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀποκαλύπτεται ἡμῶν πρὸς πάντας, καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀποκαλύπτεται ἡμῶν πρὸς πάντας.” = “Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: El justo vivirá por la fe.”

- 3.1.3. Los frutos de la justificación (reconciliación con Dios, la unión con Cristo, la liberación de la Ley mosaica, etc.) (5,1-8, 39).
- 3.1.4. El problema de la incredulidad de los judíos y el cumplimiento de las promesas (9, 1-11, 36).
- 3.2. **Parte moral** (12, 1-15, 13) que reúne una serie de exhortaciones sobre la caridad, la humildad, la obediencia, etc.
- 4. Al final se cierra la carta con **un epílogo** (15, 14-16, 27) en el que da una razón última de su carta.

4.2.- Contextualización de la carta. Cristianismo e ideología: La dialéctica Pablo-Santiago; Roma-Jerusalén.

Partimos de las hipótesis siguientes:

- ? **Primera**, que los recursos retóricos muy a menudo, por no decir siempre, se ponen al servicio de una ideología o de una creencia y que en el caso de Pablo de Tarso no es diferente²⁵. Por esta razón nos interesa conocer su ideología y sus creencias. Si, como decía Croce, “*pensar es [siempre] pensar contra alguien*”, nos sería muy conveniente saber cuál es la ideología de Pablo y “contra” quién piensa para saber de qué quiere persuadir al destinatario de la carta. Volveremos sobre esto más adelante.
- ? **Segunda**, que la ideología reflejada en la Epístola a los Romanos, igual que la de las otras cartas de Pablo, no puede ser la misma que la que dejan traslucir los supuestos

²⁵ .- El creyente, y precisamente porque es creyente y no científico, para persuadir de la verosimilitud de su creencia hace uso de los recursos retóricos y argumentativos, no de los recursos demostrativos. Partimos, evidentemente, de la distinción de Perelman entre “*demostración*” y “*argumentación*”. Es evidente que los asuntos de creencia, los que tienen un carácter probable, verosímil o plausible, los asuntos que no se pueden cuantificar o medir con objetividad, lo que Galileo o Descartes (al que con tanto amor francófono mira Perelman) llamaban “*cualidades secundarias*”, no están sujetos a demostración. Porque “*es tan absurdo –dice Aristóteles– esperar del matemático argumentos simplemente persuasivos, como exigir del orador (léase creyente) demostraciones verdaderamente tales*”. Con eso está dicho todo. Por cierto, después de lo dicho, no sabemos qué ve Perelman en Descartes que no esté ya en Aristóteles.

dichos originales de Jesús de Nazaret, ni la de sus discípulos directos, sobre todo Pedro y su hermano Santiago²⁶.

²⁶ .- Es un hecho biográfico probado que el Jesús histórico tenía hermanos de sangre. Esto, evidentemente, no lo admiten los exegetas de la Iglesia Católica y en su defensa presentan diversas tesis, la mayoría insostenibles filológicamente a la vez que improbables antropológicamente. La más seria es la que mantiene que el término “*hermanos*” [¶del fo^] no se usaba sólo con el sentido de “*hermano de sangre*”, sino que ya se podía usar en aquella época con el sentido de “*hermano cofrade*”. Eso es cierto. Tienen razón, pero no en este caso, sobre todo porque existen textos en los que se menciona que Jesús tuvo hermanos y también hermanas [¶del fa^]. De modo que aunque diésemos crédito a la exégesis católica no se podría interpretar el término en femenino como “*hermanas cofrades*”, porque en aquella época dicho término no tenía tal sentido, sobre todo porque no existían dichas cofrades.

Como prueba de esto véase Mc. 3, 31-35 (texto sacado de la edición de Bober-O'Callaghan): “Ka^h ɛrcontai ¹ m»thr aũtoà ka^h of ɕdel fo^h aũtoà ka^h ɛxw st»kontej ɕpšsteilan prōj aũtōn kaloàntej aũtōn. ka^h ʔkɛqhto per^h aũtōn ôcloj, ka^h lšgousin aũtù, 'lɔy¹ ¹ m»thr sou ka^h of ɕdel fo^h sou ka^h af ɕdel fa^h sou ɛxw zhtoàs...n se. ka^h ɕpokriqej aũtoːj lšgei, T...j ʔstin ¹ m»thr mou ka^h of ɕdel fo^h [mou]; ka^h periblej ɛmenoj toýj per^h aũtōn kúkIj kaqhmsnouj lšgei, "Ide ¹ m»thr mou ka^h of ɕdel fo^h mou. ôj [gːr] ʔn poi»sv tō qšlhma toà qeoà, oátoj ɕdel fòj mou ka^h ɕdel f¼ ka^h m»thr ʔst.n.” = “Y vienen su madre y sus **hermanos**, y quedándose fuera le mandaron recado llamándole. Y estaba sentada en torno de él la turba, y le dicen: Mira que tu madre y tus **hermanos y hermanas** están fuera y te buscan. Y respondiendo, les dijo: ¿Quién es mi madre y mis **hermanos**? Y dirigiendo en torno su mirada a los que alrededor de él estaban sentados en círculo, dijo: Ahí tenéis a mi madre y mis hermanos. Pues el que hiciere la voluntad de Dios, este es mi hermano y mi **hermana** y mi madre.”

Además, tenemos también el testimonio del historiador Flavio Josefo: “Anás... convocó a los jueces del Sanedrín y trajo ante ellos al hermano de Jesús llamado Cristo (su nombre era Santiago) y algunos otros. Los acusó de haber violado la Ley y los entregó para que los lapidaran.” (Ant. XX 9,1). Es posible que un miembro de la comunidad llame a otro “hermano” en el sentido de “cofrade”, pero no tiene ningún sentido que Flavio Josefo llame a Santiago “hermano” para significar que es “hermano cofrade” de Jesús.

El hecho de que Jesús tuviese hermanos consanguíneos prueba, contra la cristología paulina de Romanos, que Jesús no es hijo de Dios ni la encarnación del “Lógos”, sino hijo de hombre y mujer. Pablo emplea 17 veces la palabra “**ἀδελφόν**” en la carta a los Romanos. En ningún caso la emplea en el sentido de “*hermano de sangre*”. A pesar de todo, no es este un hecho baladí para sus pretensiones teológicas. Parece que se le escapa esa palabra en Gal. 1, 19. Es esta la única vez que Pablo menciona a Santiago como el hermano de Jesús, como el personaje más importante de la llamada Iglesia de Jerusalén y contra el que tendrá que enfrentarse duramente porque éste, como judío ortodoxo que era, lo mismo que Jesús, no iba a admitir las prácticas excesivamente aperturistas que pretendía Pablo para los gentiles. En concreto la no circuncisión. Santiago era un estricto observante de la Torah.



San Pedro y San Pablo de El Greco



San Pedro y San Pablo de Miguel de Ribera

? **Tercera**, que el paso de una ideología (la de Santiago) a otra (la de Pablo) es tan imperceptible como importante de destacar. Indudablemente ese paso lo da Pablo. Razón por la que muchos estudiosos dicen de él que es el verdadero “inventor” del cristianismo. Porque él fue quien, debido a su formación helenística, pudo hacer del cristianismo una religión adaptable a la cultura del Imperio. Y que, de no haber sido así, el cristianismo hubiese sido una secta más del judaísmo que hubiese desaparecido con la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70. De hecho eso fue lo que ocurrió con la llamada “Iglesia de Jerusalén”, es decir, con los directos seguidores de Jesús y de Santiago, que evidentemente no eran cristianos en el sentido paulino del término, eran, sobre todo, judíos. Y no dejaron de serlo porque siguieron observando la Ley. Es por esa razón fundamental por la que podemos decir que Jesús más que cristiano era judío. De Pablo no podemos decir lo mismo.

Se podría decir que la retórica implica necesariamente la libertad de expresión. Por eso es esta un arte o una disciplina que nace con la democracia en Grecia. Pero cuando no existe libertad, cuando eres perseguido como lo fueron los cristianos primitivos, aparecen otros recursos más criptográficos que retóricos. Uno de ellos es el símbolo del pez. ¿Qué tiene que ver el pez con los cristianos? Algo nada retórico aunque pudiera ser proselitista. Cuando se hace esa pregunta a un cristiano generalmente contesta que será por lo del milagro de los peces. Nada de eso. Es más bien un acrónimo. Porque en griego la palabra pez se dice: **ἰχθύς**. Y sus letras pueden considerarse como las iniciales de las siguientes palabras:

ἰ = **I**esús

χ = **C**risto (el cristo, el ungido)

θ = **D**ios

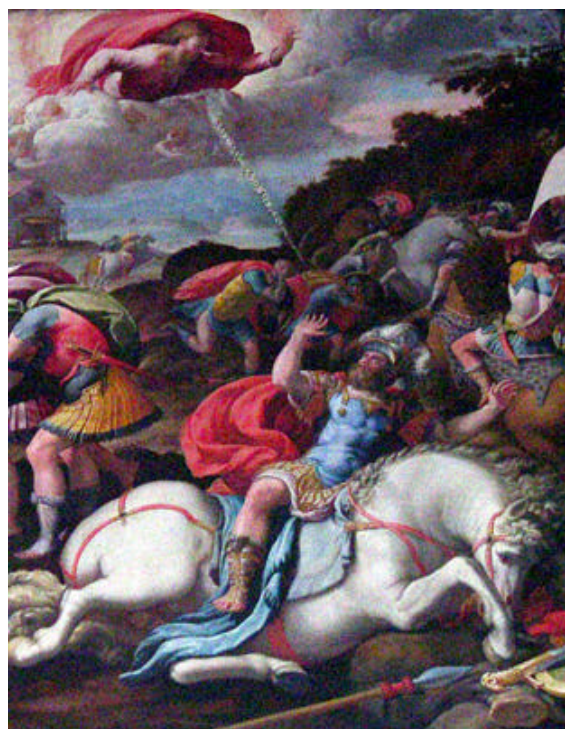
ύ = **H**ijo

ς = **S**alvador



El símbolo y el acrónimo del pez aparece en las catacumbas pero implican ya la teología paulina

? **Cuarta**, la batalla ideológica inevitable se produce entre estas dos maneras de entender a Jesús: por una parte la de sus seguidores judíos hierosolimitanos, Pedro y Santiago, como hemos dicho, según la cual Jesús era el Mesías, el “enviado” de Dios, un hombre descendiente de David. Y, por otra, estaría la nueva cristología paulina, que hace de Jesús, no un judío con pretensiones políticas revolucionarias frente al poder opresor de los romanos y de ciertas clases sociales judías



La conversión de San Pablo de Pedro Rubiales

consentidoras de la dominación, sino el Hijo de Dios enviado sobre la tierra para la salvación, no ya del pueblo elegido, sino de la humanidad²⁷. Es decir, con Pablo el Jesús histórico dejó de ser lo que fue, un judío, para empezar a ser lo que llegó a ser

²⁷ .- Los Evangelios, en cualquier caso, tampoco fueron escritos para la comunidad judía-cristiana hierosolimitana, sino para la comunidad cristiana de Roma. Sobre todo porque fueron escritos casi con toda seguridad después de la destrucción de Jerusalén. De hecho los únicos textos que fueron escritos antes de la destrucción de Jerusalén fueron las cartas de Pablo.

para los cristianos posteriores, el Hijo de Dios²⁸. De hecho esta batalla ideológica que mencionamos se muestra a las claras en el capítulo 14 de la Carta a los Romanos cuando contraponen fuertes y débiles²⁹, pero sobre todo en el 15 donde diferencia entre circuncisos y no circuncisos³⁰. Pablo, aunque se dirija a una comunidad que no había fundado él y que además nunca ha visitado, sin embargo, tenía noticia de ellos. Sabía que el cristianismo había llegado a Roma muy pronto. Quizá porque judíos procedentes de Palestina habían llegado a Roma. Sabemos por la historia que Claudio en torno al año 49 (recordemos que esta carta está escrita unos ocho o nueve años más tarde) expulsó a todos los judíos de Roma³¹, que ya sería una comunidad numerosa. Algunos cálculos basados en el número de sinagogas y otros indicios mantienen que serían unos cincuenta mil. Roma tendría por aquella época en torno a un millón de habitantes. Lo que no sabemos es por qué se promulga ese decreto. Pero fuese por lo que fuese es muy posible que quedasen en Roma sólo los cristianos gentiles, los no circuncidados, los de origen pagano. Pero parece ser que a partir del 54 ese decreto se empezó a aplicar con menor rigor y muchos de los judíos expulsados volvieron, de modo que en el tiempo en que Pablo escribe la carta la fuerza entre los cristianos circuncisos y los no circuncisos estaba más o menos equilibrada. Tal es así que Pablo parece dirigir su carta, sobre todo, a los cristianos paganos³² para que acojan a los judíos que al regresar se encuentran una comunidad cristiana ligeramente diferente en cuanto que ya no priman las tradiciones judías en absoluto, sobre todo porque los judíos habían decrecido notablemente.

²⁸.- Dios ha enviado a su propio Hijo, se dice en Rom. 8, 3: “Ð qeõj tñ ~autoà ufñ pšmyaj...”

²⁹.- Rom. 14, 1: “Tñ d• ¢sqenoànta tı p...stei proslamb£nesqe, m¼ e„j diakr...seij dialogismñn.” = “Acoged bien al que es débil en la fe, sin discutir opiniones.”

³⁰.- Rom. 15, 7-10: “Diõ proslamb£nesqe ¢ll»louj, kaqëj ka^ Ð Cristõj prose l£beto Øm©j, e„j dõxan toà qeoà. lšgw gıř Cristõn di£konon gegenÁsqai peritomÁj Øp•r ¢lhqe.aj qeoà, e„j tõ bebaiısai tıj ¢paggel...aj tñ patšrwn, tı d• æqnh Øp•r ¢lšouj dox£sai tñ qeòn: kaqëj gšgraptai, Diı toàto ¢xomolog»soma... soi ¢qnesin, ka^ tũ ñnomat... sou ya lı.” = “Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios. Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles glorificasen a Dios por su misericordia, como dice la Escritura: Por eso te bendeciré entre los gentiles y ensalzaré tu nombre.”

³¹.- También se menciona en Hch. 18, 2.

³².- Véase nota anterior.

Es curioso pero la carta a los Romanos, al igual que las otras cartas paulinas, no habla del Jesús histórico, sino que habla teológicamente de Jesucristo y, además, en un sentido cósmico, como si Pablo estuviese ya contaminado, si no de gnosticismo, si, al menos, de estoicismo. Por ejemplo, si la crucifixión en los Evangelios es vista como un acontecimiento histórico, sin embargo, en la Carta a los Romanos es vista desde una óptica teológica y cósmica y con una clara proyección soteriológica³³. La principal razón es que el texto ya no va dirigido a un público palestino. El público romano ya no podía compartir con los seguidores directos de Jesús la honda vivencia de la esperanza mesiánica judía tradicional. Ni puede participar de la idea de ser un pueblo elegido. Es el evangelio de los incircuncisos. En definitiva, ya no es un evangelio para los judíos, sino para los gentiles. Es a estos a los que tiene que persuadir con esta carta. Y a estos gentiles Jesús es presentado como un **“Swth̄r”**³⁴ que es sacrificado para salvar a toda la humanidad, no como un mártir o un Mesías de los judíos.

Ahora el bautismo por ejemplo ya no es un mero símbolo moral, sino que es una **“metánoia”** metafísica o espiritual, algo incomprensible para cualquier judío. El Jesucristo paulino es un místico, cuya crucifixión se entiende como una expiación de todos nuestros pecados. En cambio, para los judíos que conocieron al Jesús histórico su crucifixión fue interpretada como un fracaso. Curiosamente después de Pablo el fracaso mesiánico empieza a verse como un aparente fracaso porque se espera una segunda venida gloriosa. Jesús a partir de Pablo ya no es visto como un judío inmerso en una

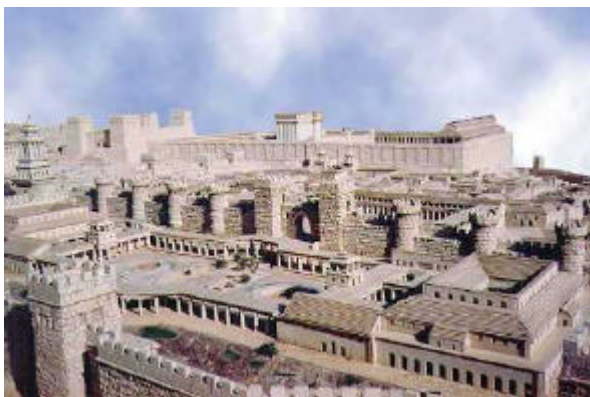
³³ .- En realidad el mismo Pablo, no en la carta a los Romanos pero sí en Gálatas o 2 Corintios, habla de *“otro Jesús”* [ἄλλου Ἰησοῦ] (2 Cor. 11, 4) y de *“otro evangelio”* [ἕτερον εὐαγγέλιον] Gal. 1, 6-8. Está bien claro que su evangelio no coincide con el de Santiago o Pedro. ***He aquí la otra ideología “contra la que piensa” Pablo y que andábamos buscando.*** Por el contrario, han de ser anatematizadas [ἁναθεματίζω] todas aquellas interpretaciones que intenten cambiar de sentido o pervertir [μεταστρέφω] el evangelio que no sea el declarado por el mismo Pablo. ¿Y por qué? Porque él posee la revelación directa: *“Ὅτι θεοῦ ἐκ παλαιῶν, ἐκ σκοτεινῶν, ὅς ἐστιν ἀφανὴς τῶν ταῦν καρδιῶν, ἡμῖν προφανεσθῆναι τῶν ἡμετέρων τῶν δόξαν τοῦ θεοῦ τῶν προσώπων τοῦ Χριστοῦ.”* = *“Pues el mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo.”* [2 Cor. 4, 6]. Aquí no hay más métodos argumentativos ni retóricos ni historias que la propia “revelación” que supuestamente hizo Dios directamente a Pablo cuando, quién sabe si por una insolación, le derribó de su caballo, tuvo alucinaciones auditivas y le dejó ciego unos días. Ese es el recurso nada retórico que Pablo va a utilizar como “argumento” de convicción. En ese acontecimiento va a asentar su fuerza persuasiva como veremos.

³⁴ .- En Romanos no emplea nunca este título para Jesús, pero sí lo hace en otras cartas auténticas como en Filipenses 3, 20: *“ἡμῖν ἡ πόλις τοῦ οὐρανοῦ ἐστὶν ἡμετέρα, ὅθεν καὶ ὑμεῖς ὡς ἑσθλὰ ἐκτελεῖτε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,”* = *“Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo.”* Las mayúsculas de “Salvador” y de “Señor” no son mías, las mantengo por tradición a pesar de que evidentemente no aparecen en el texto griego.

crisis política y moral, sino que se le saca fuera de su tiempo histórico y se le sitúa en un devenir cósmico y atemporal, más en la línea del gnosticismo que, como sabemos, empieza a extenderse y popularizarse en esta época. Ahora ya no son los romanos en connivencia con los aliados judíos los causantes de la muerte de Jesús, sino ciertos poderes demoníacos cósmicos que controlan el destino de los humanos para una posterior mayor gloria de Dios. Jesús ya no es “*el hijo del hombre*” (reminiscencia ideológica judaizante), como en los Evangelios, sino el “*hijo de Dios*” desde la eternidad que se hace hombre para salvar a la humanidad a pesar de las potencias astrales malignas. Jesús ya no es el Mesías que vino a salvar al pueblo de Israel de la opresión de otros pueblos sobre todo. Pablo alude no a una salvación para un pueblo elegido, un nuevo reino político, sino a una salvación psicológica e interior destinada a las masas gentiles del Imperio Romano que sufrían una existencia alienada. Para reflejar esta visión se sirvió de su amplia cultura helenística, sabiendo unir a la perfección la idea del Mesías judío con la tradición soteriológica de la cultura helenística que también estaba muy extendida. Ahora el Mesías salvará a toda la humanidad, por eso el Mesías ya no será sólo el Mesías, sino el “*Lógos*”. Pablo predica una religión mística mediante la cual los hombres podían hacerse inmortales. Y eso va claramente contra los preceptos judíos³⁵.

³⁵.- Véase por ejemplo Hch. 18, 24-28.

Sin embargo, el “**Swth̃r**” paulino, al menos entre los gentiles, terminará por desplazar al Mesías judío, cosa que no hubiese ocurrido de no haber acontecido la destrucción de Jerusalén en el año 70, que hizo que la comunidad cristiano-judía regentada al principio por Pedro y Santiago terminase desapareciendo³⁶, no así las comunidades paulinas.



Jerusalén en el Siglo I d.C. (Maqueta - En primer plano el palacio de Herodes - Al fondo y al centro, el Templo - Al fondo y a la izquierda, la Fortaleza Antonia)

El mundo material para Pablo es malo, y no lo salvará el Mesías, sino que sólo puede salvarse desde el Espíritu, no por la carne. El pecado

Desde luego no fueron los recursos retóricos los que hicieron que se extendiese el cristianismo, sino, sobre todo dos acontecimientos históricos importantes: la destrucción de Jerusalén y mucho más tarde la declaración del cristianismo religión oficial. De no haber sido por esto el cristianismo paulino hubiese sido una secta religiosa más sin importancia

está en la carne. Pablo “piensa contra” la carne. En cambio, la urgencia para el Nazareno no era la dichosa “carne” [**sárx**], sino los oprimidos y los desposeídos. A partir de ahora, con Pablo, la carne se convierte en la charnela sobre la que girará la moral. Con Pablo se fue al traste en muy poco tiempo la ideología revolucionaria del Nazareno, si es que la hubo, en favor de una moral preocupada por la “carne”, principalmente la sexualidad (que en absoluto le había preocupado de Jesús) y por la obediencia a la autoridad, que Pablo, como sabemos, preconiza y defiende.

Pablo se mantiene dentro de un pesimismo antropológico porque sigue preso de un dualismo³⁷ propio del helenístico, el dualismo cuerpo-alma que ahora es transformado en el de carne-espíritu³⁸. La carne, como en el gnosticismo posterior, ontológicamente incluye todo lo degradado y todo lo material. Por eso la carne es el sumidero del

³⁶ .- Los únicos que permanecieron fueron los ebionitas como seguidores de aquella comunidad originaria.

³⁷ .- En contraste con ese dualismo típico del helenismo habría que resaltar el materialismo radical de la ideología del Nazareno. Jesús, como judío que era, resaltaba el valor de la vida física. En Jesús el más allá y el más acá no estaban tan ontológicamente escindidos.

³⁸ .- V. Rom. 8, 5-6: “**of g̃r kat̃ | s̃erka** òntej t̃ | t̃Áj sarkōj fronoàsin, of d̃• kat̃ | **pneàma** t̃ | toà pneûmatoj.” = “Efectivamente, los que viven según la **carne**, desean lo carnal; más los que viven según el **espíritu**, lo espiritual.”

pecado³⁹. Sólo el mundo interior espiritual o “neumático” puede conducirnos a la salvación. Si queremos salvarnos debemos liberarnos de alguna manera del cuerpo⁴⁰, la “**sárx**” ha sometido al “**swma**” a un “*cuerpo de muerte*” [sèmatoj toà qan£tou]⁴¹. Sin Cristo, para Pablo, el cuerpo está muerto, él es la única posibilidad de liberarlo de la muerte y del pecado. Pablo añade a la visión gnóstica de degradación de la materia la corrupción del hombre por el dominio de la “**sárx**”. El dualismo no es como para el helenismo en general: “**swma-pneuma**”, sino “**sárx-pneuma**”. Su visión soteriológica del hombre se juega en el ámbito de esta oposición. Porque es en la “**sárx**” donde se esconden los poderes satánicos y por eso la “*flaqueza de la carne*”⁴², que queda reflejada sobre todo en los apetitos y más en concreto en las inclinaciones lujuriosas, es el escenario de un drama cósmico de poderes invisibles que luchan en nuestro cuerpo.

Con todo, esta metafísica helenístico-judía nos conduce paradójicamente a una moral conformista muy diferente de la del Jesús histórico. La comunidad cristiana es una comunidad de amor, una “**koinwnía**”, una “común unión” (comunió) en el “cuerpo místico” de Cristo, que hace “iguales” a todos los hombres en cuanto miembros de ese cuerpo.

³⁹ .- Gal. 5, 19-24: “faner| dš ¯stin t| ærga tÁj sarkòj, ¯tin£ ¯stin porne..a, ¯kqars..a, ¯sšlgeia, e„dwlolatr..a, farmake..a, æcqrαι, ærij, zÁloj, qumo.., ¯riqe..ai, dicostas.ai, afršsei, fqònoi, mšqai, kîmoi, ka^ t| ômoia toútoij, š prolšgw øm«n kaqěj proe«pon ôti of t| toiaàta pr£ssontej basile..an qeoà oũ klhronom»sousin. @O d• karpòj toà pneúmatòj ¯stin ¯g£ph, car£, e„r»nh, makroqum..a, crhstòthj, ¯gaqwsúnh, p..stij, praàthj, ¯gkr£teia: kat| tîn toioútnw oũk æstin nômoj. of d• toà Cristoà [l̥hsoà] t¾n s£rka ¯staúrwsan sŷn to«j paq»masin ka^ ta«j ¯piqum..aij.” = “Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias.”

No obstante, hay que hacer la observación de que la teología paulina todavía no ha absorbido completamente la dicotomía helenística “**swma- yuch**”. De hecho, el concepto de “**yuch**” tiene escasa importancia en los escritos neotestamentarios en general y paulinos en particular. Sería interesante estudiar este aspecto pero evidentemente queda fuera del ámbito de este trabajo.

⁴⁰ .- Véase: Rom. 7, 24-25: “t..j me ·úsetai ¯k toà sèmatoj toà qan£tou toútou; c£rij d• tù qeù di| 'l̥hsoà Cristoà toà kur..ou ¯mîn. ¥ra oân aùtòj ¯gë tù m•n no• douleúw nômJ qeoà, tí d• sark^ nômJ |mart..aj.” = “¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirve a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado.” Véase también: Rom. 12, 1-2; Rom. 8, 10-13; Rom. 6, 6 y Rom. 6, 12-13.

⁴¹ .- Véase nota anterior.

⁴² .- Rom. 6, 19: “t¾n ¯sqšneian tÁj sarkòj”

Sin embargo, esa comunidad es puramente espiritual, mística, por lo tanto no preconiza una igualdad revolucionaria que sirva como reivindicación para los parias de la tierra. Al contrario, Pablo proclamará la obediencia a las autoridades⁴³. Es evidente que Pablo no es como el Jesús histórico. No luchó contra las injusticias sociales aunque era consciente de ellas porque llega a la conclusión de que sólo los que no hacen el bien deben tener miedo a las autoridades. El desprecio de la carne y del mundo le lleva a la obediencia más absoluta de las autoridades políticas. El sufrimiento de este mundo no es en realidad para Pablo una desgracia, sino una magnífica oportunidad para ser premiado en el otro. Jesús anunció una inminente venida del Reino de Dios en la tierra, en la tierra de Israel por supuesto. Ahora con Pablo esa idea se esfuma. Pablo, asume la “pax romana”, por tanto, el reino ahora es el reino del espíritu. Con ello Pablo escapó de la ideología nacionalista mesiánica judeocristiana, que era una ideología menos espiritualista ya que asumía un nuevo “Rex Iudeorum” para Israel no dominado por nadie, solo por Dios. Pablo asumió, en cambio, una soteriología espiritualista e interiorizante que integra aspectos de la ontología y de la ética helenística así como de las religiones místicas imperantes en la época. La aportación de Pablo fue realmente la legitimación ideológica de una nueva religión válida para unos cuantos siglos.

⁴³ .- Rom. 13, 1-7: “Pōsa yuc̃ ʔxous...aij ʔperecōʔsaij ʔpotass̃sqw. oū gʻr æstin ʔxous...a e,, m̃ ʔpō qeoà, af d• oāsai ʔpō qeoà tetagm̃nai e,,s.n: éste ʔ ʔntitass̃ōmenoj tī ʔxous...v tī toà qeoà diatagī ʔnq̃sthken, of d• ʔnq̃sthkōtej ~auto<j kr.ma l»myontai. of gʻr ʔrcontej oūk e,,s̃n fōboj tū ʔgaqū ærgJ ʔll̃; tū kakū. q̃šleij d• m̃ fobe<sqai t̃n ʔxous...an; tō ʔgaqōn po.ei, ka^ >xeij æpainon ʔx aŭt̃Áj: qeoà gʻr diEkonōj ʔstin so^ e,,j tō ʔgaqōn. ʔ̃n d• tō kakōn poiīj, foboà: oū gʻr e,,kī t̃n m̃Ecairan fore<: qeoà gʻr diEkonōj ʔstin, ækdikoj e,,j Ńrg̃n tū tō kakōn pr̃Essonti. diō ʔnEgkh ʔpot̃ssesqai, oū mōnon di; t̃n Ńrg̃n ʔll̃; ka^ di; t̃n sune...dhsin. di; toàto gʻr ka^ fōrouj tele<te, leitourgo^ gʻr qeoà e,,sin e,,j aŭtō toàto proskarteroàntej. ʔpōdote p̃sin t̃j Ńfeil̃Ej, tū tōn fōron tōn fōron, tū tō t̃sloj tō t̃sloj, tū tōn fōbon tōn fōbon, tū t̃n tim̃n t̃n tim̃n.” = “*Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor.*”

En definitiva, la cristología paulina transforma todo el mensaje de Jesús el judío palestino, un mensaje que era de carácter más o menos revolucionario, social o político-religioso, lo transforma en un mensaje soteriológico en el que el reino que se proclama ya no es de este mundo, sino un reino celeste. Un reino que ya no ha de venir de forma inminente, sino que cada cristiano ha de alcanzar individualmente por la fe en Jesucristo resucitado.

El nuevo evangelio de Pablo, o la nueva interpretación del evangelio⁴⁵, transforma la visión que se tenía de Jesús. La deificación de Jesús corrió sobre todo a cargo de Pablo. Es evidente que esa opción era más difícil en ámbitos judíos porque eso supondría romper con la tradición monoteísta del Antiguo Testamento. Pablo, con esto, se adelanta a los Sinópticos que fueron redactados todos como mínimo una década después a sus cartas o incluso después del 70. De este modo la cristología y la teología paulinas fabrican un Jesús divinizado e incluso preexistente que, como **“Swth̄r”**⁴⁶ universal se sacrifica por todos nosotros, no sólo por el pueblo elegido, para expiar los pecados de la humanidad. Esto no lo podía decir un judío, tenía que ser un hombre como Pablo con una marcada influencia helenística evidentemente.

No perdamos la perspectiva de las disputas ideológicas, Jesucristo no era cristiano, era judío. Pablo era cristiano, pero un cristiano helenizado y se diferenciaba de los

del cuerpo de Jesús resucitado: *“ḏete t̄j̄j̄ ceṛēj̄ mou kā toýj̄ pòdaj̄ mou óti ṽgè e,mi aùtòj̄: yhlaf̄»sat̄s me kā ḏete, óti pnēama s̄ērka kā ṽst̄ša oũk̄ æcei kaq̄ēj̄ ṽm• qewre<te æconta.”* = *“Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo.”* La forma de argumentar de Lucas aquí es la propia de un corporeísta empirista, propia de un médico, como parece ser que era Lucas. Se ve clara, pues, la argucia retórica de Pablo (en el peor sentido de la palabra “retórica”) al jugar con la ambigüedad y permanecer en ella: de modo que si por una parte no podía renunciar a la herencia judeocristiana de la resurrección de los cuerpos, tampoco podía admitirla, entonces, sin salirse del eclecticismo pues le resultaría retóricamente caro, inventa lo del *“cuerpo místico”* [s̄īma pneumatikōn], un cuerpo espiritual, incorruptible, glorioso pero de carácter espiritual y misterioso. Es decir, una contradicción en los términos, una antinomia insoluble que disuelve la antropología cristiano-judía primitiva y que los teólogos católicos actuales sencillamente han olvidado porque ya no discuten ni mencionan el problema. Porque la mejor argumentación a veces, si no se quiere perder la convicción, es la ausencia de argumentación. Se echa el cerrojo. Ya sabemos que las ideologías políticas son a menudo criticables, pero, difícilmente corregibles. En el caso de las religiosas son evidentemente incorregibles, y por eso terminan por hacerse dogmáticas, sobre todo porque dejan de ser criticables. Conseguida la convicción se echa el “cerrojo”, las ideas que en un tiempo necesitaron de las argucias de la retórica pasan a ser dogmas de fe, y, en definitiva, misterios insondables. La retórica llega hasta un límite, más allá, ya lo advierte Perelman, está la violencia. En medio, añadimos nosotros, la dogmática.

⁴⁵.- Véase n. 33.

⁴⁶.- Este término no es un título judío sino helenístico, el título judío para Jesús sería el “Mesías”, evidentemente. El concepto de **“Swth̄r”** no es admisible en el entramado religioso-teológico del judaísmo.

cristianos judaizantes a los que se opone y contra los que está pensando constantemente en sus cartas y contra los que se enfrentó en el llamado Concilio de Jerusalén: Pedro y, sobre todo, Santiago. Pablo no es un apóstol de Jesús para la comunidad cristiano-judía de Jerusalén, sino para los judíos de la diáspora, cuyo cumplimiento de la Ley fue siempre más laxo, y para los gentiles. Por eso el Nazareno es presentado con categorías muy diferentes, tan diferentes que suponen un Jesús totalmente distinto y que “*ni María Santísima, con ser su madre, lo reconocería*”⁴⁷.

El evangelio de Pablo es impensable en términos judíos veterotestamentarios. Para escribirlo fueron necesarias categorías grecorromanas propias de la filosofía helenística y así y todo es imposible su coherencia, pero curiosamente no importa mucho eso para conseguir la persuasión. La coherencia es necesaria para otro tipo de discurso o de conocimiento. Pablo quiere amalgamar ideas muy difíciles de encajar incluso para una persona tan inteligente como él. De modo que hablar de un Jesús encarnado como Hijo de Dios, como un ser divino y en forma humana cuya muerte y posterior resurrección hicieron posible la salvación de la humanidad, era algo que ni Pablo podía explicar. Aun así sale airoso. Porque acierta a utilizar un recurso retórico que convence a pesar de ser irracional. Y precisamente por eso convence dirían algunos⁴⁸. Pablo apela al misterio para persuadirnos de que aunque no entendamos nada de todo esto es, no obstante, creíble. Todo lo hace consistir en un misterio mantenido por Dios desde la eternidad⁴⁹. El recurso a lo misterioso es algo muy viejo, pero es también algo típico de las religiones romanas de la época. Lo misterioso es un atractor proselitista para aquella época poco racionalista.

En todos los escritos veterotestamentarios no aparece nunca esta idea de encarnación de un Salvador divino con pretensiones de salvar nada más y nada menos que a toda la

⁴⁷.- Frase que se atribuye a Juan Valera.

⁴⁸.- Tertuliano por ejemplo.

⁴⁹.- Rom. 16, 25-27: “Tù d• dunamšnJ Øm©j sthr.xai kat! tō eUaggšliòn mou ka^ tō k»rugía 'Ihsoà Cristoà, kat! ØpokEluyin musthr...ou crònoij a„wn...oij sesighmšnou fanerwqšntoj d• nà diE te grafîn profhtikîn kat' "pitag%n toà a„wn...ou qeoà e„j Øpako%n p.stewj e„j p£nta t! æqnh gnwrishqšntoj, mònJ sofù qeù di! 'Ihsoà Cristoà [ú] ¹ dōxa e„j toÝj a„înaj Øm»n.” = “A Aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo: revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por la Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe, a Dios, el único sabio, por Jesucristo, ¡a él la gloria por los siglos de los siglos! Amén.”

humanidad con su muerte sacrificial. La muerte de Jesús, un accidente inexplicable para sus apóstoles, era para Pablo la prueba indubitable de la divinidad de Jesús. Todo ello supone un hiato con la tradición judeocristiana que nunca más se volverá a cerrar.

4.3.- Contenido: la tesis central.

La tesis central que quiere mostrar el apóstol es la fuerza salvífica del Evangelio para quien crea en él: *“Pues no me avergüenzo del Evangelio –dice Pablo–, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: El justo vivirá por la fe.”*⁵⁰ El poder de Dios se revela en el Evangelio. Y esta fe no es válida sólo para los judíos, sino también para los gentiles. Esta es la gran novedad.

Por eso el gran argumento de la carta y, a la vez, el gran argumento de la teología de Pablo, es la *“justificación por la fe”*⁵¹. A diferencia de cualquier otro judeo-cristiano que fundamentaría su fe en la Ley, ahora Pablo busca el fundamento de su Ley en la fe, busca la “rehabilitación” por la fe. Y de eso quiere persuadir a sus heterogéneos prosélitos.

⁵⁰ .- Rom. 1, 16-17: “Οὐ γὰρ ἡμῶν παῖς ὁ νόμος τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν ἐν ἡμῶν σωθῆναι πάντας τοὺς πιστεύοντες, ἰουδαίους τε καὶ ἑλλήνας: δικαίος ὁ θεὸς γὰρ θεοῦ ἡμῶν αὐτοὺς καταλύσει ἡμῶν πᾶσιν ἐν τῇ πίστει, καθὼς γράψεται, ὁ δοκῶν δικαίος ἡμῶν πᾶσιν ἐσται.”

⁵¹ .- Rom. 5, 1: “Δικαιωσθε ἐν τῇ πίστει...”

4.4.- Estrategias retóricas y argumentativas:

4.4.1.- Género retórico

Es evidente que la Carta a los Romanos no puede ser enclásada dentro de ningún género retórico puro, entre otras razones porque pertenece más bien al género epistolar que al discurso hablado. Queremos decir con esto una cosa muy simple, que los recursos retóricos exclusivamente orales no se pueden emplear aquí. Eso es algo evidente, aquí no hay silencios, no hay entonación, no influye la prosodia, no existe retroalimentación entre el orador y el oyente. Pero, no obstante, la carta no está exenta de intenciones persuasivas y, evidentemente, para ello tiene que hacer uso de los más diversos recursos retóricos que Pablo de Tarso conocía dada su vasta cultura tanto helenística como semita.



Conversión de San Pablo de Vicente Berdusán

Pero si tuviésemos que situarla en alguno de los géneros clásicos de discurso habría que situarla entre el género epidíctico y el deliberativo y algo más lejos del judicial. Recordemos que hemos dicho que el cuerpo de la carta se podía dividir en dos partes: una temática y de carácter dogmático y otra parte moral y de carácter exhortativo.

Atendiendo a esa división, que no es nuestra, pero que es admitida por la mayoría de los analistas, consideramos que la primera parte desarrolla un discurso más cercano al género deliberativo pero no exento de pinceladas del judicial⁵², sobre todo porque pretende juzgar hechos históricos del pueblo de Israel.

⁵².- En muchos aspectos los capítulos 4, 9, 10 y 11 están cerca del género judicial ya que juzgan hechos pasados.

En cambio, en la segunda parte podemos encontrar algún rasgo epidíctico en cuanto que más que basarse en la estructura de la realidad se basa en valores e ideales morales. De ahí su método exhortativo cuyo objetivo es provocar la adhesión del destinatario, pero precisamente porque es una exhortación moral también implica deliberación.

4.4.2.- Recursos retóricos

Una primera y apresurada inspección a la Carta a los Romanos muestra que tanto la estructura discursiva y dialógica como el argumentario desplegado por Pablo son los propios de un hombre culto e instruido pero también experimentado y competente en la dialéctica. No en vano pasó seguramente mucho más tiempo debatiendo en las sinagogas que orando en el Templo de Jerusalén⁵³. Sus argumentos, por lo general, son formalmente válidos y su conclusión suele ser verdadera cuando verdaderas son las premisas de las que parte. El problema, ya lo sabemos, y él también lo sabía, es que las premisas de las que parte no son premisas apodícticas, sino epidícticas, es decir, sobre las que sólo cabe una mayor o menor adhesión porque tienen un carácter asertórico, problemático, probable o meramente plausible.

⁵³ .- El proceder cultural hierosolimitano, propio de los seguidores directos del Jesús histórico, y el proceder cultural de los judíos de la diáspora (al menos antes de la destrucción del Templo en el 70) es muy diferente. Estos últimos no pueden ir a orar al Templo por lo que acuden a las sinagogas. Y eso, suponemos, tuvo sus ventajas para el desarrollo de la dialéctica y de la retórica, pues si los cristianos comenzaron a aprender en algún sitio los recursos retóricos y argumentativos, ya fuesen estos adquiridos por influencia de la filosofía helenística, ya lo fuesen por influencia de la cultura judía, eso tuvo que ocurrir en las sinagogas. Esta es una tesis que debería defender con más ahínco J. Montserrat Torrents en su magnífico libro *La sinagoga cristiana*, ed. Trotta, Madrid, 2005. Pero no podemos reprochárselo, su objetivo no es ocuparse de las formas de la argumentación, sino de los contenidos de sus argumentos. Y decimos todo esto sin perjuicio de que sabemos que el Templo no era sólo un lugar de culto, oración y recogimiento, sino que también se practicaba la enseñanza. Todo el mundo conoce pasajes en los que se ve a Jesús “enseñando” (por ejemplo en Mc. 14, 49 [...did£skwn...]) o discutiendo, no sólo en las sinagogas, sino en el Templo con los sumos sacerdotes.

No queremos decir con esto que Pablo no fuese al Templo, podemos señalar numerosas perícopas en donde se confirma que lo hacía (v. Hch. 21, 26; 21, 27; 21, 30; 22, 17, etc.). Lo que queremos decir sencillamente es que la sinagoga era un lugar más apropiado para aprender dialéctica que el Templo. He aquí algunas muestras: Hch. 18 4: “**dielšgeto** d• "n tÍ sunagwǵÍ kat| p@n sEbbaton, æpeiqšn te 'louda...ouj ka^ “El lhna.j.” = “Cada sábado en la sinagoga **discutía**, y se esforzaba por **convencer** a judíos y griegos.” Y refiriéndose en concreto a Pablo cuando está en la sinagoga de Éfeso se dice en Hch. 18, 19: “kat»nthsan d• e„j "Efeson, kÇke.nouj katšlipen aũtoà, aũtôj d• e„selqèn e„j t¼n sunagwǵ¼n **dielšxato** to<j 'louda..oi.j.” = “Arribaron a Éfeso y allí se separó de ellos. Entró en la sinagoga y se puso a **discutir** con los judíos.”. Y otros muchos pasajes que podríamos citar. Basten dos más en donde se muestra que en las sinagogas se discute: [...suzhtoàntej...] (Hch. 6, 9), [...dielšgeto...] (Hch. 17, 17).

Teniendo esto en cuenta, y teniendo en cuenta también nuestras posibilidades de análisis y del espacio de que disponemos, vamos a hacer una exposición de todos aquellos recursos argumentativos y todas aquellas técnicas retóricas que hemos sido capaces de desentrañar y que hemos considerado pertinentes⁵⁴:



Estado actual de la escalinata que conduce al antiguo Templo y que Pablo en más de una ocasión debió de haber subido. Sin embargo, Pablo, como hemos visto, frecuentaba más las sinagogas. Véase. n. 53.

1. **El recurso al argumento de autoridad.** Pablo, por su formación junto al fariseo Gamaliel, a veces argumenta como un rabino y cita pasajes del Antiguo Testamento⁵⁵ y, aunque no lo hace con profusión, no deja por eso de buscar apoyo en las Escrituras cuando así lo cree más convincente. Ciertamente es un tópico característico aludir no sólo a la autoridad de las Escrituras sino a su cumplimiento⁵⁶.

⁵⁴ .- Aunque lo hemos intentado, confesamos que no hemos sabido dar a este epígrafe un aspecto más ordenado y sistemático. No hemos encontrado ningún criterio lo suficientemente potente como para disponer en orden a él este apartado. Todos los criterios que hemos supuesto nos parecían arbitrarios y ninguno añadía más rigor, ni más claridad, ni más distinción al conjunto. Por lo tanto, hemos optado por dejarnos guiar por el azar y que fuese él el que nos mostrase aquí y allá de forma eventual esa estructura argumentativa que buscábamos para ser analizada.

⁵⁵ .- Pablo utiliza en varias ocasiones el recurso de la cita de autoridad. Por poner algunos ejemplos, véase: Rom. 3, 4; 3, 10-18; 4, 3; 4, 18-19; 4, 23. Los capítulos 9 y 10 están llenos de citas veterotestamentarias.

⁵⁶ .- Todo el mundo sabe que un recurso muy utilizado en los Evangelios consiste en valerse de los acontecimientos presentes para confirmar las profecías pasadas. Es un método persuasivo muy práctico y eficaz más propio de la cultura judía que de la cultura helenística. Porque si yo logro convencer a alguien que algunas cosas que dicen las Escrituras se han cumplido ya, será también muy fácil convencerle de que también se cumplirán otras que todavía no han sucedido. ¿Cómo lograr eso? El mecanismo nos parece un asunto más propio de la psicología y de la sociología del conocimiento que de la retórica, porque el mecanismo que está aquí funcionando es más bien el del condicionamiento. Si logro que una vez al menos se cumpla el vaticinio, más conmoveré el *‘páqov’* del oyente-lector, más se incrementará la fuerza persuasiva y más reforzado saldrá el *‘hēqov’* del profeta porque tendrá cada vez más credibilidad. Y para lograr eso aunque los mecanismos no sean exclusivamente retóricos todos ellos, eso no quiere decir que no existan fórmulas retóricas que ayuden a conseguirlo. Por ejemplo: la ambigüedad del

Sin embargo, curiosamente, este modo de querer fundamentar lo que se quiere probar en una autoridad reconocida no es el método más habitual para Pablo. ¿A qué se debe eso? ¿A que su formación farisaica hierosolimitana en pro de la ortodoxia de la Ley pesa menos que su formación helenística? Es posible, pero sea como fuere, cuando usa este recurso encontramos una contradicción en el propio procedimiento fundamentador. Porque si partimos de que Pablo considera al Antiguo Testamento como un corpus que tiene validez por cuanto se sirve de él como recurso a la autoridad para convencer a sus correligionarios romanos, sin embargo, en otros muchos pasajes quita autoridad a la Ley⁵⁷ y, en consecuencia, sus argumentos apelando a la autoridad de las Escrituras quedan desautorizados.

El recurso a la autoridad que utiliza Pablo es un recurso muy viejo y había sido utilizado antes de él tanto en ámbitos judíos como helenísticos. ¿Qué filósofo que se precie no busca apoyo citando a Homero o a Platón o a Aristóteles? Es un recurso también ampliamente utilizado en todos los escritos neotestamentarios. Pero tanto en un caso como en otro existe un peligro principal, la descontextualización de la cita. Utilizando las Escrituras se puede llegar a defender posturas contrarias o incluso contradictorias. ¿No ocurre eso mismo con Pablo? ¿No ha intentado justificar la Ley en la fe y no la fe en la Ley como se venía haciendo hasta entonces en toda la cultura veterotestamentaria?⁵⁸

lenguaje del vaticinio. Cuanto más ambiguo sea el lenguaje de la profecía más posibilidades tenemos de adaptarlo después al suceso acontecido. Otra fórmula: el conocimiento y deseo de que se cumpla la profecía condiciona su propio cumplimiento. Pero seguramente el recurso más llamativo sea el fraude conocido como “*vaticinia ex eventu*” (hacer una profecía a partir de un suceso ya acontecido, lo que supone que estas predicciones están hechas posteriormente a los acontecimientos que se pretenden predecir). Estos vaticinios son una trampa recurrente en los Evangelios, sin embargo, no son un recurso muy usado por Pablo.

⁵⁷ .- Rom. 7, 4: “éste, ¢del fo... mou, ka^ Øme<j ʷqanatèqhte tù nòmJ di! toà sèmatoj toà Cristoà, e,,j tō genšsqai Øm©j ~tšrJ...” = “Así pues, hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro...” Y todavía más claramente en Rom. 10, 4: “tšloj g!r nòmou Cristōj e,,j dikaiošúnhn pant^ tù pisteúont!” = “Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo creyente.”

⁵⁸ .- Pablo se esfuerza en encontrar todas las razones y acontecimientos posibles que prueben que la fe está por encima incluso de los hechos. V. Rom. 4, 13: “Où g!r di! nòmou ¹ ʷpaggel...a tù 'Abra!m À tù spšrmati aùtoà, tō klhronòmon aùtōn e•nai kòsmou, ¢ll! di! dikaiošúnhj p.stewj:” = “En efecto, no por la ley, sino por la justicia de la fe fue hecha a Abraham y su posteridad la promesa de ser heredero del mundo.” En realidad todo el capítulo 4 es el mismo argumento: la fe está por encima de la Ley.

Más tarde, cuando el cristianismo se haya extendido por toda la ecumene y se haga universal [**kaqol ikóv**], sobre todo por su alianza con el poder político (Constantino, Teodosio, etc.), se utilizará más que el argumento de autoridad el argumento del número, **el sofisma “ad populum”**. La verdad ahora se apoyará en la mayoría, en el número de creyentes en este caso. ¿Cómo tantas personas (y durante tanto tiempo, se añadirá) van a estar equivocadas? Como si la razón dependiera del número de los que la apoyan⁵⁹.

Es más, no estaría muy lejos de la verdad considerar que todas estas citas a las que recurre Pablo estuviesen contaminadas por otra falacia muy común: la **falacia “ad verecundiam”**, es decir, aquella falacia cuya fuerza para convencer se apoya en lo mal visto y vergonzoso que resultaría discutir la opinión de una autoridad reconocida. Unas autoridades reverendas como Moisés o Abrahán⁶⁰ son dignas siempre de respeto y veneración y su opinión y sus actos son indiscutibles o incluso infalibles.

⁵⁹ .- Ciertamente existen cosas imposibles y así lo admite mucha gente, pero cada vez más estamos convencidos de que no existen cosas increíbles. Y todo retórico parece estar convencido de esto. De ahí su arte. Bien, pues dado que el retórico tiene que convencer a su auditorio de cosas creíbles pero a veces de cosas increíbles, el problema que debe plantearse es, no sólo, por qué el hombre es capaz de creer cosas increíbles, sino por qué es capaz de seguir creyendo en ellas a pesar de que la realidad suele ser muy tozuda y desmiente constantemente nuestras creencias. Evidentemente los recursos retóricos ayudan a ello, pero influyen otros muchos aspectos no retóricos que aunque mezclados con ellos son de carácter psicológico, sociológico, político, etc. No podemos pararnos en este detalle que se sale del ámbito de nuestro trabajo pero esa misma pregunta está contestada y bien fundamentada por Gonzalo Puente Ojea en su extraordinario libro **Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión**, ed. S. XXI, Madrid, 1995. V. cap. 6: “*Las paradojas del incumplimiento. Fe y profecías.*” p. 188-216. 28 páginas sin desperdicio.

⁶⁰ .- Pablo cita a menudo a todas estas reverendas autoridades. Por supuesto que cita a Jesucristo pero también a Abrahán, al que dedica todo el capítulo 4. Y también cita, aunque en menor medida, a Adán (cap. 5), a Moisés (caps. 5, 9 y 10), a Isaías (caps. 9, 10 y 15), etc.

2. Sabe utilizar el **recurso de las preguntas y respuestas cortas e inmediatas**⁶¹ en aquella época practicadas en la diatriba cínico-estoica. La diatriba es un recurso habitual para contestar de forma aparentemente dialogal las supuestas dificultades con las que encontrarían los destinatarios. Pablo para ello tiene que ponerse en lugar de sus lectores



Conversión de San Pablo de Murillo
Museo del Prado de Madrid
(No hemos encontrado la versión en color)

para conocer cuáles podrían ser sus objeciones. Así cuando dice: “¿qué diremos, pues? ¿Que debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique?”:⁶² está resolviendo dificultades, posibles objeciones que le pondría el lector romano.

3. También usa el recurso que se suele conocer como “*captatio benevolentiae*”, es decir, el recurso de la adulación al lector propio del discurso epidíctico. De este modo, nada más empezar Romanos les menciona a los propios destinatarios que su

⁶¹ .- Rom. 3, 1-9: “T... oân tō perissōn toà 'louda...ou, À t...j ¹ çfšleia táj peritomÁj; polÝ kat! p£nta trōpon. prîton m•n [g!r] Ôti ¯pisteÚqhsan t! lōgia toà qeoà. t... g!r e,, °p...sths£n tinej; m¼ ¹ ¢pist...a aÚtîn t¼n p...stin toà qeoà katarg»sei; m¼ gšnoito: ginšsqw d• ð qeōj ¢lhq»j, p©j d• ¥nqrwpoj yeÚsthj, kaqëj gšgraptai, “Opwj ¯n dikaiwqíj ¯n to:j lōgoi sou ka^ nik»seij ¯n tū kr...nesqa... se. e,, d• ¹ ¢dik...a ¹mîn qeoà dikaiosÚnhn sun...sthsin, t... ¯roàmen; m¼ ¥dikoj ð qeōj ð ¯pifšrwn t¼n Nrg»n; kat! ¥nqrwpon lšgw. m¼ gšnoito: ¯pe^ pîj krine< ð qeōj tōn kōsmon; e,, g!r ¹ ¢l»qeia toà qeoà ¯n tū ¯mù yeÚsmati ¯per...sseusen e,,j t¼n dōxan aÚtoà, t... eti k¢gë æj ¡martwlōj kr...nomai; ka^ m¼ kaqëj blasfhmoÚmeqa ka^ kaqëj fas...n tinej ¹m©j lšgein Ôti Poi»swmen t! kak! tna ælqV t! ¢gaq£; ¡n tō kr...ma ændikōn ¯stin.” = “¿Cuál es, pues, la ventaja del judío? ¿Cuál la utilidad de la circuncisión? Grande, de todas maneras. Ante todo, a ellos les fueron confiados los oráculos de Dios. Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles ¿frustrará, por ventura, su infidelidad la fidelidad de Dios? ¿De ningún modo! Dios tiene que ser veraz y todo hombre mentiroso, como dice la Escritura: Para que seas justificado en tus palabras y triunfes al ser juzgado. Pero si nuestra injusticia realza la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Será acaso injusto Dios al descargar su cólera? (Hablo en términos humanos.) ¿De ningún modo! Si no, ¿cómo juzgará Dios al mundo? Pero si con mi mentira sale ganando la verdad de Dios para gloria suya ¿por qué razón soy también yo todavía juzgado como pecador? Y ¿por qué no hacer el mal para que venga el bien, como algunos calumniosamente nos acusan que decimos? Esos tales tienen merecida su condenación. Entonces ¿qué? ¿Llevamos ventaja? ¿De ningún modo!.”

Véase también Rom. 3, 27-31.

⁶² .- Rom. 6, 1.: “T... oân ¯roàmen; ¯pimšnwmen tí ¡mart...v, tna ¹ c£rij pleon£sv;”

fe es conocida en todo el mundo⁶³. Más delante, por ejemplo, para abundar en su adulación les hace parecer expertos en leyes⁶⁴.

4. También recurre a la **pregunta típicamente retórica** cuya contestación se da por hecho que el destinatario conoce⁶⁵.
5. Utiliza también **el paralelismo** como recurso retórico. Por ejemplo cuando dice:
*“Porque así como en un cuerpo tenemos muchos miembros pero no todos tienen la misma función, así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo y somos todos miembros unos de otros.”*⁶⁶
6. Se sirve, como es lógico y muy habitual en todo el evangelio, de **comparaciones e imágenes metafóricas** de todas las clases. De hecho nosotros creemos que es en sus comparaciones y en sus metáforas donde Pablo muestra su verdadera inteligencia retórica. No sabemos si Pablo sería realmente convincente cuando mostrase que su mensaje venía, por inspiración (visionaria), directamente de Dios, pero estamos seguros de que sus comparaciones y metáforas lograron más creyentes que sus visiones (más o menos alucinatorias). Y juzgamos este recurso a posteriori, es decir, por sus consecuencias. Porque Pablo utilizó comparaciones y metáforas que han pervivido a lo largo de toda la especulación teológica de la Iglesia cristiana. Veamos algunos

⁶³.- Rom 1, 8: “Prîton m•n eÛcaristî tù qeù mou di! 'lhsoà Cristoà per^ pEntwn Ømîn, ôti ¹ p...stij Ømîn kataggšl letai ™n ôIJ tù kòsmJ.” = “En primer lugar doy las gracias a mi Dios, por medio de Jesucristo, por todos vosotros, porque vuestra fe es conocida en todo el mundo.”

⁶⁴.- Rom. 7, 1: “-H Ægnoeçte, Çdelfo..., ginèskousin g!r nòmon lal î, ôti Ð nòmoj kurieÛei toà Çnqrèpou ™f' ôson crònon zî;” = “¿Es que no sabéis, hermanos –hablo a los entendidos en leyes– que el hombre está bajo el dominio de la ley sólo mientras vive?”

⁶⁵.- Rom. 7, 7: “T... oân ™roàmen; Ð nòmoj ¡mart...a; m¾ gšnoito:” = “¿Queremos decir con esto que la ley es pecado. ¡De ninguna manera!”

Existen muchos más pasajes en los que Pablo recurre a este artificio retórico. Véase también: Rom. 8, 33-35: “t...j ™gkalšsei kat! ™klektîn qeoà; qeõj Ð dikaiîn: t...j Ð katakrinîn; Cristõj [!hsoàs] Ð Çpoqanèn, m©llon d• ™gerqe...j, ôj ka... ™stin ™n dexi' toà qeoà, ôj ka^ ™ntugc£nei Øp•r ¹mîn. t...j ¹m©j cwr...sei Çpõ táj Çg£phj toà Cristoà; ql<yij À stenocwr...a À diwgmõj À limõj À gumnòthj À k...ndunoj À m£caira;...” = “¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?...”

⁶⁶.- Rom 12, 4-5: “kaq£per g!r ™n ~n^ sèmati polli! mšlh æcomen, t! d• mšlh p£nta ou t¾n aÛt¾n æcei pr©xin, ou twj of pol lo^ žn sîm£ ™smen ™n Cristù, tð d• kaq' e£j Çll>lwn mšlh.”

6.1. **Compara** la santidad de una parte del pueblo con las raíces de una planta y las ramas: “Pues si la primicia es santa, también lo será la masa; y si la raíz es santa, también lo serán las ramas.”⁶⁷

6.2. **La comparación con el cuerpo humano**⁶⁸ es muy importante en Pablo: “Pues, así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros.”⁶⁹ Esta misma comparación la hace también en la primera Carta a los Corintios incluso de una forma mucho más clara que aquí⁷⁰.

⁶⁷.- Rom. 11, 16: “e, d• ¹ ¶parc¼ i g...a, ka^ tō fúrama: ka^ e,, ¹ ...za i g...a, ka^ of kl£doi.”.

Para un tratamiento más amplio de este asunto véase el punto 11 de este mismo apartado.

⁶⁸.- No deja de ser curioso cómo el cristianismo primitivo puede ser calificado de materialista corporeísta. Creo que está por hacer todavía una tesis doctoral no confesional que analice con rigor ese materialismo y la importancia que la idea de cuerpo ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía cristiana. Y, además, lo curioso es que ese materialismo no se perdió nunca, pervive aunque ya no se hable de él. Ya nadie parece dar importancia al “fenómeno” de la “transustanciación eucarística” y, además, muchos creyentes indoctos consideran que la “hostia” es un símbolo del Cuerpo de Cristo. No se percatan de que el sacerdote no dice: “esto es el símbolo del cuerpo de Cristo”. No, dice: “cuerpo de Cristo” y él contesta cuando la toma: “amen”, “así sea”. Bien, pues este simple acto tan cotidiano para los católicos, no se puede entender sin la idea de cuerpo de San Pablo. Y tampoco, por supuesto, sin la idea de sustancia de Aristóteles.

⁶⁹.- Rom. 12, 45: “kaq£per g|r ~n ~n^ sèmati pol l| mšlh æcomen, t| d• mšlh p£nta oÙ t¼n aÙt¼n æcei pr©xin, oÙtwj of pol lo^ en sîm£ ~smen ~n Cristù, tō d• kaq' e£j ¶l l»lwn mšlh.”

⁷⁰.- 1 Cor. 12, 12-30. Véase también: 1 Cor. 15. y más arriba la nota 44.

El verdadero invento conceptual de Pablo, al menos por la utilidad que de él supo sacar, fue la idea de “*cuerpo espiritual*” [σῆμα pneumatikόν]. Es una idea ingeniosa, pero difícil, perspicaz, pero ambigua. Es una idea novedosa pero que tuvo que salir de la propia situación social propia de la época. La idea cambia el sentido al ser traducida, no es algo tan misterioso o metafísico como lo que nosotros podemos imaginarnos, sino que es algo mucho más operativo. Roma, la



Representación de S. Juan de la Cruz. ¿Por qué un místico habla tanto del cuerpo?

ciudad de Roma, por poner un ejemplo, también podía ser interpretada como un cuerpo místico. De hecho el ser ciudadano romano era algo similar a la idea de cuerpo místico, es como si la presencia de Roma y su cultura (su espíritu objetivo, diría Hegel) extendiese sus miembros allí donde llegasen sus ciudadanos, sus leyes o sus legiones. El cuerpo místico de Cristo llega hasta donde llega los que en él creen. El cuerpo místico es la comunicación o la común unión (comuni  n) de los cristianos y, por lo tanto est   intimamente relacionada con la Iglesia como instituci  n sagrada.

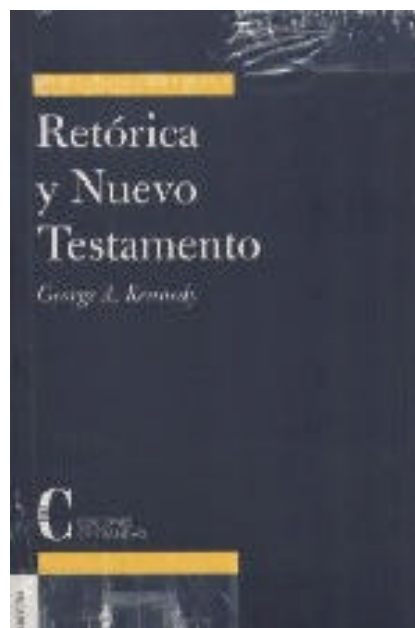
6.3. **Comparaci  n con el alimento:** “Uno cree poder comer de todo, mientras el d  bil no come m  s que verduras. El que come, no desprecie al que no come; y el que no come, tampoco juzgue al que come, pues Dios le ha acogido.” ⁷¹

⁷¹ .- Rom. 14, 2-3: “  j m  n piste  ei fage  n p  nta,    d     sqen  n l  cana   sq  ei.      sq  wn t  n m  sq  onta m  sq  xouqene  tw,    d   m  sq  wn t  n   sq  onta m  sq  krin  tw,    qe  j g  r a  t  n prosel  beto.”

7. Crítica de la retórica y de la sofística para

conseguir una mayor persuasión:

Pablo desprecia de manera rotunda el fenómeno literario de la elocuencia propia de los discursos retóricos como si quisiera atribuir la fuerza de su persuasión, no al ímpetu de la palabra y del discurso perfectamente estructurado y bien dispuesto, sino a la propia fuerza de la fe, o, en todo caso, a la “palabra de fe” [tõ ·Áma táj p...stewj]⁷³ que no necesita de elocuencia humana pero sí de ciertas demostraciones del Espíritu [™n ¢pode...xei pneúmatoj]⁷⁴. La fe [p...stij] no puede fundamentarse en la sabiduría humana [™n sof...v ¢nqrèpwn]⁷⁵ porque su



Libro de George Alexander Kennedy, editado por Cristiandad⁷².

⁷² .- Es una lástima pero hemos conocido de la existencia de este libro a última hora cuando el trabajo estaba ya terminado. Es curioso pero en la contraportada del libro que hemos podido leer en Internet se dice: “En opinión de Kennedy, dado que la Retórica es un fenómeno universal, las categorías aristotélicas, debidamente acomodadas, pueden utilizarse universalmente en el análisis de discursos, sea cual fuere su origen cultural. Los autores del Nuevo Testamento las emplearon, no para demostrar su enseñanza, sino para proponer una doctrina autorizada por Dios mismo. Esto está en las antípodas de la retórica general, que pretende el discurso eficaz.” Esto último coincide exactamente con lo que venimos sosteniendo nosotros de la actitud de Pablo ante la retórica.

⁷³ .- Rom. 10, 8.

⁷⁴ .- Esta tesis que defendemos aquí se puede fundamentar en Romanos (véase segundo texto), sin embargo, nos parece mucho más claro este otro texto de 1 Corintios. Transcribimos ambos:

- 1 Cor. 2, 1-5: “K¢gë ™lqën prõj Øm©j, ¢delfo., Álqon oÙ kaq' Øperoc%n lògou À sof...aj kataggšllwn Øm©n tõ must»rion toà qeoà. oÙ g'r ¢krin£ ti e,,dšnai ™n Øm©n e,, m% 'lhoàn Cristõn ka^ toàton ™staurwmšnon. k¢gë ™n ¢sqene...v ka^ ™n fòbJ ka^ ™n tròmJ pollù ™genòmhn prõj Øm©j, ka^ Ø lògoj mou ka^ tõ k»rugm£ mou oÙk ™n peiqo[s] sof...aj [lògois] ¢ll' ™n ¢pode...xei pneúmatoj ka^ dun£mewj, tna ¹ p...stij Ømîn m% ï ™n sof...v ¢nqrèpwn ¢ll' ™n dun£mei qeoà.” = “Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado. Y me presenté ante vosotros, débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una **demostración del Espíritu** y del poder para que vuestra fe se fundase, no en **sabiduría de hombres**, sino en el **poder de Dios**.”
- Rom. 15, 18: “oÙ g'r tolm»sw ti lalèxñ ïn oÙ kateirg£sato Cristõj di' ™moà e,,j Øpako%ñ ™qnîn, lògJ ka^ ¢rgJ, ™n dun£mei shme...wn ka^ ter£twn, ™n dun£mei pneúmatoj: éste me ¢põ 'lerousal%ñ ka^ kÚklJ mšcri toà 'llurikoà pepłhrwkšnai tõ eÙaggšlion toà Cristoà...” = “Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mi para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios, tanto que desde Jerusalén y en todas direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo;...”.

⁷⁵ .- Ibid.

fundamento es muy superior, proviene del poder de Dios [dun£mei qeoà]⁷⁶.

Este desprecio por la elocuencia ¿a qué se puede deber? ¿A que Pablo era efectivamente un pésimo orador? Al menos él, en una primera impresión, parece tenerse por tal, porque él mismo, en una ocasión, dice presentarse a los Corintios: “débil, tímido y tembloroso”⁷⁷. ¿Cómo interpretar esto? ¿Esta es su auto-imagen o es la imagen con la que, como orador, quiere mostrar al público? En este caso ¿cuál es el “ἡσυχία” del orador? Encontramos que puede haber dos posibilidades.

- a. Con esta presentación, llena de aparente humildad, quiere mostrar que su discurso, si tiene fuerza, no es porque él se la infunda desde fuera con su elocuencia o con su fuerza persuasiva, sino por el contenido de su doctrina. Le sobra tanta fuerza persuasiva por el mero hecho de presentar la doctrina que presenta, que no ve la necesidad de utilizar ningún recurso retórico. Parece pasarle a Pablo lo que le ocurre al lógico, es tan aplastante la fuerza y necesidad de los argumentos demostrativos que utiliza que sería ridículo querer añadir convicción a sus demostraciones. ¿Acaso un matemático debería persuadirnos de la verdad de un teorema? No. Éste tiene suficiente fuerza como para imponérsenos.
- b. Puede ocurrir, por otra parte, que quiera mostrarse sincero, lo cual es a su vez un recurso retórico, y quiera realmente manifestar su penuria retórica. Pero ¿tenía razones para mostrarse así? ¿Era Pablo un pésimo orador? Algunos podrían considerar que sí. Al menos eso se podría pensar si tenemos en cuenta el rotundo fracaso que había cosechado en el Areópago de Atenas⁷⁸. Pero nosotros creemos que Pablo no fracasó en Atenas por haber empleado una vacua retórica, no fracasó, digamos, por la forma o los recursos oratorios que utiliza, ya que es un discurso espléndido⁷⁹, sino porque el contenido del

⁷⁶.- Ibid.

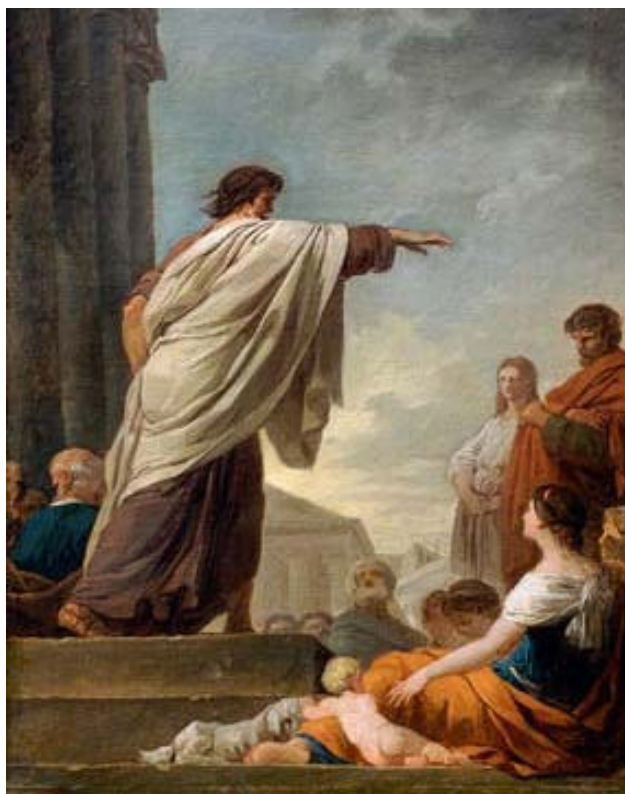
⁷⁷.- 1 Cor. 2, 1-5. Véase nota 74.

⁷⁸.- Para comprobar que Pablo no era un inocente e indocto retórico véase el discurso que pronuncia ante los ociosos atenienses del Areópago: Hch. 17, 22-33. El texto es demasiado amplio como para reproducirlo, pero no tiene desperdicio.

⁷⁹.- Este discurso (Hch. 17, 22-33) es un discurso retóricamente bien estructurado. Comienza con el típico recurso de la “*captatio benevolentiae*” del auditorio, diciéndoles que, efectivamente, los atenienses son muy respetuosos o temerosos de los dioses [deisidaimonestšrouj] hasta el punto de tener un altar para el Dios desconocido [Agnèst J qeù]. Pablo, a partir de aquí, como si hubiese logrado meterse en

discurso era totalmente incompatible con los principios de la cultura y filosofía griegas.

No obstante, el desprecio, al menos aparente, por la retórica no es exclusivo de Pablo, sino que es propio de la época. Ya teóricos de la retórica como Perelman o González Bedoya⁸⁰ advierten este cambio que se empezó a dar al final de la antigüedad en donde se rechaza, sobre todo, esa retórica artificial, ampulosa y florida que se preocupaba más de la estilística que de los contenidos. Algo de lo que no se había olvidado por ejemplo Aristóteles. Pues esa retórica es la que denuncia Pablo también. Sin embargo, él escribe



*Predicación de San Pablo (se supone que en Atenas porque se deja ver el Partenón)
Museo de la ciudad de Los Ángeles*

cartas, se ve obligado a ello, una práctica muy común entre los epicúreos contemporáneos como hemos dicho. Y con sus cartas, es evidente que pretende,

las propias entrañas de las creencias o en la propia estructura cultural de los atenienses, empieza a hablarles de ese Dios que, por haberlo previsto ellos mismos no era un Dios extranjero. Pero he aquí que las características que Pablo otorga a ese Dios, así como la “religación” que propone entre ese Dios y el hombre, son incompatibles con la teología y la religión griegas (Dios es “hacedor” del mundo [“...ἃ θεὸς ἐποίησεν τὸν κόσμον καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῷ...”] no es un simple ordenador o “Demiurgo” [δημιουργός], Dios no habita en los templos, Dios no necesita del hombre –idea esta última que ya había sido utilizada ampliamente por los griegos también–, etc.). Por eso, al final, en el momento empieza a hablarles del juicio final o de la resurrección de los muertos, le dejan sólo y le dicen: “sobre esto ya te oiremos en otra ocasión” [Ἀκούσῃμεν σου περὶ τούτου καὶ πᾶν ἄλλο]. ¿Qué es lo que ha intentado Pablo con este discurso? Evidentemente la acomodación de su discurso a los oyentes griegos. Acomodación que al final fracasa pero tiene en cuenta todos los tópicos típicos: la multitud de templos y, por lo tanto su politeísmo incluso idolatría, la piedad peculiar de los atenienses, etc.

⁸⁰.- González Bedoya, J., *Tratado histórico de la retórica. La nueva retórica. II*. Ed. Nájera, Barcelona, 1990., p. 14, § 5.

gracias a un discurso más o menos elaborado, influir de un modo eficaz en sus destinatarios⁸¹.

Le pasa con la retórica a San Pablo lo que le pasa a Wittgenstein cuando desprecia toda la labor filosófica y termina su libro del *Tractatus* diciendo: “*de lo que no se puede hablar es mejor callarse*”⁸². Muy bien, sí, pero para terminar diciendo eso ha tenido que escribir todo un tratado de filosofía. Pues lo mismo le ocurre a nuestro apóstol: nada de retórica, pero, aun negándola, se ha visto obligado a usarla, al menos en parte, porque ya que no estamos hablando de lo necesario, de un teorema geométrico por ejemplo, resulta imposible convencer a la gente sin métodos más o menos persuasivos⁸³. Ya lo había dicho



Representación de la predicación de S. Pablo en Éfeso. De Eustache Le Sueur, 1649. Museo de Louvre. Repárese que por la época en que se pintó el cuadro (Revolución Científica) se supone a S. Pablo incitando a quemar libros de ciencia o de sabiduría pagana (“magia”). Parecen extraerse los libros de edificios griegos. Es una imagen de todos modos anacrónica y que no sería posible hasta el siglo IV. Recordemos por ejemplo d obispo San Cirilo y a Hipatía (415) o d obispo Teófilo de Antioquia.

⁸¹.- Esta preocupación por la conjugación ente fe y predicación ha continuado en toda la tradición eclesiástica como no podía ser de otra forma. Véase D.D. Whately, *Elements of Rhtoric*, 1828. Citado por Perelman, Op. cit. p. 35.

⁸².- Wittgenstein, L.; *Tractatus logico philosophicus*, ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 183, § 7.

⁸³.- Es evidente, por lo que llevamos dicho, que no hacemos la distinción terminológica que hace Perelman entre persuadir y convencer. Nosotros tomamos estos términos como sinónimos. No hemos tenido necesidad de hilar tan fino y no nos hemos visto en la necesidad, como hace Perelman, de utilizar el término “convencer” para acentuar el carácter racional y lógico de los argumentos demostrativos en cuanto dirigidos a un destinatario universalizable, y utilizar “persuadir” para referirnos a la argumentación dirigida a un auditorio particular. Entre otras razones porque para respetar esa distinción terminológica habría que participar también de la distinción gnoseológica de fondo entre lógica y psicología que Perelman no parece advertir. Y es en esta distinción en donde se ponen en juego los cimientos de su tratado.

absoluta, es un tipo de conocimiento intermedio [**metaxù**]⁸⁹ que, junto con lo que él llama “**e,kas...a**”, formaría todo el conglomerado de exiguos y mediocres conocimientos “**dóxa**”. De tal forma que la “**p...stij**” es un conocimiento intermedio entre la ciencia [**episthmh**] y la ignorancia [**agnwsía**]. Evidentemente no podía ser de otra manera porque la “**p...stij**” era un tipo de conocimiento “**dóxa**” según Platón.

Este esquema epistemológico no fue alterado en esencia ni por Aristóteles ni por otros filósofos posteriores. Hay que hacer la salvedad, no obstante, que para Aristóteles la “**p...stij**” se asocia a los entimemas más que a los silogismos lógicos, porque los entimemas son una especie de demostración de lo verosímil, es decir, de lo no necesario, de lo que puede ser de otra manera, aquello de lo que deliberamos⁹⁰.

Casi cuatrocientos años permaneció la “**p...stij**” donde Platón y Aristóteles la habían colocado, en las gradas más bajas de la epistemología⁹¹. Y bien, ese edificio escalonado y climacológico lo modificó San Pablo de un plumazo. La “**p...stij**”, dejó de ser un conocimiento inseguro y poco fiable colocado por debajo de la “**episthmh**”, para pasar a ser no sólo el fundamento de todo conocimiento sino el fundamento de toda la vida moral y política porque es de lo que nos podemos fiar. En ella pone Pablo todas sus esperanzas. El conocimiento no se fundamenta ya en lo que él llama “**sof...a qnqrèpwn**”, sino directamente en el poder de Dios [**dunēmei geoà**].

Con esto, evidentemente, no sólo ha dado al traste con el conocimiento filosófico, objetivo y científico, sino también, según parece, con la retórica. Para qué necesitamos ya la elegancia y ampulosidad de los discursos retóricos que parece que sólo convencerían a los ilusos si ahora ya tenemos “hilo directo” porque poseemos

⁸⁹.- V. Platón, *República*, V, 477a y ss.

⁹⁰.- V. Retórica, 1355a 5 y 1357a 4.

⁹¹.- Como en el siglo V a.C. la terminología filosófica todavía no se había fijado Platón se vio obligado a usar palabras comunes para explicar su filosofía. Si estamos en lo cierto, “**episthmh**” deriva etimológicamente de “**epi**” (sobre), más “**sthmh**”, que, a su vez, deriva de “**isthmi**” (situar, colocar, estar en). Entonces, “**episthmh**” vendría a significar algo así como *estar situado sobre* (un escalón más alto). Por eso la “**episthmh**” es el conocimiento más alto en Platón y se sitúa sobre otros conocimientos, incluso versa también, como conocimiento filosófico que es, sobre otros conocimientos: un conocimiento de segundo grado.

la “**ϕpode...xei pneÚmatoj**”, la demostración del espíritu⁹². La persuasión ya no reposa en la palabra, ni en la sabiduría humana, sino en la “**p...stij**”. ¿Cuánto trecho tendrá que recorrer de nuevo la Iglesia para llegar a admitir la retórica entre sus correligionarios? Será San Agustín el primero en intentar rehabilitarla, pero era porque éste había leído a Cicerón (el *Hortensio* parece que se lo había leído a conciencia), que, a su vez, conocía a la perfección la *Retórica* de Aristóteles⁹³.

San Pablo, evidentemente, no tiene ninguna inclinación peripatética, pero sí coincide con Platón en despreciar el arte de persuadir, porque todo arte es ilusorio, mimético y falso, sofístico en definitiva. Lo único convincente son las ideas, que son trascendentes y una vez hemos accedido a ellas, después de un penoso “ascenso” desde los escalones más bajos, entre ellos el de la “**p...stij**”, se muestran a los ojos del alma de manera objetiva, son en sí y, por lo tanto, se nos imponen por su objetividad. La dialéctica platónica supone un movimiento de subida (**sunagwgh**) que implica una trituración de las creencias “**p...stij**” desde las que se ha partido, y un movimiento de bajada o división (**diáfresiv**), que supone el conocimiento del entrelazamiento de las ideas [**sump lokh**].

Para Pablo la sabiduría humana ya no cuenta, lo que cuenta es la fe, pero esta viene directamente de Dios, por lo tanto, ya no cabe crítica de ella, porque es repartida graciosamente por el Dios trascendente. ¿Para qué queremos la retórica si todo se puede alcanzar y justificar por la fe?⁹⁴ Y la fe no necesita de palabras sabias

⁹² .- Con razón decía F. Nietzsche, gran conocedor de la cultura griega y de la religión cristiana, refiriéndose a un libro de Cornaro (sobre dietética): “*Dudo que algún otro libro (excluida por supuesto la Biblia) haya hecho tanto daño, haya costado tantas vidas como este curioso libro.*” [la negrita es nuestra]. V. *El ocaso de los ídolos*, ed. Tusquets, Barcelona, 1975, Cap. “Los cuatro grandes errores”, párrafo 1, pag. 47.

⁹³ .- ¿A quién podríamos poner como el más digno representante y defensor de la gran retórica cristiana moderna? Quizá a Gracian. O alguien se atrevería a poner a Fray Gerundio de Campazas (del Padre Isla), yo creo que nadie ¿no?

⁹⁴ .- Donde Pablo se despacha a gusto contra la retórica no es en Romanos sino en 1 Cor. 1, 17-25: “oũ g|r ϕps̄steilšn me Cristŏj bapt...zein ϕll| eUaggel...zesqai, oũk t̄n sof...v lŏgou, t̄na m̄ kenwqí ð staurŏj toà Cristoà. @O lŏgoj g|r ð toà staurŏa to<j m•n ϕpollumšnoij mwr...a t̄st...n, to<j d• sJzomšnoij t̄m•n dŪnamij qeoà t̄stin. gšgraptai gEr, 'Apoli t̄n sof...an t̄n sofîn, ka t̄n sŪnesin t̄n sunetîn ϕqet»sw. poà sofŏj; poà grammateŪj; poà suzhtht̄j toà a...inoj toŪtou; oũc t̄mèranen ð qeŏj t̄n sof...an toà kŏsmou; t̄peid̄ g|r t̄n t̄i sof...v toà qeoà oũk ægnw ð kŏsmoj di| t̄Aj sof...aj tŏn qeŏn, eŪdŏkhsen ð qeŏj di| t̄Aj mwr...aj toà khrŭgmatŏj s̄isai toŷj pisteŪontaj. t̄peid̄ ka t̄'louda<oi shme<a a...toàsin ka t̄'Ellhnej sof...an zhtoàsin, t̄me<j d• khrŪssomen Cristŏn t̄staurwmšnon, 'louda...oij m•n skEndalon æqnesin d• mwr...an, aŪto<j d• to<j klhto<j, 'louda...oij te ka t̄'Ellhsin, Cristŏn qeoà dŪnamin ka t̄ qeoà sof...an:” = “Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la

[oÛk ṡn sof.v lōgou]⁹⁵ porque desvirtuaría el misterio de la crucifixión [†na m¾ kenwqí ð staurōj toà Cristoà]⁹⁶.

Ahora bien, ¿qué tipo de fe es esta de Pablo que anula la sabiduría humana por puro convencimiento de la fuerza en la creencia? Pablo, creemos, comete una falacia a la hora de presentar la fuerza de la fe que él predica. Una fe que es un “escándalo para los judíos, y necedad [mwría] para los gentiles”, que buscan la sabiduría. Los griegos, los gentiles, ya desde Platón o incluso desde Parménides, saben de la existencia de la filosofía y saben que la fe no es el conocimiento más alto, por eso consideran que predicar la fe para justificar todo el conocimiento es una necedad. Y más necedad aún predicar la fe sin la ayuda de la convicción retórica. ¿No es esto, decíamos, una falacia? ¿No es cometer la que se conoce como ***falacia conativa***? Falacia por la que uno termina creyendo lo que desea creer y cree con más fuerza cuanto con más fuerza desea la existencia de lo que cree. Esta falacia es de difícil erradicación. Ya lo había dicho Platón cuando estudió las artimañas y los mecanismos de perpetuación de la “**dóxa**”. Pero Pablo no leyó a Platón directamente, estamos convencidos.

cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es **fuerza de Dios**. Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres.” Véase también 1 Cor. 2, no tiene desperdicio.

⁹⁵.- Ibid.

⁹⁶.- Ibid. No sabemos por qué, pero cuanto más leemos a San Pablo, más nos recuerda a Tertuliano. Del desprecio de la sabiduría humana de Pablo, al “*credo quia absurdum*” no hay más que un paso.

Pablo predica la fe y la justificación por la fe (véase el tema de la carta apartado 4.3). Y presenta su fe con una pretendida fuerza que ni siquiera argumenta. ***Su argumento es, en realidad, la fuerza de su fe, porque no tiene fe en los argumentos.*** Y mucho menos en los retóricos, como hemos visto.



Pablo pensaría que la fuerza persuasiva de la fe está por encima de la persuasión conseguida por medio de la retórica, pero a juzgar por lo que anduvo por las sinagogas tuvo que hacer uso a menudo de la retórica aunque sólo fuese para decir que lo único convincente fuese la fe.

¿Y por qué buscar la justificación en la fe y no por ejemplo en los hechos o dichos de Jesús? Pablo no encuentra

fundamento para la doctrina que predica en la vida o dichos de Jesús. Y no lo hace no porque no los conozca, sino porque su fundamento está en la fe como él mismo dice y, además, se jacta constantemente de haber tenido la revelación del evangelio de manera directa por Dios mediante la revelación⁹⁷. Entonces, ahora está claro, ¿para qué la retórica? Para nada. ***¿De qué va a convencernos la retórica si ya estamos convencidos por la fuerza de la fe?***

Se nos ocurre, en suma, una última interpretación sobre el papel que suponemos atribuía Pablo a la retórica. Pero para hacer tal interpretación habría que empezar por diferenciar entre dos grandes líneas retóricas⁹⁸:

1. Por una parte tendríamos la retórica grecolatina, que aunque ya desde Aristóteles se ha diferenciado claramente de la dialéctica⁹⁹ y de la lógica demostrativa, sin embargo, tomaba a esta como la “antistrofa” de aquella.

⁹⁷ .- Rom. 1, 45: “...Ihsoà Cristoà toà kur...ou ¹mîn, di' oá ²IÉbomen cÉrin ka³ ¢postol¼n...” = “...Jesucristo Señor nuestro, por quien recibimos la gracia y el apostolado...”

⁹⁸ .- No hemos encontrado modo de probar esta tesis que vamos a defender aquí, por eso, más que hablar de “líneas retóricas”, se podría hablar, en realidad, de “formas culturales de proceder” en cuanto que estas formas son muy distintas en cada una de las dos culturas. La cultura grecolatina es, siempre se ha dicho, más racionalista, la semítica, menos abstracta y más intuicionista.

2. Por otra parte creemos que se podría hablar de lo que llamaríamos retórica o, más bien, proceder argumentativo semítico.

Estas dos formas de argumentar, aunque con idénticos objetivos, se diferirían en su forma de proceder. Mientras que el proceder cultural del conocimiento griego aspira a convencer mediante la fuerza de un razonamiento deductivo si puede, o al menos mediante la fuerza persuasiva de un argumento retórico o incluso sofístico si fuese necesario, en cambio, la forma de proceder que hemos llamado semítica, más que conocer, trata de creer, más que demostrar, trata de mostrar o simplemente de testimoniar, de mostrar el camino, la vía. Y para Pablo la vía no es la retórica grecolatina, sino que la vía es la fe. Una fe que justifica el propio camino aunque este no sea convincente. Es más, para eso se cree, para convencernos, y sólo después, dirá mucho más tarde S. Agustín, para comprender¹⁰⁰. De la convicción (más vivencial o testimonial que racional) nace la comprensión, para los griegos sería al revés, la comprensión deviene en convicción. El gnosticismo que empieza en esta época y del que no sabemos cuanto participaba Pablo está a medio camino entre un proceder y otro.

8. Vamos a proponer otra argucia retórica que no hemos visto que Perelman le dé mucha importancia, nos referimos a lo que suele llamarse “***argumentum et silentio***”. Es decir, Pablo opta por callarse, no sólo en la carta a los Romanos, sino en todas las demás, conceptos o argumentos que serían comprometidos para su novedosa doctrina en cuanto diferente de la sostenida por los directos seguidores del Nazareno, la primera comunidad de Jerusalén, lo que los expertos llaman la “urgemeinde”. Por ejemplo, Pablo nunca utiliza el concepto de “*hijo del*

⁹⁹ .- Recordemos que Aristóteles comienza sus obras de modo que el libro primero resume el plan de la obra entera. Por eso comienza diciendo, como ya dijimos más arriba que “*la retórica es una antistrofa de la dialéctica*.”

¹⁰⁰ .- “*Credo ut intelligam*” o “*fides quaerens intellectum*”.

hombre”¹⁰¹. Sin embargo esta expresión es un “lugar común” característico de la comunidad de Jerusalén.

9. ¿Por qué Pablo comienza el cuerpo de la carta *hablando de Dios*?¹⁰² Ha de tener alguna razón retórica para ello. Era costumbre entre los epicúreos contemporáneos, cuyas escuelas y proceder se había extendido por todos los territorios helenizados, escribir cartas a los correligionarios para exhortarles, pero también para compendiar en ellas la doctrina y para poder recordar aquellos asuntos principales. Esto es lo que pretende Pablo aquí también. Compendiar su doctrina teológica.

Ninguna otra carta trata el tema del Dios monoteísta y de su cólera. Seguramente porque, como todo retórico, como todo aquel que compone un discurso, sabe perfectamente a quién va dirigida la carta. Se trata de un público que, aunque es desconocido para él, sabe que es pagano y no muy familiarizado con la sinagoga pero que ha de tener nociones de teología natural. Las influencias del estoicismo y del platonismo habrían hecho un trabajo previo. Aunque no habrían borrado todo rastro de politeísmo¹⁰³, habrían predisposto las mentalidades hacia un Dios único y trascendente. Por eso Pablo argumenta sólo contra el politeísmo como de pasada e inmediatamente se centrará en las limitaciones de ese Dios único en cuanto su poder está restringido por ciertas potencias demoníacas. Se trataría de un monoteísmo limitado. Incluso Pablo no argumenta contra la existencia de otros Dioses, parece asumirlos, simplemente los reduce a fuerzas demoníacas o dioses menores, genios maléficos que operan contra el verdadero Dios y son los responsables del pecado e incluso de la crucifixión del Hijo de Dios¹⁰⁴. Pablo lucha contra estos dioses

¹⁰¹ .- “Θ υῖὼς τοᾶ ὀνqrèπου”. Esta figura, en cambio, se emplea mucho en los sinópticos: en Mateo veintisiete veces, en Lucas veintidós, en Marcos trece, en Juan once y en Hechos una vez. Evidentemente va en contra de la teología paulina por eso ha de callársela.

¹⁰².- Rom. 1, 18-32: (es un pasaje demasiado largo que no reproducimos).

103 - De hecho, encontramos un pequeño pasaje que critica el politeísmo antropomorfo y zoomorfo. Rom. 1, 23: “*τῆς κοίτης αὐτοῦ ὡς τοῦ ἄνθρωπου καὶ τῆς ἀνδρείας αὐτοῦ ὡς τοῦ αἰλου καὶ τῆς ἀνθρωπομορφίας αὐτοῦ ὡς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀνδρείας αὐτοῦ ὡς τοῦ αἰλου καὶ τῆς ἀνθρωπομορφίας αὐτοῦ ὡς τοῦ ἀνθρώπου*.” = “*jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.*”

¹⁰⁴.- En este tema del monoteísmo y de los otros dioses menores es más explícito en Cor. 8, 5-6: “ka^h g'ir e^hper e^h, s'n legòmenoio qeo^h e^hte ^ho^huranu e^hte ^hp' gÁj, é^hper e^h, s'n qeo^h pollo^h ka^h kÚrioio pollo^h, ¶ll' ^hm^hn e^hēj qeōj ð pat», ^hx oá t! pÉnta ka^h ^hm^hēj e^h, j aùtòn, ka^h e^hēj kÚrioioj 'Ihsoài

menores¹⁰⁵ amenazando con la cólera de Dios si se cae en la impiedad se sea judío o se sea griego. Porque este Dios es universal, no diferencia a las personas¹⁰⁶.

Su propuesta, más ética que moral¹⁰⁷, más humana que política, va dirigida al hombre, no al ciudadano romano en cuanto romano, ni al judío en cuanto judío, ni al griego en cuanto griego. De ahí su aperturismo cosmopolita y helenizante del que tanto hemos hablado. De todos modos, volviendo a las potencias del mal, esas que nos hacen pecar, esos dioses menores, el Demonio por el que entró el pecado en el mundo, Pablo no niega su existencia, no contraargumenta contra su realidad. Simplemente lo acepta y lo utiliza. Pablo, en realidad, sólo pide que interioricemos esas potencias y consideremos que el enemigo no está fuera, sino dentro, que es el pecado¹⁰⁸. Pablo no elimina, pues, esas potencias, sólo ofrece la oportunidad de liberarnos [™leuqerwqšntej] de ellas.

Cristòj, di' oá t | pēnta ka^ ¹mexj di' aùtoà.” = “Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros.”

¹⁰⁵ .- En realidad Pablo no descarta esos dioses menores, de hecho él los admite, y cuando los admite porque son buenos, los califica de ángeles.

¹⁰⁶ .- Rom. 2, 11: “òÛ gēr ™stin proswpolhmy...a par | tù qeù” = “pues Dios no es parcial con las personas”.

¹⁰⁷ .- Para esta distinción entre ética y moral seguimos la doctrina que G. Bueno desarrolla en *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Ed. Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 15 y ss. Desde esa doctrina la moral tendría una “lógica” atributiva, es decir establecería unas normas teniendo en cuenta el grupo al que se pertenece, mientras que la ética tendría una “lógica” distributiva, es decir, establecería una normas para el hombre sin tener en cuenta al grupo (nación, raza, religión...) al que pertenece.

¹⁰⁸ .- Rom. 6, 17-18: “cērij d• tù qeù ôti Âte doàloi tÁj ;mart...aj Øphkoúsate d• ™k kard...aj e,,j Ñn paredòqhte túpon didacÁj, ™leuqerwqšntej d• ¢pō tÁj ;mart...aj ™doulèqhte tÍ dikaiosÚnV:” = “Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquel modelo de doctrina al que fuisteis entregados, y liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia”.- Para la utilización crítica que hace Pablo de la idea de pecado véanse sobre todos los capítulos 6 y 7.

10. Hay que tener claro **a quién va dirigida**

la carta a los Romanos. Porque si el centro neurálgico de la carta es la justificación por la fe, eso quiere decir que ya no vale la Ley. La Ley pactada por Dios con Moisés, la Ley mosaica. Pablo considera que hay que superar la Ley mosaica. El cristianismo de nuevo cuño merece una Nueva Alianza. Pablo se dirige a un público que o bien es judío y, por lo tanto sometido a la Ley, o bien si es cristiano duda si someterse



*Si la Carta a los Romanos va dirigida a judeo-cristianos,
¿qué hacer con la Ley?*

íntegramente a esa Ley o no. La Torah es un escollo. A diferencia de lo que pudiera haber pensado Filón, con la Ley no se puede integrar el judaísmo en el helenismo. Pero con ella tampoco se consigue que los paganos se conviertan en judíos. Sus mitos, sus ritos no son entendidos desde una sociedad helenizada. Seguramente la carta va dirigida a una comunidad heterogénea en la que habría tanto judíos como conversos.

11. **El recurso al símil o a la comparación** es muy útil y muy común en Pablo. El ejemplo más paradigmático de la Carta a los Romanos quizá sea el que le sirve para comparar las primicias de la masa y las raíces, las ramas y el injerto con el pueblo de Israel y el cristianismo: “Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa también las ramas. Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú - olivo silvestre- fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábeta que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene. Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías!; más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que

cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado. En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado, ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo!»¹⁰⁹

12. Un recurso propio de todo retórico es la **abundancia de juicios de valor** o de argumentos hasta lograr la adhesión de los destinatarios de la Carta. La persuasión se logra por el efecto sumatorio de estos juicios de valor que se muestran como en cascada o en forma de racimo y parecen arrollar por hipertrofia la voluntad del destinatario. Un ejemplo lo vemos al principio de la Carta cuando habla de la cólera de Dios: “Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su mente insensata, para que hicieran lo que no conviene: llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados, los cuales, aunque conocedores del veredicto de Dios que declara dignos de muerte a los que

¹⁰⁹ .- Rom. 11, 16-24: “e,, d• ¹ ¶parc¼ ig..a, kaˆ tō fúrama: kaˆ e,, ¹ .za ig..a, kaˆ of klēdoi. E,, dš tinej tīn klēdwn ˆxeklēsqsan, sý d• ¶grišlaioj ín ˆnekenr...sqhj ˆn aũtoˆj kaˆ sugkoinwnōj táj .zhj táj piōthtoj táj ˆla..aj ˆgšnou, m¼ katakaucī tīn klēdwn: e,, d• katakaucōsai, oũ sý t¼n .zan bastēzej ¶llı̄ ¹ .za sš. ˆreˆj oân, ˆexeklēsqsan klēdoi tna ˆgē ˆgkentriskī. kalı̄j: tí ¶pist..v ˆxeklēsqsan, sý d• tí p...stei ›sthkaj. m¼ Øyhlı̄ frōnei, ¶llı̄ fobaò: e,, gı̄r Ø qeōj tīn katı̄ fúsin klēdwn oũk ˆfe..sato, oũd• soà fe...setai. tde oân crhstōthta kaˆ ¶potom...an qeoà: ˆpˆ m•n toýj pesōntaj ¶potom...a, ˆpˆ d• s• crhstōthj qeoà, ˆı̄n ˆpimšnVj tí crhstōthti, ˆpeˆ kaˆ sý ˆkkop›sv. k¶keˆnoi dš, ˆı̄n m¼ ˆpimšnwsin tí ¶pist...v, ˆgkentrisk›sontai: dunatōj gēr ˆstin Ø qeōj pēlin ˆgkentr...sai aũtoũj. e,, gı̄r sý ˆk táj katı̄ fúsin ˆxekōphj ¶griela...ou kaˆ parı̄ fúsin ˆnekenr...sqhj e,,j kallı̄šlaion, pōsJ m©llon oátoi of katı̄ fúsin ˆgkentrisk›sontai tí „d..v ˆla..v.”

Otro de los ejemplos más claros de Pablo es cuando establece la comparación entre un testamento humano, en el que nadie puede quitar ni añadir nada, y el testamento entre Dios y los hombres, la Antigua Alianza. Pero no está en Romanos sino en Gal. 3, 15-16: “Adel fo..., katı̄ ˆnrwpon lšgw: Ómwj ¶nrèpou kekurwmšnhn diaq›khn oũdeˆj ¶qeteˆ À ˆpidiatēssetai. tũ d• ˆAbraı̄m ˆrršqsan af ˆpaggel...ai kaˆ tũ spšmati aũtoà. oũ lšgei, Kaˆ toˆj spšmasin, æj ˆpˆ pollı̄n, ¶llı̄ æj ˆf' ˆnōj, Kaˆ tũ spšmat...sou, ōj ˆstin Cristōj.” “*Hermanos, voy a explicarme al modo humano: aun entre los hombres, nadie anula ni añade nada a un testamento hecho en regla. Pues bien, las promesas fueron dirigidas a Abraham y a su descendencia. No dice: «y a los descendientes», como si fueran muchos, sino a uno solo, a tu descendencia, es decir, a Cristo.*” Véase también Gal. 4, 21-31.

tales cosas practican, no solamente las practican, sino que aprueban a los que las cometen.»¹¹⁰

Otro ejemplo: “Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron; porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley; con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir...”¹¹¹

Este recurso es efectivo porque, como sabemos, el proceder del retórico es muy diferente al del lógico y Pablo, evidentemente, no argumenta deductivamente, sino retóricamente. Los razonamientos desde un punto de vista lógico sólo se puede decir de ellos que son válidos o no, igualmente las proposiciones (apofánticas) sólo se puede decir de ellas que son verdaderas o falsas (en lógica bivalente). Ni en unos ni en otras, en definitiva, se admiten grados de validez o de verdad. En cambio, en la forma de argumentar de todo retórico, y esto lo sabe muy bien Pablo porque lo ejerce¹¹² en la práctica, sí caben grados de fuerza y, por lo tanto, mayor o menor persuasión, mayor o menor constricción, mayor o menor eficacia. Si quisiésemos demostrar deductivamente algo bastaría con una sólo deducción para lograr nuestro objetivo. No se logra mayor grado de verdad por conseguir demostrar un teorema de formas diversas, basta con lograr demostrarlo de una sola forma para determinar la verdad del teorema. En cambio, el asunto del pecado, que es lo que trata Pablo en este párrafo, no es un teorema, es un asunto verosímil, un tema de opinión, por eso, cuantos más apoyos encontremos más lograremos persuadir a nuestros destinatarios.

¹¹⁰ .- Rom. 1, 28-32.: “ka[^] kaqëj oÙk ™dok.masan tÕn qeÕn æcein ™n ™pignèsei, paršdwken aÙtoÝj Ð qeÕj e„j ¢dÒkimon noàn, poie<n t! m¾ kaq»konta, peplhrwmšnouj pÈsv ¢dik...v ponhr...v pleonex...v kak...v, mestoÝj fqÕnou fÕnou ærido j dÒlou kakohqe..aj, yiquristÈj, katalÈlouj, qeostuge<j, ØbristÈj, ØperhfÈnouj, ¢lazÕnaj, ™feuret!j kakÎn, goneàsìn ¢peiqe<j, ¢sunštouj, ¢sunqštouj, ¢stÕrgouj, ¢nele»monaj: ottinej tÕ dika.wma toà qeoà ™pignÕntej, Óti of t! toiaàta prÈssontej ¥xioi qanÈtou e„s..n, oÙ mònon aÙt! poioàsìn ¢ll! ka[^] suneudokoàsìn to<j prÈssousin.”

¹¹¹ .- Rom. 5, 12-14: “Di! toàto éšper di' ~nÕj ¢nqrèpou ¹ jmart...a e„j tÕn kÒsmòn e,sÁlqen ka[^] di! táj jmart...aj Ð qÈnatoj, ka[^] oÙtwj e„j pÈntaj ¢nqrèpouj Ð qÈnatoj diÁlqen, ™f' ú pÈntej ¼marton¥cri g!r nÒmou jmart...a Ån ™n kÒsmJ, jmart...a d• oÙk ™llloge<tai m¾ Ôntoj nÒmou: ¢ll! ™bas...leusen Ð qÈnatoj ¢pÕ 'Ad!m mšcri Mwäsšwj ka[^] ™p[^] toÝj m¾ jmart»santaj ™p[^] tù Ðmoièmati táj parabÈsewj 'AdÈm, Ój ™stin túpoj toà mšlllontoj.”

¹¹² .- Utilizamos aquí la diferencia entre ejercicio y representación en cuanto distinción derivada de la diferencia que establecieron ya los antiguos escolásticos entre “*actu signato* – *actu exercito*”.

Porque, a diferencia de la demostración lógica, la argumentación retórica nunca alcanza la necesidad, sólo una mayor o menor verosimilitud.

13. El problema de la ambigüedad como recurso retórico: Pablo no podía rechazar el Dios de Israel, cómo hacerlo si era judío incluso fariseo, pero, a la vez, tampoco podía aceptar la Antigua Alianza mosaica, el universalismo cristiano y el helenismo se lo impedían. El judaísmo había rechazado la interpretación alegórica de las Escrituras, y, Pablo, por otra parte, no estaba dispuesto a hacer lo que hará Marción cien años después, declararla inválida¹¹³. De este modo Pablo tiene que marcar las pautas por las que siguen siendo validas las antiguas leyes y alianzas y, a la vez, las nuevas enseñanzas de Cristo. El asunto es muy complejo, pero todo se resume en cómo lograr compaginar la Ley y la obra de Cristo. Esta es una de las razones por las que esta carta es tan heterogénea en su composición, la otra razón ya la dijimos; la heterogeneidad del público al que va dirigida.

Es una carta que desde el punto de vista argumental no sólo es ambigua, sino contradictoria en muchos aspectos. Porque tiene dos objetivos, en primer lugar, como se dirige a judíos, tiene que convencer de que la Ley mosaica no desaparece, pero, a la vez, queda subordinada a la fe. El verdadero plan soteriológico de la nueva religión cristiana es, evidentemente, la fe en que Cristo ha resucitado. Y, en segundo lugar, como también se dirige a gentiles conversos, tiene que convencer de que es posible la salvación sin necesidad de someterse a la Ley mosaica. Por eso habla constantemente de judíos y de griegos¹¹⁴ y, para fundamentar esta argumentación

¹¹³ .- Sería impensable que después de su formación con Gamaliel el Viejo en la ortodoxia farisaica llegase a la conclusión que había que abrogar la Ley.

¹¹⁴ .- Rom. 1, 16: "Οὐ γὰρ ἡ παίσκυνομαι τῷ εὐαγγελίῳ, δυνάμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν παντί, τὸ πιστεύοντι, ἰουδαῖοις τε καὶ ἑλλήνι." = "Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego."

Véase también Rom. 2, 9-11: "καὶ στενοχωρεῖται ἡ ψυχὴ πᾶσαν ὑποκαταστήσονται τὰ κακὰ, ἰουδαῖοις τε καὶ ἑλλήνοις: δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εὐφροσύνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τῷ θεῷ, ἰουδαῖοις τε καὶ ἑλλήνι: οὐ γὰρ ἐστὶν προσωπολήμψια παρὰ τῷ θεῷ." = "Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio, gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente y también al griego."

tan heteróclita, se permite el lujo incluso de acudir a las Escrituras, al Antiguo Testamento¹¹⁵.

Es significativo cómo Pablo utiliza el **recurso de la diatriba** para persuadir a lector de la carta y elige como interlocutor a un hipotético judío. Y empieza diciendo: “*Pero si tú, que te dices judío y descansas en la Ley...*”¹¹⁶ y después añade todo un mosaico de cualidades de la Ley judía pero que no valen nada si después no se cumple. Porque argumenta que antes de la Ley mosaica y antes del evangelio lo que cuenta es la *ley natural*¹¹⁷. Como si de un estoico se tratase lo que importa, cuando no hay Ley, es cumplir las prescripciones que la ley natural marca en nuestra conciencia. Porque la Ley no es suficiente para la salvación del judío, es simplemente una guía. Pero si la ley natural conocida por la recta conciencia es necesaria para una justificación ante Dios, no es suficiente, los preceptos rituales de la Ley, como la circuncisión por ejemplo, siguen teniendo cierto valor rehabilitador.¹¹⁸ El problema de Pablo siempre es el mismo, cómo persuadir de que helenismo y judaísmo son compatibles.

Se hace por eso la típica pregunta retórica que recuerda a las que podría haberse hecho Pablo en las prédicas de las sinagogas: “¿en qué es, pues, superior el judío?”¹¹⁹ Vale para algo la circuncisión, sí –dice Pablo– sólo si cumples la Ley. Los judíos fueron primeros¹²⁰ en recibir las promesas mesiánicas. Sin embargo, la justicia divina ha de tratar por igual a judíos y griegos. Primeros los judíos, sí, pero los griegos también¹²¹.

¹¹⁵ .- “dikaiosúnē g' r qeōà t'n aútō f'pokalúptetai t'k p...stewj e,,j p...stin, kaqēj g'sgraptai, @O d• d...kaioj t'k p...stewj z>setai.” = “*Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: 'El justo vivirá por la fe'.*” Cita que saca de Habacuc 2, 4. No en vano sabemos que su formación escrituraria fue excelente con el rabino Gamaliel el Viejo.

¹¹⁶ .- Rom. 2, 17: “E,, d• s'ý 'louda<oj t'ponomēzv ka^ t'panapaúv nōmJ...”. La diatriba comienza así, y continúa hasta 4, 25.

¹¹⁷ .- Rom. 2, 14: “... f'úsei t' toà nōmou...”

¹¹⁸ .- Rom. 2, 25: “peritom% m•n g' r çfelex t' t'n nōmon prēssvj: t' t'n d• parabēthj nōmou i'j, 1 peritom» sou çkrobust...a g'sgonen.” = “*Pues la circuncisión, en verdad, es útil si cumples la ley; pero si eres un trasgresor de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión.*”

¹¹⁹ .- Rom. 3, 1: “T... oân tō perissōn toà 'louda...ou, À t...j 1 çf'sleia t'áj peritomÁj;”

¹²⁰ .- Rom. 1, 16: “'louda...J te pr i ton...”

¹²¹ .- Idem.: “... tō e'vagg'slion, d'únami j g' r qeōà t'stin e,,j swthr...an pant^ tū pisteúonti, 'louda...J te pr i ton ka^ “El l'ni:” = “... el Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego.”

Su argumentación utiliza el **recurso del paralelismo** que lo podríamos representar como sigue:

- 1- fe (fidelidad) ? verdad ? justicia
- 2- infidelidad ? mentira ? injusticia

Pero, ojo, ese paralelismo argumental es tan válido para el judío como para gentil. La justicia divina termina por tratar por igual a griegos y a judíos.

Entonces, el supuesto interlocutor judío le objeta a Pablo, ¿por qué lo de: “Iouda...J te prîton”?¹²² Nada está claro, ciertamente, la argumentación es ambigua porque en el fondo está diciendo: “la Ley sí” (¿cómo iba a decir que no si se dirigía a judíos?) pero no sin la fe, y, a la vez: la Ley no (¿cómo iba a decir que sí, si quería persuadir a gentiles?), pero sí, si va acompañada de la fe. Por eso, al final del capítulo tres, de forma más contundente ese hipotético judío pretende refutar de nuevo la argumentación de Pablo y dice: “*Entonces, ¿por la fe privamos a la Ley de su valor? ¡De ningún modo!* –se contesta Pablo– *Más bien la consolidamos.*”¹²³ Pero Pablo no explica más en qué consiste esta “consolidación” o “convalidación” o “afianzamiento” [f_{st}Enomen], que de todas esas formas se podría traducir ese término. Parece que es la propia fe la que consolida y afianza la Ley. Incluso la fe está por encima de las obras¹²⁴. Por eso el supuesto interlocutor pregunta de nuevo: “¿Qué diremos, pues, de Abraham, nuestro padre según la carne? Si Abraham obtuvo la justicia por las obras [x ærgwn], tiene de qué gloriarse, mas no delante de Dios.”¹²⁵ Y aquí no puede Pablo continuar siendo ambiguo, la respuesta no puede ser afirmativa. Pero ahora, para mantenerse en la misma tesitura utiliza otro recurso argumentativo, recurre a la exégesis del Génesis y a interpretar lo que ha dicho de Abrahán. Y esta exégesis va desde el versículo 3 al 25.

¹²² .- De Rom. 1, 16.

¹²³ .- Rom. 3, 31: “nòmon oân katargoàmèn di! tÁj p..stewj; m¼ gšnoito, ¢ll! nòmon f_{st}Enomen.”

¹²⁴ .- ¿Qué pensaría el Nazareno de esto? El giro ideológico es significativo. Aunque la fe tuviese su importancia al hombre no se le conoce por ella, pensaba aquel judío no helenizado que era Jesús, ni siquiera por las obras, sino por el resultado de estas, por sus frutos: Mt., 7, 20: “¥ra ge ¢pô tîn karpîn aÛtîn pignèsesqe aÛtoÛj.” = “Así que por sus frutos los reconoceréis.”

¹²⁵ .- Rom. 4, 1: “T... oân ¢roàmèn eørhkšnai 'Abra!m tòn propétora ðmîn kat! sErka; e,, g!r 'Abra!m x ærgwn ¢dikaièqh, œcei kaÚchma: ¢ll! ou prôj qeòn.”

En definitiva la salvación viene determinada por la fe. Y da igual que seas judío que gentil que si no tienes fe en Cristo resucitado no vale. Esta es la tesis fuerte y novedosa de Pablo. Y si la tesis es fuerte se esperaría que la argumentación que la sostuviera lo fuese también, pero no. La argumentación de la Carta a los Romanos, como vimos, es ambigua. Pero estamos convencidos que es ambigua no porque Pablo no hubiese encontrado argumentos más convincentes, sino porque no le interesaba ser menos ambiguo. Pablo, como todo retórico, se sabe adaptar a su público destinatario. Por eso si leemos esta carta a los Romanos vemos a un Pablo que es condescendiente con la Ley, pero, sin embargo, no lo es tanto si leemos Gálatas.

El resultado de Romanos es la ambigüedad, la vaguedad, la anfibología, y, en definitiva, la oscuridad del discurso. Pero es evidente que Pablo, teniendo en cuenta a quién predicaba y a quién quería persuadir, no podía ser tan claro ni tampoco tan radical como lo será después Marción. Éste, a pesar de considerarse seguidor de las enseñanzas de Pablo, sin embargo,



Conversión de San Pablo. Fresco de la capilla Paulina (1542-45) Palacio Pontificio del Vaticano

consideraba que el Dios cruel y vengativo del Antiguo Testamento no podía ser el mismo que el Dios Padre de Cristo. No obstante, Pablo no estaba en la misma situación, no podía ser tan radical. De modo que el Dios que promulgó la Ley es el mismo que engendró a su Hijo, por lo tanto abrogar la Ley sería tanto como invalidar la salvación por la fe en el Hijo.

Y así, la ambigüedad se derrama a lo largo de los capítulos cinco al once. La ambigüedad y oscuridad argumentativa sobre la relación entre la ley, el pecado, la moral y la salvación no desaparecen. Pero, ¿es que no puede ser más claro o es que no quiere serlo? Seguramente más lo segundo que lo primero. ¡Lo que ha aprendido la Iglesia de esta ambigüedad que derrocha Pablo en sus escritos! De hecho se

podría sostener que si la Iglesia ha sabido sostenerse durante más de dos mil años es porque su discurso retórico ha sabido situarse siempre en medio de esa ambigüedad equilibrada. Y ¿cómo es posible que el principal recurso retórico sea justamente esa ambigüedad?¹²⁶ El asunto está muy claro para la Iglesia ya desde Pablo; si vienen mal dadas tienes siempre un asidero que te permite continuar a flote. Eso mismo hizo Pablo. Hay que persuadir a los gentiles de Roma, pero no se puede menospreciar a los judíos de la diáspora. ¿Entonces? Ley no, pero sí, sí, pero no.

He aquí ahora otra andanada de argumentos menos confusos, pero no por eso dejan de ser eclécticos. Ya en el capítulo nueve vuelve Pablo a hacer referencia a los privilegios del pueblo de Israel: ellos tenían a Dios, ellos fueron los elegidos, con él pactaron una Alianza, en su pueblo nació el Mesías, en fin, lo tenían todo¹²⁷. Y, sin embargo, despreciaron la Ley a pesar de que podía, como dijimos antes, haberles rehabilitado frente al pecado, no la cumplieron. ¿Y qué ocurrió? –se pregunta Pablo– “*Que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia, la justicia de la fe, mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe sino en las obras.*”¹²⁸ Es esta la única vez en que Pablo es tan claro y considera a la ley una ley rehabilitadora [nòmon dikaiosúngh], una “ley de justicia” que Dios quiso dar a los israelitas y que ahora se ve como integrada en la fe. Si primero fue el judío, si el judío fue privilegiado,

¹²⁶ .- No sólo en esta carta el juego retórico de la ambigüedad se aprecia también e incluso mejor en otras cartas. Véase por ejemplo Cor. 9, 19-22: “'Eleúqeroj g'lr ín 'm k pēntwn p@sín 'm autōn 'doúlwsa, t'na toýj ple.onaj kerd>sw: ka' 'm genòmhñ toýj 'louda...oij æj 'louda<oj, t'na 'louda...ouj kerd>sw: toýj øpō nòmon æj øpō nòmon, m'¼ ín aútōj øpō nòmon, t'na toýj øpō nòmon kerd>sw: toýj çnòmoij æj 'nomoj, m'¼ ín 'nomoj qeoà çll' ennojoj Cristoà, t'na kerdēnw toýj çnòmouj: 'm genòmhñ toýj çsqenšsin çsqen>j, t'na toýj çsqen>j kerd>sw: toýj p@sín gšgona pēnta, t'na pēntwj tin'j sēswn.” = “*Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley - aun sin estarlo - para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos.*”

¹²⁷ .- Rom. 9, 45: “'otínšj e,,sin 'Israh<tai, ín ¹ ufoqes...a ka' ¹ dōxa ka' af diaqÁkai ka' ¹ nomoqes...a ka' ¹ latre...a ka' af 'm paggel...ai, ín of patšrej, ka' 'm x ín ð Cristōj tō kat' sērka: ð ín 'm pēntwn qeōj eùloghtōj e,,j toýj a,,ínaj, çm>n.” = “*...los israelitas -, de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, y los patriarcas; de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén.*”

¹²⁸ .- Rom. 9, 30-31: “T... oân 'm roàmen; Óti æqnh t' m'¼ dièkonta dikaiosúnhn katšlaben dikaiosúnhn, dikaiosúnhn d• t'¼n 'm p...stewj: 'Isra¼l d• dièkwn nòmon dikaiosúngh e,,j nòmon oúk æfqasen. di' t...; Óti oúk 'm k p...stewj çll' æj 'm x ærgwn.”

ahora la primacía, que no equivale a privilegio, ha sido claramente generalizada al griego. Recordemos que dijo desde el principio: “...del judío primeramente y también del griego...”¹²⁹ Porque el mensaje va dirigido no sólo a judío-cristianos sino a los cristianos romanos y a los gentiles romanos.

Pablo **recurre a un símil** muy hermoso como método explicativo de lo que quiere decir: “Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa también las ramas. Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú -olivo silvestre- fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene. Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías!; más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado. En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado, ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo!”¹³⁰

¹²⁹ - Rom. 2, 9-11: “... 'louda...J te prî ton ka^ “E l l h n i : ...”

¹³⁰ - Rom. 11, 16-24: “e,, d• ¹ ¢parc¼ i g..a, ka^ tÕ fúrama: ka^ e,, ¹ ·...za i g...a, ka^ of klEdoi. E,, dš tinej tîn klEdwn ™xeklEsqhsan, sÝ d• ¢grišlaioj ín ™nekentr...sqhj ™n aÙto<j ka^ sugkoinwnÔj tÁj ·...zhj tÁj piôthtoj tÁj ™la...aj ™gšnou, m¼ katakaucî tîn klEdwn: e,, d• katakauc@sai, oÙ sÝ t¼n ·...zan bastEzeij ¢l l | ¹ ·...za sš. ™re<j oân, 'ExeklEsqhsan klEdoi tna ™gë ™gkentriskî. kal îj: tî ¢pist.v ™xeklEsqhsan, sÝ d• tî p...stei >sthkaj. m¼ Øyh l | frònei, ¢l l | foboà: e,, g l r Ð qeôj tîn kat l fúsin klEdwn oÙk ™fe...sato, oÙd• soà fe...setai. ‡de oân crhstôthta ka^ ¢potom...an qeoà: ™p^ m•n toÝj pesòntaj ¢potom...a, ™p^ d• s• crhstôthj qeoà, ™ l n ™pimšnVj tî crhstôthti, ™pe^ ka^ sÝ ™kkop»sV. k¢ke<nnoi dš, ™ l n m¼ ™pimšnwsin tî ¢pist...v, ™gkentrisk»sontai: dunatÔj gEr ™stin Ð qeôj pElin ™gkentr...sai aÙtoÚj. e,, g l r sÝ ™k tÁj kat l fúsin ™xekôphj ¢griela...ou ka^ par l fúsin ™nekentr...sqhj e,,j kallišlaion, pòsJ m©llon oátoi of kat l fúsin ™gkentrisk»sontai tî „d...v ™la...v.”

Parece que Pablo quiere significar, con el recurso a símil del árbol y las ramas, que su apostolado no pertenece a otra religión, las raíces son las mismas que las del judaísmo. ¿Pensó, a pesar de todo Pablo, que estaba creando una nueva religión? Porque según esta analogía parece que el Evangelio pertenece al judaísmo y a Israel. Sin embargo, en otras ocasiones le vemos defenderse no sólo frente al paganismo, sino frente al judaísmo. Las enseñanzas de Pablo, con retórica o sin retórica, tuvieron sus opositores y sus detractores. Sobre todo



San Pablo de El Greco

por parte de algunos sectores judíos. Ya lo hemos visto. ¿Es posible, dada la situación, que Pablo llegase a comprender que su futuro estaba entre los gentiles y sólo entre los gentiles? Sospechamos que no. Pero también es cierto que algunas sinagogas judías de Roma no vieron con malos ojos la opción universalista de Pablo e incluso se sumaron a ella no sin algunas reticencias.

4.4.3.- “Ethos” y “pathos” del autor y del destinatario.

Pablo, como todo retórico, sabe que la credibilidad de su discurso pasa por el “**ἥθος**” que deje traslucir en su carta. Sabe que se dirige a una comunidad que no le conoce, por lo tanto la presentación es fundamental para conmover el “**πάθος**” del destinatario y, por tanto para la efectividad de su discurso. Hoy nosotros sabemos que el “**ἥθος**” de Pablo, aunque con un marcado carácter carismático, no es, evidentemente, igual que el de los apóstoles de la tradición sinóptica¹³¹. Por eso Pablo comienza la Carta a los Romanos presentándose en primer lugar como “*siervo*” [δοῦλος]¹³², eso le hace parecerse a apóstoles como Pedro o Santiago y le hace transmitir confianza. Sin

¹³¹ .- Los evangelios trazan una imagen muy diferente para los apóstoles que conocieron y siguieron a Jesús. Muestran un “**ἥθος**” más radical, de renuncia a la familia y a la propiedad. Nada de esto es compatible con la personalidad ni con las enseñanzas de Pablo. Y eso es así, sobre todo, porque la moral paulina ya no es una moral interina, como era la de Jesús, pues el fin del mundo ya no es inminente.

¹³² .- Rom. 1, 1.

embargo, también se presenta como apóstol escogido por vocación. Así comienza la carta: “Pablo, esclavo de Jesucristo, llamado [a ser] apóstol, escogido para el Evangelio de Dios...” [Paàloj **doàloj** Cristoà 'lhsoà, **klhtōj** ċpòstoloj, ċfwrišmoj e,,j eùaggšlion qeoà...]¹³³. La clave está en cómo interpretar esa “*llamada*” [**klhtōj**], porque ésta le dota de autoridad. Es un apóstol escogido [ċfwrišmoj] y la elección parece venir de arriba. Eso no lo dice en Romanos pero sí en otras cartas, en concreto en Gálatas, en donde aprovecha la salutación para presentarse (auto)investido de autoridad¹³⁴ y diciendo que es apóstol, pero no porque su apostolado provenga de ningún hombre, sino que proviene directamente de Jesucristo y de Dios Padre, ahí es nada. Este encabezamiento es una forma de presentarse desde una postura de prestigio y autoridad. “En el concepto de “**hōov**” del orador –dice G. Bedoya– [...] destacan dos cualidades que pueden confundirse, el prestigio y la autoridad.”¹³⁵ Así pues, esta es una buena forma de que el prestigio, como característica propia del “**hōov**” del autor, pueda provocar la adhesión del destinatario, la comunidad cristiana de Roma. Además, –sigue diciendo G. Bedoya– “el más clásico argumento de prestigio es el argumento de autoridad.”¹³⁶ Y no digamos ya si la autoridad a la que aludimos es la más alta, la divina. “Cuanto más importante es la autoridad –dice Perelman– más indiscutible parece su propósito. En última instancia, la autoridad divina supera todos los obstáculos que pudiera oponerle la razón.”¹³⁷ Dicho en román paladino, si mi inspiración viene de Dios –pensaría Pablo– la carta que os escribo no sólo ha de pareceros convincente, sino ciertamente indiscutible e irrefutable. Y ello hasta tal punto se lo creyó Pablo, que por eso consideró superfluo el uso de los recursos retóricos propios de la “*sabiduría de los hombres*” cuando su Verdad venía de Dios directamente.

¹³³ .- Ibid.

¹³⁴ .- Gal. 1, 1: “Paàloj ċpòstoloj, oũk ċp' ċnqrèpwn oũd• di' ċnqrèpou ċllı̄ di' 'lhsoà Cristoà ka' qeoà patrōj toà ģge..rantoj aũtōn ģk nekr ĩn” = “Pablo, apóstol, no de parte de los hombres, ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos.” Véase también. 1 Co. 9, 1. “Plutarco –dice G. Bedoya– presenta los casos en que el orador puede hacer su propio elogio; situaciones en que éste no es más que un medio indispensable para alcanzar un fin legítimo.” Op. cit. vol. II, p. 56.

¹³⁵ .- Op. cit. p. 56.

¹³⁶ .- Ibid.

¹³⁷ .- Perelman, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, ed. Gredos, Madrid, 1989, p. 474.

4.4.4.- Diagnóstico del cumplimiento de las condiciones de felicidad. Pretensiones psicagógicas.

Pablo escribe sus cartas dirigidas a diversas comunidades. La carta a los Romanos evidentemente tenía intenciones psicagógicas dirigidas evidentemente a la comunidad judeo-cristiana de Roma. Sin embargo, es curioso cómo en la carta a los Romanos, lo mismo que otras cartas suyas, sobre todo Gálatas, utiliza un recurso que era utilizado por otras comunidades helenísticas de la época: nos referimos no sólo al recurso de la exhortación¹³⁸, sino al recurso de la amonestación. Parece ser que esta práctica la usaban también comunidades epicúreas de Atenas y del sur de Italia.

Aunque esta psicagogía se disfraza de cierta horizontalidad llamando hermanos a sus correligionarios, lo cierto es que esta horizontalidad no siempre tiene un carácter tan simétrico, sino que a veces reprende más como padre¹³⁹ que como hermano. El objeto de sus cartas es en muchos casos la amonestación. Pero en otros casos consiste simplemente en hacer que esa psicagogía sea recíproca entre la comunidad de creyentes. Es lo que después se llamará “*corrección fraterna*” que en la Edad Media, por ejemplo, permitía denunciar a un conocido si este realizaba prácticas sospechosas de brujería, con la intención de la simple “*corrección fraterna*” que a veces llegaba hasta la hoguera. Y todo por caridad con el hermano. No es esa la actitud de Pablo, pues rechaza la corrección destructiva¹⁴⁰. De todos modos Pablo lo mismo que otros literatos de la época, Cicerón, Plutarco, Séneca, Quintiliano, etc. utiliza para persuadir a sus destinatarios tanto la alabanza como el reproche. El problema que tiene¹⁴¹ es ¿hasta qué

¹³⁸ .- Ya vimos más arriba cómo la carta a los Romanos tenía una parte de presentación, una parte doctrinal pero también una parte exhortativa.

¹³⁹ .- V. 1 Cor. 4, 15.

¹⁴⁰ .- Rom. 14, 1: “Tōn d• φsqenoànta tí p...stei proslambēnesqe, m¼ e„j diakr...seij dialogismîn.” = “*Acoged bien al que es débil en la fe, sin discutir opiniones.*”

Rom. 14, 13-15: ‘Mhkšti oân φll»louj kr...nwmen: φll! toàto kr...nate m©llon, tō m¼ tiqšnai pròskomma tò φdelfù À skēndalon. o•da kaˆ pšpeismai ˆn kur...J 'Ihsoà óti oÙd•n koinōn di' ~autoà: e„, m¼ tò logizomšnJ ti koinōn e•nai, ˆke.nJ koinōn. e„, g!r di! brîma ð φdelfòj sou lupeˆtai, oÙkšti kat! φgēphn peripatej. m¼ tò brēmat... sou ˆkeˆnon φpòllue øp•r oá Cristòj φpšqanen.” = “*Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros: juzgad más bien que no se debe poner tropiezo o escándalo al hermano. Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése si lo hay. Ahora bien, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad. ¡Que por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo!*”

¹⁴¹ .- Ibid.

punto el grado de libertad y de reciprocidad en la corrección asentada en la libertad de lenguaje (**perì parrehsíav**) es demasiado exigente?

4.4.5.- Otros aspectos lingüísticos: la traducción al servicio de la retórica.

En realidad este aspecto que queremos destacar ahora no es evidentemente un aspecto de la literatura paulina, sino de cómo los recursos del traductor moderno pueden estar, de forma consciente o inconsciente, eso nos da igual, al servicio de la propia retórica paulina, a la vez que ésta lo está al servicio de una determinada ideología que, por otra parte, sigue siendo en la actualidad la misma que Pablo inauguró. Dicho de manera más sencilla, en la carta de Pablo, lo mismo que ocurre con los Evangelios o con cualquier traducción, no sólo están funcionando los recursos retóricos del propio autor, sino que a estos hay que añadir los que se pueden incorporar al traducirlos.

El problema de traducción que queremos destacar en este caso es un problema de ambigüedad. Porque si vimos que la ambigüedad era un recurso retórico típico paulino, no añadamos a sus textos más ambigüedad de la que tienen, porque traducir de forma ambigua cuando el texto no es ambiguo o mostrar predilección por una interpretación es traicionar el sentido (retórico) del texto. Dicho lo cual, expliquemos esto por vía del ejemplo y vayamos a un texto:



Fijémonos en Rom. 12, 14-21. Dice así: *Papiro del famoso Evangelio de Judas que está dando tanto que hablar ahora.*
“Benedicid a los que os persiguen, no maldigáis.

*Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran. Tened un mismo sentir los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde; no os complazcáis en vuestra propia sabiduría. Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante **todos los hombres** [p̄ntwn ὁm̄q̄rèpwn]: en lo posible, y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos, dejad lugar a la Cólera, pues dice la Escritura: Mía*

*es la venganza: yo daré el pago merecido, dice el Señor. Antes al contrario: si tu **enemigo** [™cqròj] tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien.*”¹⁴²

Es cierto que también en los Evangelios se le hace decir a Jesús esto mismo de amar a los enemigos¹⁴³. ¿Pero es ese un mandamiento posible? ¿Es posible que un judío de aquel tiempo pueda pedir el amor incondicional incluso para sus enemigos? Nosotros creemos que no. Porque ¿de qué enemigos se está hablando aquí? La moral judía, y menos la de un palestino de aquella época, no fue nunca universalista. Su moral era más bien una moral interna e interina y, además, agónica, era una moral propia de una sociedad en crisis. Una moral interna de fraternidad frente a una moral externa de notable hostilidad hacia los invasores y sus compinches.

Sólo después, con Pablo de Tarso, que ya era un judío de la diáspora helenizado y con ideología universalista, es posible pensar, no ya tanto en una moral cuyas normas tuviesen un carácter atributivo, cuanto en una ética que operase con una “lógica” distributiva.

Para comprender esto se requiere un análisis terminológico del texto. Y no sólo de los términos griegos, sino de los usados en la traducción. La clave está en la vaguedad y ambigüedad de los términos utilizados en la traducción. Ya se sabe: “*tradutore, traditore*”. Este análisis terminológico nos puede ayudar a dilucidar cuál era la ideología primitiva del Nazareno y cuál era el efecto retórico que pretendía Pablo. Porque Pablo tiene muy en cuenta a quién van dirigidas sus cartas. Sabe que no van dirigidas a los judíos ortodoxos hierosolimitanos. Claro que los evangelios tampoco,

¹⁴² .- “eÙloge<te toÝj dièkontaj, eÙloge<te ka^h m% katar©sqe. ca...rein met! cairòntwn, kla...ein met! klaiòntwn. tò aùtò e,j çll»louj fronoàntej, m% t! Øyhl! fronoàntej çll! toç tapeinoç sunapagòmenoi. m% g.nesqe frònimoi par^h ~autoçj. mhden^h kakòn çnt^h kakoà çpodidòntej: pronooúmenoi kal! ^hnèpion pÉntwn çnqrèpwn: e,, dunatòn, tò ^hx Ømîn met! **pÉntwn çnqrèpwn** e,,rhneúontej: m% ~autoÝj ^hkdikoàntej, çgaphto., çll! dòte tòpon tí Nrgí, gšgraptai gEr, 'Emo^h ^hkd...khsij, ^hgè çntapodèsw, lšgei kÚrioj. çll! ^h!n pein^h ð ^h**cqròj** sou, yèmize aùtòn: ^h!n diy^h, pòtize aùtòn: toàto g!r poiîn ^hnqrakaj puròj swreúseij ^hp^h t%^hn kefal%^hn aùtoà. m% nikí Øpò toà kakoà, çll! ^hn...ka ^hn tò çgaqù tò kakòn.”

¹⁴³.- Mt. 5, 43-44: “HkoUsate ôti ¹⁴⁴”rrsqh, ¹⁴⁵Agap»seij tòn plhs.on sou ka¹⁴⁶ mis»seij tòn ¹⁴⁷”cqrdn sou. ¹⁴⁸”gê d¹⁴⁹ lšgw Ømkn, ¹⁵⁰cgap©te toÝj ¹⁵¹”cqroÝj Ømîn ka¹⁵² proseÚesqe Øp•r tîn diwkòntwn Øm©j” = “Habéis oído que se dijo: ‘amarás a tu prójimo y odiarás a tu *enemigo*’. Mas yo os digo: *amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen...*”

porque todos ellos fueron escritos después de las cartas paulinas y para ser leídos por cristianos y judíos que habían perdido el Templo. Y, además, no se puede descartar tampoco que los evangelios sinópticos hayan sido contaminados de la propia ideología paulina.

Vemos que en el texto de Mateo se emplea el término **“ἐχθρὸς”** que se traduce por *“enemigo”*. Y está bien traducido, pero este término en español es ambiguo, más ambiguo al menos que en griego. Porque existe otra palabra en griego para nombrar a los enemigos: **“πολέμιος”**. ¿Por qué el texto utiliza **“ἐχθρὸς”** y no **“πολέμιος”**? En español sólo tenemos un término. Pero cuándo en un idioma tan rico como el griego existen dos términos es que cada uno tiene un sentido distinto. No existen dos términos para significar lo mismo. Efectivamente, los dos términos significan *“enemigo”*, pero de forma distinta. Existe entre los dos términos una diferencia de sentido igual a la que existe entre los términos latinos: *“inimicus”* y *“hostes”*. Si **“ἐχθρὸς”** e *“inimicus”* hacen referencia al enemigo privado, personal, aquel con el que tenemos cierta enemistad, **“πολέμιος”** y *“hostes”*, en cambio, hacen referencia al enemigo público, al enemigo que no conocemos personalmente, un enemigo abstracto, grupal, social.

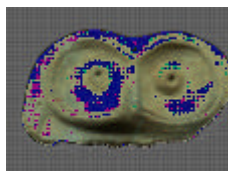
Jesús dice, efectivamente, que tenemos que amar a nuestros enemigos, pero dice **“ἐχθρὸς”** no **“πολέμιος”**. Está diciendo literalmente que amemos a nuestros enemigos privados, a aquellos con los que nos hemos enemistado. Pero en ningún momento dice que amemos a nuestros enemigos públicos. ¿Y quiénes eran los enemigos públicos de Jesús o de los palestinos de la época? Sin duda eran los romanos y todos aquellos que de una manera u otra les apoyaron.

Pablo tampoco dice **“πολέμιος”**, pero por razones distintas a las de Jesús. En el mandato de Jesús se lee efectivamente que hay que amar a los **“ἐχθρὸς”** (enemigos privados), pero inmediatamente se podría añadir sin pérdida de sentido que a los **“πολέμιος”** (enemigos públicos) guerra sin cuartel. Es decir, *“al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios”*¹⁴⁴. Y ¿qué Dios? El Dios de Israel, el Dios del pueblo de Israel. No el Dios de los romanos. Para Pablo, en cambio, los enemigos públicos no eran evidentemente los romanos, él era un ciudadano romano. Las cosas son

¹⁴⁴ .- Mt. 22, 21

diferentes aunque se digan de forma muy parecida. A qué se debe esa semejanza, a que tanto las cartas de Pablo como los Evangelios sinópticos tienen en cuenta el “**πάροϋ**” de aquellos a quienes dirigen sus escritos.

No es lo mismo persuadir a un romano gentil que hacerlo a un judío. Los dos tienen enemigos diferentes. A Pablo **ἡ** le interesa hacer que los romanos aparezcan como enemigos. ¿Cómo iba a hacer eso Pablo si sus cartas iban a ser leídas por gentiles muchos de ellos ciudadanos romanos como él? Iría en contra de sus pretensiones predicar que fueron los romanos los enemigos (**πολέμιοι**) de los cristianos. Es más, muy pronto empezarían a ser vistos los judíos como los enemigos públicos del cristianismo, incluso pasarían a ser ellos los verdaderos culpables de la muerte de Jesús. El discurso necesario para que este cambio se produjese comenzó a hacerlo Pablo.



Retórica e ideología en la *Carta a los romanos* de Pablo de Tarso

El argumento de la fuerza de la fe frente a la falta de fe en los argumentos

Salvador Centeno

Oviedo. España

Resumen: La figura de San Pablo es extraordinariamente interesante desde todo punto de vista. Por eso se pueden encontrar multitud de estudios, casi todos ellos de carácter confesional, sobre sus aportaciones religiosas o teológicas al cristianismo naciente. Sin embargo, no hemos encontrado ningún análisis de cuáles fueron los recursos retóricos que utilizó el tarsita con vistas a una mejor difusión de su doctrina. En este artículo analizamos algunas de las figuras retóricas de la *Carta a los romanos* y cómo Pablo de Tarso se sirve de ellas para desplegar la potente ideología que durante siglos ha hecho que la Iglesia de Roma sea la institución que más años ha logrado permanecer a pesar de los embates de la historia.

* * *

Abstract: The figure of St. Paul is extremely interesting from every point of view. So it is easy to find a multitude of studies nearly most of them with a confessional character on the religious or theological contributions to nascent Christianity. However we haven't found any analysis of what rhetorical resources were used by St. Paul to a better expansion of his doctrine. In this article we look at some of the rhetorical figures of the *Epistle to the Romans* and how St. Paul is using them to expand the strong ideology which for centuries has made the Church of Rome be the institution that has remained more years despite the historical events.

La enfermedad sagrada de laques. Diálogo sobre la ciencia en Alejandría

José Luis González Recio
Universidad Complutense de Madrid

Estamos en el año 280 a.C., en Alejandría. Aquella ciudad al norte de Egipto que recibió su nombre tras ser fundada por Alejandro Magno cincuenta años antes, y que era gobernada por la dinastía de los Ptolomeos, cuya última representante será Cleopatra algunos siglos después. Por iniciativa de sus reyes, han sido construidos la Biblioteca y el Museo: centro de altos estudios e investigación en Matemáticas, Astronomía, Física y ciencias biomédicas. Euclides, el matemático; Aristarco de Samos, el astrónomo o Herófilo y Erasístrato, anatomistas, fisiólogos y médicos imparten allí sus enseñanzas, estudian, investigan y abren nuevos horizontes a la cultura científica griega, que ya había tenido sus orígenes en el Liceo, en la Academia y en la filosofía natural presocrática. Ningún otro lugar atesoró en la Antigüedad tanta sabiduría, tal cantidad de papiros y fuentes escritas o un número semejante de investigadores. Euclides, Aristarco, Herófilo y Erasístrato fueron sucedidos inmediatamente por Arquímedes, Hiparco, Apolonio y Eratóstenes.

La ciudad se entregaba a una dinámica actividad mercantil facilitada por sus dos puertos. Estaba situada frente a la isla de Faros, que con el tiempo y las múltiples mejoras que se hicieron quedó unida por un largo dique a la costa. El arquitecto que realizó esta obra se llamaba Dinócrates de Rodas. El dique tenía una longitud de siete estadios (equivaliendo cada estadio a 185m). Su construcción conformó dos puertos, uno a cada lado: el Gran Puerto, hacia el este, el más importante; el Puerto del Buen Regreso, al oeste, que es el que continúa utilizándose en la actualidad.

En los amplios muelles del Gran Puerto atracaban barcos que habían surcado el Mediterráneo y el Atlántico. Traían mercancías que se apilaban cuidadosamente: lingotes de bronce de España, barras de estaño de Bretaña, algodón de las Indias, sedas de China. El famoso faro, llamado así por la isla donde Sostrato de Knido lo construyó el mismo año en que tiene lugar nuestra historia, disponía en su cúspide de un fuego

permanentemente alimentado que guió a los navegantes hasta 1340, cuando fue destruida la edificación. Era una ciudad rica. El trazado de las calles, la planificación del alcantarillado, las grandes avenidas —de hasta seis kilómetros— mostraban a sus habitantes y a los extranjeros que la visitaban los criterios de organización racional que regían todos los ámbitos de la vida ciudadana.

En el atardecer de un día de otoño, mientras el gran médico Erasítrato terminaba una disección en el teatro anatómico del Museo, Cleón entró andando apresuradamente en la antesala del recinto donde tenía lugar la anatomía. Jadeante, preguntó por Erasítrato, porque necesitaba verlo con urgencia. Laques, hijo de Trasímaco —opulento comerciante que importaba seda— estaba otra vez enfermo. Había tenido un nuevo ataque de su terrible enfermedad y requería atención médica. Hasta entonces, Trasímaco nunca había solicitado la opinión o los cuidados de Erasítrato. Se conocían, es verdad, de alguna subasta en donde habían coincidido, pero solicitar la ayuda clínica o terapéutica del médico más famoso de la ciudad era algo reservado, casi por completo, a los miembros de la corte. El portero que cuidaba de la entrada al anfiteatro anatómico dijo al emisario de Trasímaco que nadie sin autorización podía entrar en la sala contigua, y menos aún hablar con el maestro de médicos. Tras unas primeras súplicas, Cleón comenzó a vociferar. Justo en ese momento, los testigos de la lección empezaron a abandonar la estancia donde se desarrollaban las prácticas anatómicas y, tras ellos, apareció Erasítrato acompañado por su joven amigo, Cármides, que estudiaba astronomía en el Museo.



Al ver la excitación del extraño y escuchar sus gritos, Erasítrato se dirigió a él y le preguntó:

- ¿Qué te ocurre? ¿Qué significan estas voces? ¿No sabes que estás en un lugar donde el respeto a la vida se aprende en el contacto con la muerte; donde la fuerza creadora de la naturaleza es vislumbrada en cada detalle de la forma humana? ¿Quién te manda venir a romper el silencio reverente con el que acabamos de contemplar los milagros de la *physis*?

Cleón calló de inmediato, para responder un instante después con voz respetuosa y casi inaudible:

- Trasímaco, mi señor, a quien conoces, me envía para que te suplique que acudas a su casa. Laques, su único hijo, hace tiempo que padece la enfermedad sagrada. Hoy ha sufrido dos ataques y está inconsciente. Mi señor y su esposa, Cinthia, no saben qué hacer. Nunca los había visto tan turbados. La madre no ha dejado un solo instante de llorar desde esta mañana. Los dioses han elegido a Laques para saciar su ira. Mi joven señor ha tenido espantosas convulsiones varias veces durante el día, su cara ha adquirido horribles muecas y orina y defeca sin control, como un recién nacido.

- Recuerdo a Trasímaco, tu señor. ¿No ha visto a su hijo ningún terapeuta antes? —dijo Erasítrato—.

El criado contesto:

- Sí, maestro, pero ninguno ha sido capaz de curarlo. Por eso Trasímaco acude a ti.

Erasítrato miro a su amigo Cármides sin hablarle, y dijo a Cleón:

- Ve delante indicándonos el camino. Nosotros seguiremos tus pasos hasta la casa de Trasímaco.

Erasítrato había realizado numerosas aportaciones a la Medicina, si bien su principal legado fue la descripción precisa de las cuatro válvulas cardiacas y su

coordinación funcional. Como técnico, ideó un embriotomo para seccionar el feto muerto en el útero materno e inventó un catéter para drenar la vejiga. Además de valerse de la dieta y del ejercicio en cuanto recursos terapéuticos, fue prolijo en el uso de diversos fármacos, y en la práctica de la flebotomía (la sangría) y de la laparotomía¹. Pensó que la Naturaleza sigue un plan en la génesis y en la conservación de los organismos que crea. Dotaba a su patología y a su terapéutica de un enfoque analítico, más propio del atomismo mecanicista que del finalismo aristotélico. Dicho atomismo le llevaba también a entender los movimientos vitales —en los que se resumen los procesos fisiológicos— como la consecuencia del desplazamiento de los corpúsculos materiales en el interior del organismo, debido a la influencia del calor externo.

Cármides preguntó al famoso médico, mientras abandonaban el Museo, qué podía hacerse contra una enfermedad tan terrible. Éste, ya en la calle, comenzó a hablar despacio a su amigo astrónomo, eligiendo un lenguaje que pudiera entender. Seguían despacio a Cleón, pues Erasítrato caminaba tranquilo; lo que obligaba a que el criado se detuviera una y otra vez para esperarlos. Los artesanos de Alejandría recogían sus puestos en la calle y la ciudad comenzaba a entrar en la tranquilidad que anunciaba la noche. Ésta fue la breve lección que el fisiólogo y anatomista dio a su compañero:

- Hace siglos que Hipócrates nos enseñó algo importante sobre la enfermedad que llaman sagrada. En nada es más divina o sagrada que las otras, ya que tiene una naturaleza propia como las demás enfermedades. Los hombres consideraron divino su fundamento por su inexperiencia, por el asombro que les provocaba. Pero como el médico de Cos advertía, si este mal va a ser considerado con origen en causas divinas por lo asombrosos que resultan sus síntomas, asimismo las fiebres, por ejemplo, habrían de ser concebidas sagradas. También Hipócrates y sus discípulos advirtieron que los primeros en sacralizar esta enfermedad fueron magos, purificadores, charlatanes o embaucadores que aparentaban ser piadosos y saber más que el resto de sus conciudadanos. Sin embargo, lo que hacían en realidad era esconder su incapacidad,

¹ Cf. D. Escarpa, “La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio”, en J.L. González Recio (ed.), *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*. Villaviciosa de Odón, Plaza y Valdés, 2007, p. 224.

puesto que no tenían remedio del que servirse. Para no poner en evidencia que nada sabían, llamaron sagrada a esta afección².

- Pero ni en la época de Hipócrates ni menos en la nuestra –continuó Erasítrato– podemos dejar actuar a los farsantes. La medicina hace tiempo que tiene todo lo que necesita para ser un arte. Y ha descubierto un punto de partida y un método con el que se han hecho muchos descubrimientos. Los demás se irán consiguiendo en el futuro, si el que está bien formado parte de ellos en su investigación³.

Cleón volvió la cabeza mirando con ansiedad a los dos científicos, que le seguían con paso lento. Cármides interrumpió a Erasítrato con estas palabras:

- ¿Es ese método la experiencia? La astronomía hace mucho tiempo también que trabaja con observaciones repetidas, reunidas a lo largo de cientos de años, pero la enseñanza de Platón nos hizo patente que la Ciencia es algo más. Aquí, en Egipto, e igualmente en Babilonia, ya se predecían los eclipses y se conocía la repetición cíclica de las estaciones coincidiendo con el curso del Sol por la eclíptica. No obstante, nuestra ciencia ha revelado la razón de lo que observamos. Es un sistema regido por principios bien establecidos que nos hablan de lo que percibimos brindándonos sus causas. ¿Puede la medicina hacer eso mismo?

Erasítrato respondió convencido:

- No existe ciencia médica sin observación y experiencia, mas tampoco existe si sólo contamos con ellas. El médico trabaja con síntomas, igual que vosotros lo hacéis con los movimientos que se dan en el cielo. Sin embargo, el terapeuta ha de entrar en los secretos de la *physis*, con el propósito de descubrir cuáles son las causas de los signos que acompañan a las enfermedades. Cada padecimiento posee una naturaleza propia cuya esencia hemos de descubrir. Los médicos hipocráticos de Cos o los médicos de Cnido cumplieron ya esta exigencia. Concebían el cuerpo humano y sus actividades

² Cf. *Sobre la enfermedad sagrada*, §1, en *Tratados Hipocráticos*, vol. I, edición a cargo de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1983, p. 399.

³ Cf. *Sobre la medicina antigua*, § 2, en *Tratados Hipocráticos*, vol. I, edición a cargo de M^a Dolores Lara Nava, Madrid, Gredos, 1983, p. 138.

como una totalidad indivisible y orgánica regida por la presencia de los cuatro humores y el aire. La enfermedad era para ellos consecuencia de la pérdida del equilibrio necesario entre las proporciones de sangre, de flema, de bilis amarilla y de bilis negra. Creyeron que cuando una de estas sustancias predomina sobre las demás se produce el mal.

Cármides sentenció entonces:

- Veo que vuestra ciencia se parece a la nuestra más de lo que había imaginado, porque ambas descansan en la idea de armonía. La armonía celeste, soportada por el círculo, la esfera y la uniformidad; la armonía del microcosmos humano, reposando sobre el equilibrio estable de los humores...

- Así es, querido amigo –dijo Erasístrato–. Tras el mundo que conocemos por nuestros sentidos, hay otro más profundo que espera ser descubierto y sobre el que debemos investigar. Piensa en este mismo movimiento que supone nuestro caminar hacia la casa de Trasímaco. ¿Cómo es posible? ¿Qué milagro de la Naturaleza nos permite desplazarnos a voluntad hacia la meta que buscamos? Voy a explicártelo, como ejemplo de lo alcanzado por la fisiología. Los alimentos que comemos se transforman en una sustancia líquida que desde el intestino llega al hígado. Allí, ésta se convierte en sangre. Por ello es el hígado un órgano tan importante. La sangre asciende después a la parte derecha de nuestro corazón –a su habitáculo superior–, para descender luego al inferior y más tarde subir a los pulmones por la vena arteriosa. Este movimiento de la sangre se repite millones de veces durante nuestra vida. De modo mucho más pausado, gotas de la sangre que hay en la parte derecha del corazón pasan a la parte izquierda, a través de pequeñísimos poros que perforan la pared intermedia. Al tiempo que todo esto se produce, el aire que inhalamos llega a la aurícula izquierda por la arteria venosa que nace en los pulmones. Desciende a continuación a la cavidad inferior y se mezcla allí con las gotas de sangre que habían pasado desde el lado derecho. La mezcla producida recibe el nombre de espíritus vitales, porque, al igual que el éter cósmico parece dar vida y armonía al universo, este compuesto, que las arterias conducen a todos los rincones del organismo, da vida a los seres humanos.

- Sigue, Erasítrato –le pidió Cármides lleno de interés–. Sin duda, al final de tu explicación entenderé por qué nos movemos.

- Lo comprenderás muy pronto –contestó el médico–, ya que los espíritus vitales llegan al cerebro por una rama de la arteria magna y, dentro de él, experimentan una depuración que los convierte en gases muy sutiles. Son lo que hemos dado en llamar espíritus animales. Pues bien, Cármides, ese vapor sutilísimo alcanza los músculos a través de los nervios que unen el cerebro con ellos. En realidad, inflan y tensan los músculos haciendo que nos movamos o, expresándolo con mayor detalle: bajo la acción que producen nuestros deseos de movernos, los espíritus vitales abandonan el cerebro por los nervios, hasta llegar a los músculos de las extremidades que nos proponemos mover.

Cleón volvió la cabeza impaciente y rogó a los dos amigos que se apresurasen. Sin duda, sus señores debían estar angustiados por la espera.

Con admiración, Cármides preguntó:

- ¿Y cómo consigue nuestra voluntad provocar la salida de los espíritus animales del cerebro?

Sonriendo, Erasítrato le dijo:

- Eso es aún un misterio para nuestra ciencia. Pero date cuenta de que si yo te pregunto qué hace al éter y a todo lo que está compuesto de él, y al cielo entero, moverse en círculo, tampoco serás tú capaz de darme una auténtica contestación, ¿o me equivoco?

- Ciertamente no –reconoció Cármides–. Parece, entonces, que incluso la Ciencia siempre tropieza con el misterio; que es más una travesía que un puerto seguro al que llegamos. Déjame que te pregunte otra cosa ahora: ¿no crees que los asuntos humanos y los del cielo están unidos estrechamente? No me refiero a los presagios de los adivinos ni a los signos que en el cielo ven quienes has llamado charlatanes. Hablo de los que, como Empédocles o Diógenes y otros médicos, exigían a su medicina

basarse en conocimientos más amplios, más ocultos sobre el hombre y el cosmos, para fijar los fundamentos de su arte.

Erasístrato, que empezó a acelerar el paso, miró con cara sombría al astrónomo y le contestó:

- El lenguaje de todos aquellos a quienes tú mencionas tiende hacia la especulación desatada. En efecto, en sus tratados sobre la naturaleza han querido explicar cómo llegó a existir el hombre o cosas parecidas. Por mi parte, pienso que todo lo que han escrito pertenece más a la literatura que a la medicina. Quienes han pretendido hablar sobre ésta, basando su explicación en principios como “lo caliente y lo frío” o “lo húmedo y lo seco”, cometen errores de bulto en sus afirmaciones por querer reducir al mínimo las causas de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo motivo y basándose en uno o dos lemas. Pero semejantes postulados son vacíos, y la medicina no tiene necesidad de ellos. Se refieren a cosas invisibles y oscuras, respecto de las cuales, si uno afirma conocer cómo son, no hay evidencia que permita asegurar su verdad o su falsedad. El que, rechazando y despreciando el método de la observación, intenta investigar con otro método, se engaña a sí mismo y engaña a los demás⁴.

Cleón anunció nervioso:

- Es allí, ya llegamos.

Cincuenta metros a la derecha de la avenida que recorrían en esos momentos se alzaba una casa con amplia entrada. En ella, Trasímaco –padre del enfermo– esperaba angustiado la llegada de Erasístrato. Cleón corrió hacia su señor con intención de explicarle que había conseguido que el maestro médicos del Museo viera a Laques. Los dos científicos no tardaron en estar frente a Trasímaco. Erasístrato puso sus manos sobre los hombros del rico comerciante y le dijo:

- No temas, Trasímaco. La enfermedad de tu hijo siempre ha espantado a los hombres por la severidad de sus síntomas, pero ni es mortal ni sagrada. Conocemos

⁴ *Ibid.*

hace tiempo su causa. Haremos que Laques recupere la salud. Cuéntame ahora cómo empezaron sus manifestaciones y cuáles han sido los síntomas que se han hecho presentes en tu hijo.

Trasímaco, que había cogido las manos de Erasítrato, más sosegado, habló así:

- Nunca podré agradecerte suficientemente tu disposición, maestro. El que estés aquí hace que la esperanza renazca en mí. Ni aun dándote toda la seda que pueda vender el resto de mi vida podría pagar tu visita. Todo empezó esta mañana. Laques había dejado su lecho como cualquier otro día. Sin embargo, su cara estaba algo pálida. Parecía asustado o ausente. No me saludó al verme con el afecto que siempre me expresa. De súbito, cayó al suelo. Como en otras ocasiones, quedó inconsciente y empezó a sufrir terribles convulsiones en todos sus miembros. Tenía el rostro desencajado. Llamé a los criados, que me ayudaron a acostarlo.

Erasítrato, con un gesto de su mano indicó al dueño de la casa que debían entrar. Cleón se apartó, mientras Trasímaco, Erasítrato y Cármides atravesaban el patio que daba acceso a la vivienda. El médico preguntó a Trasímaco:

- ¿Cuándo recuperó la conciencia?

- Diez minutos más tarde –contestó aquél–.

- Tu siervo me ha hablado de otro episodio –inquirió Erasítrato–.

- Así es. Laques no abandonó su lecho durante todo el día. Parecía apagado, presa del temor, como si adivinara que no había concluido su padecimiento. Al caer la tarde, cuando parecía estar más tranquilo, quedó con la mirada fija en el techo unos minutos, volvió a perder la conciencia y las convulsiones, más enérgicas que las de la mañana, regresaron. Creí enloquecer, maestro. Nunca lo había visto así. Tras un tiempo que no puedo precisar, los movimientos de sus miembros cesaron. Poco después me di cuenta de que se había orinado en la cama, que también estaba manchada por las heces. No sabía que hacer, hasta que se me ocurrió mandar a Cleón para que te buscara. Sé que sólo tratas a los miembros de la corte, pero el temor de un padre por la vida de su hijo es capaz de vencer todos los obstáculos que la prudencia impone.

- Lo sé, Trasímaco. Has hecho lo que debías –contestó Erasítrato–. ¿Dónde se encuentra tu hijo?

Entraron en las amplias estancias que componían la mansión. Al oírlos, Cinthia fue a grandes pasos hacia ellos entre sollozos. Trasímaco, señalando a Erasítrato, le anunció:

- Ha venido. Tenemos la ayuda del primer médico de Alejandría.

Cinthia saludó al maestro, al tiempo que caminaban hacia la habitación de Laques. Cuando estuvieron frente a ella, Erasítrato pidió a los padres que permaneciesen fuera e invitó a Cármides a entrar con él. El enfermo permanecía acostado. Al entrar los desconocidos, les preguntó:

- ¿Quiénes sois?

Acercándose a la cama, Erasítrato le respondió:

- Soy Erasítrato, médico del Museo. ¿Cómo te encuentras?
- Estoy muy cansado –dijo Laques–. Desearía dormir, pero no puedo.

Erasítrato colocó el dorso de su mano derecha sobre el pecho de Laques, con la intención de sentir su calor. Después separó los párpados de sus ojos para ver si en ellos predominaba la sangre o la bilis. Tomó luego una mano del joven, la lamió y observó el aspecto de la piel. Le hizo abrir la boca para examinar su interior. Olió el aliento del enfermo, escrutó sus fosas nasales, volvió a colocar ahora la palma de la mano sobre el corazón de Laques para percibir sus latidos, probó unas gotas del sudor que resbalaba por su frente y, volviéndose hacia Cármides, que contemplaba al médico sin atreverse a hablar, le dijo:

- Pide a la madre las sábanas que antes ha ensuciado.

Cármides abandonó la habitación, y unos instantes después regresó con las sábanas. Erasítrato las exploró cuidadosamente. Olió los restos de los excrementos y, dirigiéndose a Laques, le dijo:

- Escucha bien, Laques. Tu enfermedad se origina de las mismas cosas que las demás, es decir, del frío, del sol, y de los vientos que cambian y que nunca son estables. Esas son cosas divinas, en efecto, de modo que en nada hay que distinguir esta dolencia y considerar que es más divina que las restantes, sino que todas ellas son divinas y humanas. Cada una tiene su naturaleza y su poder en sí misma, y ninguna es desesperada ni intratable⁵. La mayoría pueden remediarse mediante esas mismas cosas en las que tienen su origen. Es preciso, pues, tanto en ésta como en las otras enfermedades, no aumentar las dolencias, sino eliminarlas, administrando lo más contrario a la enfermedad en cada caso, y no lo más afín. Pues con lo afín se desarrolla y aumenta, y por efecto de lo contrario se consume y extingue. En suma, ya que tu mal es causado por la humedad y el frío, habrás de respirar aire cálido y seco guardando reposo unos días. Recomendaré a tu padre que ordene encender pequeños fuegos en los extremos de esta habitación. Descansa, pues, porque con este remedio cesarán los ataques.

Laques quedó algo más tranquilo. Erasítrato y Cármides salieron de la habitación, tras cuya puerta aguardaban los padres. Cinthia empezó a hablar apresuradamente al ver al médico:

- Maestro, me siento culpable, porque ayer di de comer salmonetes a Laques. Sé que, como la cabra, el cerdo y la tórtola son muy dañinos para los que padecen la enfermedad de mi hijo⁶. Hacía ya bastante tiempo que no sufría ningún ataque, por lo que pensé que no debía preocuparme. Ahora sé que hice mal y que fui muy imprudente.

Trasímaco, su esposo, la interrumpió con estas palabras:

- No te culpes Cinthia, tú no eres responsable de lo ocurrido. Lo son las costumbres de nuestro hijo: su hábito de vestir ropa negra y pieles de cabra.

⁵ Cf. *Sobre la enfermedad sagrada*, § 1-2, en o.c., pp.399-400.

⁶ Cf. *Sobre la enfermedad sagrada*, § 2, en o.c., pp. 400-401.

- Calmaos los dos –intervino Erasístrato–. La enfermedad de vuestro hijo se produce porque la flema penetra en las venas e impide que el aire llegue al cerebro. Cuando las venas quedan obstruidas por la flema y no pueden recibir el aire, el enfermo pierde la voz y el razonamiento. Pero luego, al dispersarse el flujo por el calor de la sangre, y al volver las venas a recibir el aire, los pacientes recobran el entendimiento. La agitación de los miembros obedece a que ni la sangre ni el aire circulan libremente. Como os decía, al cerrarse el camino del aire hacia el cerebro, los que padecen esta enfermedad pierden la conciencia. Nuestros placeres y gozos no proceden de otro lugar sino del cerebro, y lo mismo las penas y las amarguras, los sinsabores y los llantos. Y por él, precisamente, razonamos e intuimos y vemos y oímos, pese a que algunos hayan creído que pensamos con el corazón y que éste es el órgano que se aflige y se preocupa. No escuchéis ni os dejéis impresionar por los relatos fantásticos. Ni los salmonetes ni las tórtolas ni las pieles o los vestidos usados son causa de la enfermedad de Laques. Su mal, como cualquier otro, tiene un origen natural y un remedio natural. Debéis lavar su cuerpo con agua caliente, secándolo después con todo esmero. Encended dos fuegos en su habitación, de modo que en ella se mantenga un ambiente cálido y seco. Mantenedlo así tres días. Para entonces estará recuperado del todo.

Los esposos quedaron callados. Cinthia, tras dudarlo unos segundos, cogió la mano de Erasístrato y la besó. Trasímaco, durante la espera, había ido a por un cofre que contenía varias piezas de oro y que ofreció al maestro de médicos. Éste, lo rehusó sin apartar la mirada del padre de Laques. Con voz calmada le dijo:

- Soy yo, Trasímaco, quien debe estarte agradecido. Has hecho posible que cumpla una de las principales obligaciones y disfrute de uno de los gozos más vivos de los asclepiadas: curar enseñando. Quedad todos en paz.

Sin añadir nada más, Erasístrato salió de la casa en compañía de Cármides. Éste, apenas habían dado unos pasos, preguntó al médico:

- ¿No es, la explicación que les has dado, enteramente hipocrática?

- Lo es –contestó Erasítrato–, pero resulta muy a la medida de su capacidad de comprensión, pues todo hombre de nuestro tiempo ha oído hablar alguna vez de los humores. Por otra parte, la medicina no ha encontrado todavía una explicación definitiva y segura para esta enfermedad. Los seguidores de hipócrates no practicaban la disección y tenían muy escasos conocimientos de anatomía; pensaban que por las venas circulaba tanto sangre como aire o flema; no distinguían, pues, las venas de las arterias, al tiempo que su farmacopea o su cirugía eran extremadamente limitadas. No obstante, fueron verdaderos practicantes de la Ciencia, porque sólo admitían explicaciones naturales cuando intentaban buscar la razón de los fenómenos también naturales. Pienso, en realidad, que la oclusión de los nervios que parten del encéfalo y de la médula es la causa de la enfermedad que el vulgo o los ignorantes llaman sagrada, puesto que esa oclusión impide la llegada de espíritus animales a los músculos. Y, a la vez, su acumulación en la *rete mirabile* del cerebro produce la pérdida de la conciencia. Mas ésta es una explicación para médicos, y no para comerciantes. Desconocemos todavía hoy qué produce la obstrucción, pero sí sabemos que los nervios son tubos huecos que se dilatan con el calor. Por eso el ambiente seco y el calor, que hacen aumentar el espacio interior de los nervios, son beneficiosos para la enfermedad, al abrir el paso a los espíritus animales.
- Tus palabras, Erasítrato, me recuerdan lo acaecido en mi ciencia respecto al cambio de luminosidad de los planetas –dijo Cármides–. Hubo un tiempo en que fenómeno tan singular sólo podía entenderse admitiendo que las estrellas errantes brillaban con diferente fuerza en las distintas porciones de sus trayectorias. Situada la Tierra en el centro de las órbitas circulares de los planetas, sólo cabía entenderlo como una modificación en la intensidad de la luz que emitían. La geometría del cielo ha encontrado más tarde otra explicación: tal vez la Tierra esté algo desplazada del centro de la circunferencia recorrida por los planetas o, dicho de otra forma, quizá la trayectoria de éstos sea algo excéntrica. Eso puede explicar el cambio de

luminosidad, que ahora es sólo aparente y obedece a que los planetas no siempre están a la misma distancia de la Tierra. No mencionaré, lejos ya de este problema, conjeturas tan atrevidas como las de Aristarco, que seguro conoces, y que hacen del Sol el centro del cosmos.

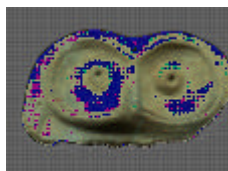
- La Naturaleza entera –Cármides– se nos ofrece como una pregunta ilimitada que nos sobrecoge y nos alienta a indagar. La Ciencia es esa búsqueda tal vez sin final, aunque perfectible –añadió Erasítrato–.

Cármides quedó pensativo unos momentos. Luego dejó que su voz fuese vehículo de sus pensamientos:

- Átomos, almas, estrellas nos ocultan sus secretos y, al tiempo, nos invitan a descubrirlos. Creo –Erasítrato– que si ésta es la condena del hombre, puede decirse que es una bella condena.

Los dos amigos bajaban hacia el puerto por calles inclinadas y solitarias. La noche se había hecho dueña de la ciudad y el fuego del faro anunciaba a los navegantes que Alejandría estaba allí, abierta al Mediterráneo y al conocimiento.'





La enfermedad sagrada de laques. Diálogo sobre la ciencia en Alejandría

José Luis González Recio
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

La ciencia desarrollada en el Museo alejandrino - durante los siglos III y II *ane-* llevó a su término un largo proceso de maduración cultural, asentamiento teórico, criba epistemológica, diseño metodológico - tanto de las ciencias formales como de las factuales- e institucionalización social. La filosofía presocrática de la naturaleza o el vasto empeño sistematizador - científico y filosófico- de Aristóteles perviven y animan la investigación y los tratados de Euclides, Hiparco, Arquímedes o Herófilo. No obstante, ha nacido un modo mucho más depurado de concebir la relación teoría-experiencia, en el que la Matemática reina de forma singular. Las ciencias biomédicas consiguieron elaborar también, sobre bases pitagóricas e hipocráticas, el primer cuadro interpretativo completo de la actividad fisiológica. Las siguientes páginas intentan presentar, mediante un diálogo imaginario - que bien podría haber sido real- , los horizontes de aquella fisiología, las cuestiones filosóficas que suscitaba y la práctica médica de la que era soporte.

The Holy Illness of Laches. Dialogue about the Science in Alexandria.

José Luis González Recio
University Complutense of Madrid

Abstract

The science developed in the Alexandrian Museum -during the 1st and 3rd centuries BC- conluded a long process of cultural maturity, theoretical settlement, epistemological selection process, methodological design –both of the formal sciences and of the factual ones- and social institutionalization. The presocratic philosophy of nature or the vast sistematizing determination –scientific and philosophical- of Aristotle survive and encourage the investigation and the treaties of Euclid, Hipparchus, Archimedes or Herophilos. However, a more polished manner of conceiving the theory-experience relation is born, in which Mathematics reigned in a singular way. Biomedical sciences also achieve to work out, on pitagoric and hipocratic basis, the first complete interpretative chart of the physiological activity. The following pages try to present, by means of an imaginary dialogue- which could easily have been real-, the horizons of that physiology, the philosophical questions it raised and the medical practicing it was medium of.

Significado Ontológico da Gravitação segundo Einstein: entre a métrica e a filosofia

Ramiro Délio Borges de Meneses

**Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Saúde do Norte – Gandra e
Famalicão – PORTUGAL**

Introdução

A generalização operada por A. Einstein atingiu elevado significado que chegou à formulação seguinte: as leis da física devem ter uma estrutura tal que a sua validade permanece, em sistemas de referência animados, para qualquer movimento.¹

Havendo uma reformulação e generalização da covariância, para os sistemas inerciais, teremos, pela teoria da relatividade generalizada, uma nova extensão métrica do espaço-tempo, através de um invariante tensorial:

$$ds^2 = g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k .$$

Na lei da gravitação de Newton, a quantidade (G) era uma constante fixa e universal, dado que o Universo, muito para além do sistema solar, era conhecido por ser uniforme.²

A relatividade generalizada afirma que a constante de gravitação é verdadeiramente uma “constante”.

¹ SANTAVY, I. – “Newton’s first law”, in: *European Journal of Physics*, 7 Bristol, 1986, 133.

² NEWTON, I. – *Principia della Filosofia Naturale*, a cura di A Pala, Unione Tipografico Editrice, Torino, s/d, 67.

Uma das experiências fundamentais, para interpretar os fenómenos gravíticos, fora apresentada por Eötvös, segundo a qual o fio de uma barra não está pendurado exactamente na vertical, devido à força centrífuga, causada pela rotação da terra, de modo que a força gravitacional, no sentido descendente, actuando sobre as esferas, não será paralela à fibra. Se a gravidade atrai um dos corpos materiais, com mais intensidade do que outra, então a barra rodará em torno do eixo da fibra.

Porém, todo o instrumento é rodado de maneira que as esferas (massas) trocam de lugar, sendo a rotação resultante em sentido oposto.

A rotação é detectada, através da observação da luz e reflectida por um espelho fixo na fibra de suspensão da barra.

A validade lógica destas experiências, fundamentais para a gravitação, resulta do princípio da equivalência:

$$G \cdot m \cdot m' / r^2 \cdot x' / r ;$$

$$G \cdot m \cdot m' / r^2 \cdot y' / r ;$$

$$G \cdot m \cdot m' / r^2 \cdot z' / r .$$

$$F = -\text{grad}(k \cdot m \cdot m' / r) = -\text{grad} \cdot S .^3$$

A força, que actua no campo com massa m , é um gradiente negativo do potencial gravitacional $(Gk, \lambda k)$.

Daqui que será $\gamma m = -GM/r$. A energia potencial do campo gravítico apresenta-se:

$$\phi = m \cdot \gamma M = m \cdot G \cdot M / r = -G \cdot m \cdot M / r .$$

A força, agindo sobre uma massa pontual, num mesmo instante, está determinada pela distância de todas as outras massas e pela própria massa.

³ *Idem, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Fromman-Verlag, Stuttgart, 1964, 120.

Na verdade, a distância das duas massas pontuais possui um significado invariante. A teoria mecânica da gravitação, como teoria do campo electromagnético da física pré-relativista, baseia-se numa conjugação uniforme do espaço-tempo.

Para Newton, o fenómeno gravítico resulta do influxo interactivo de dois ou n-corpos, como se assevera no próprio texto *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.⁴

Porém, para Einstein, irá ser a gravitação um efeito da conexão mássico-energética, curvada geodesicamente, enquanto que, segundo Newton, o fenómeno da gravitação circunscreve-se à intersecção ou efeito de n-forças mecânicas, sendo resultante das referidas forças atractivas, não se aplicando ao domínio gravítico.

Newton determinou a intensidade do efeito gravítico entre as duas massas, mostrando que a força de gravitação é uma atracção e que a sua intensidade se define pela equação:

$$F = G \cdot m \cdot M / r^2 .$$

A teoria newtoniana da gravitação é “covariante”, relativamente ao grupo de transformação de Galileu, fundando-se no princípio da relatividade clássica do movimento.

1 – Inícios da Gravitação : de Newton a Einstein

O estudo dos começos da teoria de Newton, feito do ponto de vista da física do campo, colocou em evidência a necessidade de generalização da Relatividade Restrita, como teoria conhecida pelo nome de Relatividade Generalizada de Einstein.

A força gravítica distingue-se das demais forças na proporcionalidade da massa do corpo sobre o qual se exerce.

⁴ *Idem, Ibidem*, 120-122.

A lei ponderomotriz da Mecânica Clássica, $m \cdot \vec{r} = \vec{F}$, dada em sistemas de equações, referencia-se em coordenadas cartesianas.

As componentes da força, actuando num corpo, são proporcionais à massa desse corpo. Como m é uma “constante”, a aceleração de um corpo é independente da massa, porque no campo da electrostática $\vec{E}$, a força, que se exerce sobre uma carga eléctrica, será dependente do campo.

Tal como se passa no campo electrostático, assim sucede no domínio do peso: $m \cdot g$. A força, agindo sobre um corpo, será: $m \cdot g = P$. A carga da gravitação é independente do corpo $\vec{g}$ no campo.

Logo, a aceleração é definida por:

$$m_i \vec{r} = m \cdot p \cdot \vec{g}.$$

A massa pesada é igual à massa inerte, tal como no campo electrostático, devido à lei de Coulomb:

$$\vec{E} = \vec{E}r = -\delta \phi / \delta \vec{r} = \varepsilon^2 \cdot \vec{r} / 4\pi \cdot \varepsilon \cdot \vec{r}^3;$$

$$\vec{E} = \varepsilon^2 \cdot \vec{r} / \varepsilon \cdot \vec{r}^3. ^5$$

Daqui se conclui que a aceleração de um sistema de pontos materiais $(\sum P_i m_i)$, no campo gravitacional, é independente das duas massas $(m \cdot g_i; m_i)$ para as velocidades:

$$(\text{força}) = (\text{massa inerte}) \cdot (\text{aceleração})$$

$$\vec{F} = m \cdot \vec{a}.$$

Se a força é o peso do corpo, então será:

⁵ WEYL, H – *Espace, Temps et Matière, leçons sur la relativité générale*, traduites sur la 4^a editions allemand, Librairie Scientifique, Paris, 1922, 197.

$$[\text{força}] = [\text{massa pesada}] \cdot [\text{intensidade do campo gravítico}]$$

Logo, considera-se a massa pesada como característica do corpo.

A experiência prova que, para um mesmo campo gravítico, a aceleração ($\vec{r}$) é independente do corpo e o quociente da massa gravítica, pela massa inerte, determina uma constante independente da natureza do corpo. Desta sorte, a massa gravítica é igual à massa inerte. A aceleração é, pois, igual à intensidade do campo ($\vec{r} = \vec{g}$). A teoria de Newton admite este facto sem o interpretar.

A massa activa dum sistema isolado, para uma entidade global, em repouso pelas coordenadas, liga-se à constante α .

Partindo de:

$$g_{ik} = (\varepsilon_1 + \alpha/r) \cdot \delta_{ik} + \delta_2 + \delta_3;$$

$$g_{ik} = (1 + 2\alpha/r) + \delta_2 + \delta_3;$$

$$g_{ik} = (\varepsilon_1 - \alpha/r) \cdot \delta_{ik} + \delta_2 + \delta_3.$$

O valor da constante será:

$$\alpha = 2K \cdot M/c^2 \cdot K \cdot c^2 \cdot M/4\pi.$$

Contudo, seguindo as equações:

$$H^0 = 4\pi\alpha/k > 0$$

e

$$M = M_0 / \sqrt{1 - v^2/c^2}; \quad M_0 = M_0 / c^2.$$

Teremos:

$$H = M \cdot C^2.$$

Daqui se aufere que:

$$Mg = 4\pi r/K \cdot c^2 = H^0/c^2 = M_0.$$

Sendo $H^0 = M \cdot c^2$, substituindo, na parte final da equação, teremos:

$$M^0 \cdot c^2/c^2 = Mc.$$

A massa gravitacional activa é igual à massa inerte, que, por sua vez, será igual à massa passiva e define o comprimento da força gravitacional, na qual um campo gravítico actua num corpo.⁶

A igualdade dos três tipos de massa é um tratamento matemático na teoria da gravitação de Einstein.⁷

Uma simples transformação, para sistemas acelerados de referência, permite a determinação das quantidades do campo, descrevendo os gravitacionais em sistemas acelerados.

De acordo com o princípio da equivalência, estas quantidades poderão dar-nos uma descrição correcta dos campos permanentes da gravitação, visto que R' surge em repouso, estando presente um campo gravítico em R' .

Tal julga-se equivalente pela ideia de que R é um referencial admissível, ainda que não exista campo de peso presente.

A esta hipótese da equivalência física, completada para referenciais R' e R'' , chama Einstein “princípio da equivalência”.⁸

Assim, gravitação e equivalência formam um “todo”, como igualdade fenomenológica para todos os sistemas de referência.

O princípio da equivalência mostra que o movimento acelerado não é absoluto. As forças de inércia, criadas pela aceleração, não podem distinguir-se das forças gravitacionais. Tais forças são equivalentes segundo o movimento e a aceleração relativas.

⁶ 8 - DIRAC, P.M.N. – *General Theory of Relativity*, J. Weley and Sons, London, 1975, 25-26.

⁷ ROSSER, W.G. – *Introduction to Relativity*, Butterworthes, London, 1967, 260-262.

⁸ EDDINGTON, A. S. – *The Mathematical Theory of Relativity*, At the University Press, Cambridge, 1958, 145.

Todavia, o princípio da equivalência anda ligado ao teorema da igualdade, entre massa inerte e massa gravítica, passando à generalização do princípio da relatividade para referenciais que estão animados de movimento não uniforme.

Segundo esta concepção, chegamos à proporcionalidade entre inércia e gravitação:

$$[\text{massa inerte}] = [\text{massa pesada}]$$

As propriedades do movimento, num referencial não-galilaico, são as mesmas do que num referencial galilaico na presença do campo gravítico,

Para ilustrar a equivalência dos referenciais de Galileu e dos referenciais não-galilaicos, Einstein determinou um observador isolado e fechado na cabina dum ascensor. Concluiu-se que todos os objectos têm a mesma aceleração.

O campo equivalente a um referencial animado de movimento uniformemente acelerado é o mesmo para todo o espaço e tende para infinito.⁹

O princípio da equivalência pode enunciar-se da seguinte forma: a inércia e o peso são iguais, $[mi = mg]$, no campo gravítico. Assim se exprime matematicamente:

$$Mi(1)/Mg(2) = Mi(Pt)/Mg(Pt) \text{ ou } Mi/Mg = 0.$$

Eotvös verificou experimentalmente a lei da equivalência. A sua experiência consistiu em usar um pêndulo suspenso, à superfície da Terra, na latitude de 45°. Sobre o pêndulo exerce-se uma força com valor de Mg , orientada na direcção do baricentro terrestre e, também, com força centrífuga:

$$Mi^2 \cdot Rg / \sqrt{2}.$$

⁹ HENRIQUES, A. B. – “Espaço, tempo e matéria” in: *Colóquio de Ciências*, 4, Lisboa, 1989, 8-17.

Mas, de tal forma que o factor $i/\sqrt{2}$ aparece como: $\cos 45^\circ R(t)/\sqrt{2}$, sendo a distância perpendicular à referida latitude do pêndulo no eixo de rotação da Terra. Eötvös utilizou um instrumento denominado balança de torção.

Segundo a experiência, se $M(1)$ não for igual a $M(2)$, então a fibra de torção vai actuar sobre a acção das forças centrífugas não isócronas.

A experiência repetiu-se rodando o aparelho e facilitando a determinação do valor zero na balança.

Segundo esta experiência, observou-se:

$$M_i(1) \neq M_i(2).$$

A platina (Pt) foi usada como padrão, verificando-se:

$$M_i/M_g = 0.$$

Uma experiência realizada em 1964, por Polkrikkov-Decke, veio confirmar a igualdade das categorias da massa até uma parte para 10^{10} . Zeemann repetiu esta experiência usando isótopos de urânio.

A massa determinada, com um espectógrafo de massa, é a massa inerte. O resultado de Zeemann (1917) mostrou que a energia de ligação do núcleo de Urânio também corresponde a uma massa gravitacional, que possui o mesmo quociente universal para a massa inercial.

A presente situação experimental resume-se nas seguintes conclusões:

- 1- O valor de θ , para um electrão e para um protão, é equivalente ao valor de θ para um neutrão até uma parte por 10^7 ;
- 2- O valor de θ , no desenvolvimento da massa nuclear, associada à energia de ligação nuclear, será igual até a uma parte por 10^5 ;

- 3- O valor de θ , para a parte da massa atômica, conjuntamente com a energia de ligação dos electrões orbitais, será igual à unidade até uma parte por 200.

Uma experiência com maior precisão foi realizada por R. Digke (1964), obtendo-se valores diferentes.

Um valor pequeno, para a massa gravítica dos protões, foi definido por R. V. Pound e A. Rebkar. Estes partiram das equações sobre a frequência de protões, medida após a queda:

$$\bar{\nu} = \nu \left(1 + 2L/c^2 \right).$$

O desvio relativo da frequência será:

$$\Delta\nu/\nu = g L/c^2 = (10^3) \cdot (2 \cdot 10^3) / (9 \cdot 10^{10})^2 = 2 \cdot 10^{-15}.$$

Um efeito, extremamente pequeno, foi observado usando uma fonte de raios gama (γ). Pound e Rebka encontraram o seguinte valor:

$$(\Delta\nu)/(\Delta\nu)_{cat} = 1,64 \pm 0,20. ^{10}$$

Porém, muitas foram as confirmações experimentais de tal princípio fundamental da Relatividade Generalizada. A invariância desta relatividade é mais “abstracta”, porque “contravariante”. É mais universal, enquanto que a invariância da Relatividade Restrita é particular e covariante em termos inerciais.

As leis da física devem ter uma estrutura tal que a sua validade permaneça em sistemas de referência animados de qualquer movimento.

A nova extensão expressa-se no enunciado seguinte: seja K um referencial de Galileu, tal como em relação a uma massa infinitamente afastada de outras massas, desloca-se em movimento rectilíneo e uniforme. Será K' um segundo sistema de

¹⁰ EINSTEIN, A. – *La Théorie de la Relativité Restreinte et Générale*, Gauthier-Villars, Paris, 1954, 64.

coordenadas, que tem uma relação a K com movimento de translocação uniformemente acelerado.

Teríamos uma massa suficientemente afastada das outras, como massa animada de movimento acelerado, relativamente a K', sendo a sua aceleração, tanto em grandeza quanto em direcção, independente da sua composição material e do seu estado físico.

Poderá um observador em repouso, relativamente a K', encontrar-se sobre um referencial acelerado? A resposta é negativa.

O referido comportamento das massas move-se livremente em relação a K. O referencial K' não só será animado de movimento acelerado, como também existe um campo de gravitação, no espaço-tempo, originando tal movimento acelerado dos corpos em relação a K.¹¹

Verificámos, pelo princípio da covariância das leis da física, que a grande generalização, relativamente ao princípio da relatividade restrita, se operará nos graus do movimento, passando do movimento uniforme e rectilíneo para o de translação acelerado. Implica uma remodelação extensiva do sistema de inércia, segundo a lei geral, que não só são válidos em sistemas inerciais, como igualmente os referenciais não inerciais.

Segundo Einstein, todos os referenciais são equivalentes para formular as leis da natureza. Estas são covariantes para transformações de coordenadas, ou seja, devem ser tais que serão válidas para quaisquer referenciais. A nova extensão exige que as equações expressem tais leis, conservando a sua forma num campo gravitacional. Logo:

$$F(A, B, \dots, dA/dx, dB/dx) = 0, \text{ em que } A \text{ e } B \text{ são quantidades físicas.}$$

¹¹ EINSTEIN, A. – *The Meaning of Relativity*, second edition, Princeton University Press, New Jersey, 1945, 103-104.

Noutro sistema arbitrário de coordenadas (x'), surge a mesma relação funcional entre as quantidades físicas em x' :

$$F(A', B', \dots, dA'/dx^i, dB'/dx^j) = 0.$$

Estas quantidades determinam as propriedades da Geometria em cada sistema de coordenadas curvilíneas, definindo a métrica do espaço-tempo de Riemann para o campo gravítico.

As equações diferenciais, na sua formulação generalizada covariante, serão:

$$F(g_{ik}, R_{jo}, \dots, dg_{ik}/dx_l; dg_{ik}/dx_i) = F(g'_{ik}, g'_{jl}, \dots, dg_{ik}/dx_{lk}; dg_{jl}/dx_l).$$

Nas equações gerais das leis da física, as dimensões tensoriais (covariantes, contravariantes e mistas) são as mesmas para todo e qualquer sistema inercial ou não.

Para certas regiões, em que o espaço-tempo é vazio, confina-se o uso de coordenadas lineares de Lorentz. O tensor métrico g_{ik} é a continuação do g_{ik} do Minkowski.

As equações, em dimensões tensoriais contravariantes, por contracção dos índices, passarão a covariantes:

$$F(A, B, \dots, dA/dx_i, dB/dx_i) = F(A', B', \dots, dA'/dx_i, dB'/dx_i).$$

As leis da teoria da relatividade restrita diferem das da Relatividade Generalizada, em dois aspectos:

- quantidades físicas;
- dimensões tensoriais.

Para se obter a representação das leis da física, segundo a Relatividade Generalizada, teremos de generalizar os sistemas de coordenadas pseudo-cartesianas, pelo cálculo tensorial, para traduzir a sua validade, segundo a quantidade gravitacional.¹²

Sendo g_{ik} a determinação métrica da geodésica do espaço-tempo, condiciona-se pelo tensor-energia da matéria.

O princípio de Mach pode enunciar-se da forma seguinte: para que o campo gravítico $\lambda \cdot g_{ik}$ tenha condições necessárias e suficientes, encontra-se implícito o tensor misto de 2ª ordem da energia-densidade de matéria.¹³

Galileu demonstrou que todos os objectos caem com a mesma velocidade independentemente do peso.

Newton havia utilizado este conceito na formulação das leis do movimento, sendo a força da gravidade proporcional à massa.

Daqui que a massa desaparece e todos os objectos caíam à mesma velocidade. Todavia, o génio de Einstein determinou o cerne da questão.

Se a aceleração do elevador, em queda livre, pode anular a força da gravidade, significa que a força e a aceleração são equivalentes.

Imaginem, segundo o raciocínio de Einstein, um laboratório sem janela que se encontra à superfície da Terra e um físico lá dentro, podendo medir como é que as coisas caem segundo a força da gravidade.

Agora, imaginemos o laboratório a flutuar no espaço. O físico não tem dificuldade em concluir que está em queda livre.

¹² ANDERSON, J. – *Principles of Relativistic Physics*, Academic Press, New York, 1967, 331-332.

¹³ SCHROEDINGER, E. – *Space, Time Structure*, At the University Press, Cambridge, 1934, 84-85.

Com efeito, o que sucede, se o laboratório for empurrado por uma força constante, com o mesmo valor que a força da gravidade, à superfície da Terra, cujo sentido é para cima em termos de disposição, relativamente ao chão e ao tecto do laboratório.

Tudo o que está no interior do laboratório imaginário segue segundo uma força que o mantém para baixo, enquanto o laboratório está a ser acelerado para cima.

Contudo, o físico pode repetir todas as suas experiências e obter os mesmos resultados, quando o laboratório estava estacionário no chão. Não há maneira de determinar se o laboratório está a ser acelerado para cima. A gravidade e a aceleração são “equivalentes”.¹⁴

Como o laboratório está a ser empurrado pelo espaço fora, através duma força constante, o físico instala uns feixes de luz, de tal modo que começa num dos laboratórios e atravessa até ao outro extremo.

A luz demora uma quantidade de tempo definida para atravessar o laboratório. Durante esse tempo, este estará em aceleração para cima, de modo que a parede se desloca um pouco antes de o feixe de luz a ser atingido.

O físico pode medir na parede a distância que o ponto da luz desceu, deduzindo que o seu laboratório está a ser “acelerado”. Pode mesmo medir a aceleração, determinando o grau de curvatura do feixe.

É como se houvesse uma maneira de distinguir a gravidade e a aceleração. Recorde-se que a gravidade e a aceleração são equivalentes até prova em contrário. Se o fluxo de luz se encurvar num sistema de referência, em aceleração, então, se a teoria for

¹⁴ LANDAU, L. D. ; LIFCHITZ, E – *Theories des Champs*, traduit du russe, par E. Gloukhian. Editions Mir, Moscow, 1970, 299-325.

correcta, o fluxo de luz deve-se encurtar pela gravidade, apresentando uma quantidade equivalente.

Einstein desenvolveu estas ideias, transformando-as na Teoria da Relatividade Generalizada, prevendo, pois, que a luz pode ser deflectida pela gravitação.

2 – Invariância e Covariância na Relatividade Generalizada

A expressão analítico-geométrica, tendo como instrumentos matemáticos a análise tensorial e a geometria de Riemann, usa-se para a métrica do campo gravítico como surgiu, em 1915, a partir de Einstein.

Considerando que, em vez do sistema local de características especiais, se adopta como referencial um sistema quadridimensional qualquer, como elemento de linha ou só um par de pontos-acontecimentos, corresponderá, também, um determinado diferencial $dx_1, \dots, dx_4$ de coordenadas:

$$ds^2 = \sum_{ik} g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k .^{15}$$

Os seus valores poderão depender da orientação e do estado de movimento dos sistemas de coordenadas locais, se admitirem, como definição para o ds^2 , uma grandeza associada a pares de pontos-istantes (acontecimentos), considerados no espaço-tempo, independentemente de qualquer escolha particular de coordenadas e determinável por meio da medição da régua e do relógio.

Pela definição que acabámos por determinar para ds^2 , poderá passar-se para o caso da teoria da relatividade, sempre que haja condicionamento particular dos g_{ik} , ao estabelecer um sistema de referência, onde os mesmos impliquem valores constantes.

¹⁵ SYNGE, J. L. – *Relativity: The Special Theory*, second edition, North-Holland, Amsterdam, 1972, 55-59.

$$\begin{bmatrix} -1 & 0 & 0 & 0 \\ 0 & -1 & 0 & 0 \\ 0 & 0 & -1 & 0 \\ 0 & 0 & 0 & -1 \end{bmatrix}$$

Porém, a presença de um campo de gravidade aparece-nos associado a variabilidade espaço-temporal dos g_{ik} . A gravidade desempenha, na teoria da relatividade, uma relação com outras forças e particularmente com forças electromagnéticas, visto que as funções - g_{ik} -, que fazem a descrição do campo gravítico, determinam as propriedades métricas do espaço quadridimensional.

A distância (ds) entre dois pontos adjacentes, nas superfícies, corresponde a valores de parâmetros, determinados em coordenadas, apresentando ds^2 a seguinte expressão:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 ;$$

$$ds^2 = -dx_1^2 - dx_2^2 - dx_3^2 + dx_4^2 . \text{ Mais precisamente para } S' \text{ e } S'' , \text{ virá:}$$

$$-dx_1^2 - dx_2^2 - dx_3^2 + dx_4^2 = -dx_1'^2 - dx_2'^2 - dx_3'^2 + dx_4'^2 .$$

A distância ds, na formulação quadrática, será:

$$ds^2 = g_{11}(dx^1 \cdot dx^1) + g_{12}(dx^1 \cdot dx^2) + g_{22}(dx^2 \cdot dx^2) + \dots$$

Os coeficientes tensoriais do campo apresentam os seguintes valores:

$$g_{11} = (dF/dx)^2 + (dG/dx)^2 + (dH/dx)^2 ;$$

$$g_{12} = g_{21} = dF/dx' \cdot dE/dx^2 + dG/dx^2 + dG/dx^2 + dH/dx^1 \cdot dH/dx^2 ;$$

$$g_{22} = (dF/dx^2)^2 + (dG/dx^2)^2 + (dH/dx^2)^2 .$$

A expressão trigonométrica dos ângulos, formados por m e n, será:

$$\cos \theta = g_{11} \cdot dx^1 \cdot Dx^1 = g_{12} \cdot dx^1 \cdot Dx^2 + g_{21} \cdot dx^2 \cdot Dx^1 + g_{22} \dots / \delta s \cdot Ds$$

Se as componentes da linha do elemento são generalizadas, nas suas direcções, por estas coordenadas curvadas teremos:

$$\begin{aligned}(dx^1) &= (\delta x^1, 0); & (\Delta x') &= (0, dx^2); & (\Delta x') &= (0, dx^2); \\ \delta s &= (g_{11})^{1/2} \cdot dx^1; & \Delta s &= (g_{22})^{1/2} \cdot dx^2.\end{aligned}$$

A métrica ds^2 é a distância entre dois acontecimentos ou pontos de espaço-tempo.

Para o ângulo dado, seguir-se-á, então:

$$\begin{aligned}\cos \theta &= g_{12} / (g_{11} \cdot g_{22})^{1/2}; \\ \sin \theta &= (1 - \cos^2 \theta)^{1/2} = (g / g_{11} \cdot g_{22})^{1/2}.\end{aligned}$$

O valor determinante, para estas componentes, será:

$$g = g_{11} \cdot g_{22} - g_{21}^2 = \begin{vmatrix} g_{11} & g_{12} \\ g_{21} & g_{22} \end{vmatrix} \cdot g_{ik}$$

Assim, g é o determinante no esquema dos números tensoriais: g_{ik} .¹⁶

Todas as quantidades geométricas são expressas em coordenadas únicas, sem referência às variáveis do espaço tridimensional, no qual a superfície é suposta para se interpretar. Se $g_{ik} = g_{ki}$, ki origina funções de coordenadas x_{ki} .

As linhas de elemento serão:

$$ds^2 = g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k.$$

No desenvolvimento do determinante, teremos:

$$ds^2 = g_{11} \cdot dx_{11}^2 + g_{22} \cdot dx_{22}^2 + \dots + g_{34} \cdot dx_3 \cdot dx_4 = \sum g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k.$$

¹⁶ BERGMANN, R. G – *Introduction to the theory of relativity*, Prentice Hall, New York, 1946, 161-174.

Os coeficientes g_{ik} são funções de coordenadas e dependem das transformações seguintes:

$$X_1 = i(x_{11}; x_{21}; x_{31}; x_{41});$$

$$X_4 = r_4(x_1; x_2; x_3; x_4).$$

Pela sua formulação geral, podemos escrever a quadrática de x^0 :

$$g_{ik} = -\sum (\delta f_i / \delta x_m) \cdot (\delta f_i / \delta x_k);$$

$$dX_1 = \sum \delta f_i / \delta x_i.$$

Os coeficientes do determinante g_{ik} serão:

$$\begin{bmatrix} g_{11} & g_{12} & g_{13} & g_{14} \\ g_{21} & g_{22} & g_{23} & g_{24} \\ g_{31} & g_{32} & g_{33} & g_{34} \\ g_{41} & g_{42} & g_{43} & g_{44} \end{bmatrix}$$

Os g_{ik} são funções de coordenadas espaciais (x_1^2, x_2^2, x_3^2) e da coordenada temporal (x^0) , sendo dezasseis potenciais, uma vez que, obtendo $g_{ik} = g_{ki}$, podemos reduzir a dez potenciais. Estes são elementos fundamentais do campo:

$$G_{ik} = \lambda \cdot g_{ik} \cdot^{17}$$

O ds^2 é independente do sistema de coordenadas como “invariante” ou como tensor de ordem zero. A equação quadrática:

$$ds^2 = g_{ik} \cdot (dx)^i \cdot (dx)^k,$$

mostra-nos que $g_{ik} (dx)^2$ é multiplicada por um vector “contravariante” determinado $(dx)^k$ ou “tensor nulo”. Logo, $g_{ik} (dx)^k$ é um vector e g_{ik} é um tensor. Einstein chamou-lhe “tensor fundamental”.¹⁸

¹⁷ *Idem* – *The Meaning of Relativity*, second edition, Princeton University Press, New Jersey, 1945, 75-76.

¹⁸ SYNGE, J. L. – *Ibidem*, 80-88.

Todavia, o estudo dos campos de gravitação exige o exame dos fenómenos em referenciais arbitrários, desenvolvendo-se a Geometria a 4-dimensões (geometria de Riemann), sob forma válida para as coordenadas x^0, x^1, x^2, x^3 e noutras x'^0, x'^1, x'^2, x'^3 surgirá, então:

$$x^i = r^i(x'^0, x'^1, x'^2, x'^3)$$

Os diferenciais destas coordenadas transformam-se segundo as fórmulas seguintes:

$$dx^i = \delta x^i / \delta x^{ik} \cdot \delta x^{ik}.$$

Chamamos “quadrivector contravariante” ao conjunto de quatro quantidades, que se transformam segundo a relação:

$$A^i = \delta x^i / \delta x^k \cdot \delta A^k.$$

A fórmula seguinte designa-se como “vector covariante”:

$$A_i = \delta x^k / \delta x^i \cdot A_k.$$

As regras, segundo as quais se mantém “invariantes” os g_{ik} , são por multiplicação ou contracção dos quadrivectores, substituindo-se em coordenadas curvilíneas:

$$dx^i = \delta x^i / \delta x^k \cdot \delta x^{ik}.$$

Chamamos, pois, “quadrivector contravariante” ao conjunto de quatro quantidades, que se transformam segundo a relação:

$$A^i = \delta x^i / \delta x^k \cdot A_k.$$

As regras, pelas quais surgem os invariantes g_{ik} , obtém-se por multiplicação ou contracção dos quadrivectores, substituindo-se as coordenadas curvilíneas. Para as leis

de transformação de coordenadas tensoriais, a “quadrática” e demais teoremas mantêm-se invariáveis e constantes para qualquer mudança de coordenadas gaussianas.¹⁹

O quadrado do elemento dos comprimentos, em coordenadas curvilíneas, é uma “forma quadrática” dos diferenciais $(dx)^i$, ou seja:

$$ds^2 = g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k.$$

Os tensores g_{ik} são simétricos para os índices i e k em $g_{ik} = g_{ki}$ pelo tensor contravariante e para dx_i e dx_k , por forma escalar. Os g_{ik} constituem um “tensor métrico”.

As únicas quantidades susceptíveis de se ligarem umas às outras são as componentes do “tensor métrico”. Esta ligação é dada pela seguinte fórmula:

$$A^i = g^{ik} \cdot A_{ki}.$$

Para um sistema galilaico, o tensor métrico tem, por componentes, os valores definidos no determinante seguinte:

$$g_{ik} = g^{ik} = \begin{bmatrix} -1 & 0 & 0 & 0 \\ 0 & -1 & 0 & 0 \\ 0 & 0 & -1 & 0 \\ 0 & 0 & 0 & -1 \end{bmatrix}$$

Assim, a adaptação dum tensor físico opera-se à custa dum tensor métrico.

A Relatividade Generalizada está constituída segundo o cálculo tensorial, em coordenadas gaussianas, e segundo uma Geometria não-euclidiana. Nas leis do campo gravítico não há solução para este sistema de 10 equações diferenciais de 2ª ordem. Os valores dos potenciais g_{ik} são calculados por meio dos coeficientes da métrica ds^2 .²⁰

¹⁹ BIRKHOFF, G. D. – *Relativity and Modern Physics*, Harvard University Press, Cambridge, 1925, 225-230.

²⁰ EINSTEIN, A. – *Ibidem*, 79-80.

3 - Leis Gerais do Campo Gravítico

A simetria e a homogeneidade da lei do campo gravítico não são propriedades do mundo externo, mas antes uma qualidade interna do mesmo campo.²¹

Na verdade, as equações fundamentais do campo exprimem-se em formas diferenciais, de derivadas parciais de 2ª ordem, que limitam os potenciais da gravitação g_{ik} , mediante duas condições:

$$R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R = Q_{ik} \rightarrow \text{interno}$$

$$R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R = 0 \rightarrow \text{externo.}$$

Fazendo uma substituição, surgirá a equação:

$$dg = g \cdot g^{ik} \cdot g_{ik} = -g \cdot g_{ik} \cdot dg^{ik}$$

Daqui, então, seguir-se-á:

$$\delta\sqrt{-g} = -1/2 \cdot \sqrt{-g} \cdot \delta g = -1/2 \cdot \sqrt{-g} \cdot g_{ik} \cdot \delta g^{ik}$$

Refere-se, então:

$$\delta \int R \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega = \int (R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R) \cdot \delta g_{ik} \cdot \sqrt{-g}$$

Para calcular δR_{ik} , notaremos que as quantidades γ_{ik} não constituem um tensor.

As suas variações $\delta\gamma_{kl}^i$ constituem então um “tensor”.²²

Com efeito, $\gamma_{il}^k \cdot A_k \cdot dk^i$ é uma quantidade, na qual varia um vector no transporte paralelo dum ponto para outro.

Entretanto, no ponto dado, $\gamma_{kl}^i = 0$, servimo-nos da expressão:

²¹ SOURIAN, D. – *Géométrie et Relativité*, Hermann, Paris, 1964, 338.

²² MØLLER, C. – *The Theory of Relativity*, At the Clarendon Press, Oxford, 1972, 402-407

$$R_{ik} = d\gamma_{ik}^l / dx^i = d\gamma_{ik}^l / dx^k \cdot \gamma_{ik}^l \cdot \gamma_{km}^m - \gamma_{il}^m \cdot \gamma_{km}^l.$$

O número de potenciais gravíticos é de dez, correspondendo a dez equações fundamentais do campo. As suas derivadas estão implicadas nas equações geodésicas, por meio dos símbolos de Christoffel-Riemann, definindo o campo de gravitação num sistema de coordenadas gaussianas.

A lei geral do campo gravítico deduz-se a partir do princípio da acção mínima de Maupertuis:

$$\delta(Sm + Sg) = 0$$

A acção da gravitação e da matéria relacionam *per se* os potenciais do campo gravítico: g_{ik} .

Calculando a variação de δg , surgirá então a formulação seguinte:

$$\begin{aligned} \delta \int R \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega &= \delta \int g^{ik} R_{ik} \cdot \sqrt{g} \cdot \sqrt{g} \cdot d\Omega = \\ &= \int \left(R_{ik} \sqrt{-g} \cdot \delta g^{ik} + R_{ik} \cdot g^{ik} \cdot \delta \sqrt{g} + g^{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot \delta R_{ik} \right) \cdot d\Omega \end{aligned}$$

Mas do tensor de Ricci seguir-se-á:

$$\begin{aligned} g_{ik} \cdot \gamma R_{ik} &= g^{ik} \left[\delta / \delta x^i, \delta \gamma_{ik}^l - \delta / \delta x^k \right] \\ d\gamma_{ik} &= g^{ik} \cdot \delta / \delta x_i \cdot \delta \gamma_{ik} = g^{ik} \cdot \delta / \delta x \cdot \delta \gamma_{ik} = \delta w / \delta x_i. \end{aligned}$$

Daqui teremos que:

$$w^l = g^{ik} \cdot \delta \gamma_{ik} \cdot g^{il} \cdot \delta \gamma_{ik}.$$

Assim, w^l é um vector escrito por relações métricas em sistemas de coordenadas:

$$g^{ik} \cdot \delta R_{ik} = i / \sqrt{-g} \cdot \delta / \delta x^l \left(\sqrt{-g} \cdot w^{il} \right).$$

Com efeito, substituindo $\delta w^k / \delta \mu^l$ por w_i^l e utilizando $A_i^i = 1/\sqrt{-g} \cdot \delta(\sqrt{-g} \cdot A^i / \delta x^i)$, segundo o integral da segunda dimensão, determinamos que:

$$\delta \int R \cdot \sqrt{g} \cdot d\Omega = \int (R_{ik} - 1/2 \cdot g_{ik} \cdot R);$$

$$\delta \cdot g^{ik} - \sqrt{g} \cdot d\Omega + \int g^{ik} \cdot \delta R_{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega.$$

Daqui, auferimos o seguinte valor:

$$\int g^{ik} \cdot \delta R_{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega = \int \delta \sqrt{-g} \cdot w^l / 2x^l \cdot d\Omega.^{23}$$

A variação de dS' será:

$$\delta S'g = -c^3 / 16\pi \cdot k \int (R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R) \cdot \delta \cdot g^{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega.$$

Partindo da equação da acção do campo:

$$S = -c^3 / 16\pi k \int G \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega, \text{ obteremos:}$$

$$\delta Sg = -c^3 / 16\pi k \int \left[\delta(G \cdot \sqrt{-g}) / \delta g^{ik} \cdot \delta / \delta x^l \cdot \delta(G \cdot \sqrt{-g}) / \delta g^{ik} / \delta x \right] \cdot \delta g^{ik} \cdot d\Omega.$$

Comparando com as anteriores equações, surgirá a seguinte relação:

$$R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R = 1/\sqrt{-g} \left[\delta(G \sqrt{-g}) / \delta g^{ik} \cdot \delta / \delta x^l \cdot \delta(G \sqrt{-g}) / \delta g^{ik} / \delta x \right].$$

Para a variação da matéria, escreveremos, em virtude de:

$$\delta S = 1/2 \cdot c \int T_{ik} \cdot \delta \cdot g^{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega = -1/2 \cdot c \int T^{ik} \cdot \delta g_{ik} \cdot \sqrt{g} \cdot d\Omega$$

a seguinte equação tensorial:

$$S_m = 1/2 c \int T_{ik} \cdot \delta g^{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega.$$

Será T_{ik} o “tensor da massa-energia” da matéria. Atendendo ao princípio de Maupertuis (princípio da mínima acção), chegaremos a:

$$-c^3 / 16\pi \cdot k \int (R_{ik} - 1/2 R_i - 8\pi k / c^4 \cdot T_{ik}) \delta \cdot g^{ik} \cdot \sqrt{-g} \cdot d\Omega = 0.$$

²³ BERGMANN, P. G. – *Ibidem*, 212-220.

Mas, aplicando o método da redução para a solução da anterior equação ou para o método da substituição, virá:

$$R_{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot R = 8\pi k/c^4 \cdot T_{ik}.$$

Aqui, temos a equação tensorial que define metricamente o “campo gravítico”.²⁴

Para o caso de componentes mistas, apresentamos o seguinte corolário:

$$R_{ik} - 1/2 d_i^k \cdot R = 8\pi k/c^4 \cdot T^k.$$

O complexo formado por este corolário significa o conjunto das equações do campo de gravitação.

Porém, contrariando os índices dos tensores mistos, obteremos o corolário:

$$R = -8\pi k/c^4 \cdot T.$$

Poderemos transpor as equações do campo da forma seguinte:

$$R_{ik} = 8\pi k/c^4 (T^{ik} - 1/2 g_{ik} \cdot T).$$

Aqui se expressa o lema da reciprocidade, visto que estas equações não são lineares, resultando que os princípios da sobreposição não são válidos para os campos gravitacionais, por oposição ao que acontece com o campo electromagnético. Mas, pela operação de passagem ao limite, nos índices dos tensores da curvatura, pelos potenciais gravíticos, obteremos: $R_{ik} = 0$ e $T^{ik} = 0$, definidos como potenciais de Newton.²⁵

Para determinar a distribuição e o movimento da matéria, no caso do campo gravítico, é necessário associar, às equações de Einstein, a equação do estado da matéria.²⁶

²⁴ LANDAU, L. D.; LIFCHITZ, E. – *Ibidem*, 373-378; 416-422.

²⁵ EINSTEIN, A. – *Ibidem*, 103-107.

²⁶ MEYERS *et alii*, R. A. – “General Relativity” in: *Encyclopedia of Astronomy and Astrophysics*, Academic Press, London, 1989, 535.

Segundo Einstein, para um sistema qualquer, a massa total do mesmo, bem como o efeito gravítico, devem depender da energia total.

As equações do campo gravítico tiveram grandes implicações desde a ciência até à filosofia. Mas, atingem, no aspecto matemático, grande influência nos modelos cosmológicos, designados como “relativistas”, tendo como sua base o paradigma do “Big-Bang”.

O Universo apresentar-se-ia como hipercilíndrico, limitado a uma “esfera curva” a três dimensões e o seu eixo refere o tempo linear. As outras duas soluções estatísticas foram as De Sitter e de Minkowsky.²⁷

Einstein não conhecia a expansão do Universo, porque a descoberta da velocidade de recessão galáctica foi apresentada em 1927. Einstein já tinha sugerido o seu modelo cosmológico.²⁸

Einstein inferiu as regras segundo as quais os componentes tensoriais se calculam para um sistema de coordenadas. Não obstante, os tensores do campo e da matéria caracterizam as equações de transformação para as suas componentes, como lineares e homogéneas. A lei da covariância generalizada engloba o domínio dos sistemas inerciais e não inerciais (aceleração).

4. Significado Ontológico da Gravitação

Einstein sugeriu diversas verificações experimentais para as distorções do espaço-tempo, sendo uma delas referente à deformação produzida pela “gravidade solar”, durante um eclipse total. Encontrando-se o disco solar obstruído pela Lua, é possível detectar ligeira deslocação das estrelas, próximas da órbita do Sol, em relação às posições que ocupam e que constam da cartografia celeste. A luz proveniente destas estrelas passa perto do Sol, sendo desviada pelo campo gravitacional deste.

²⁷CARRIGAN, R.A.; TROWER, W. H. (edit.) – *Particle Physics in the Cosmos*, W. H. Freeman and Company, New York, 1987, 22-24.

²⁸BARROW, J. A.; SILK, J.- *A mão esquerda da Criação*, tradução do inglês, Gradiva, Lisboa, 1989, 14-20.

Tais provas, bem como outras, envolvendo campos gravitacionais, mais intensos das estrelas de neutrões, convenceram os físicos de que a “gravitação” deforma realmente o “espaço-tempo”.

A gravidade é uma propriedade ou qualidade primária inerente a todo e qualquer porção de matéria.

Embora, a teoria da gravitação de Newton permaneceu válida durante mais de duzentos anos, viria a ser generalizada pela nova física, que irrompeu no século XX.²⁹

A teoria de Newton conserva a sua validade, nas aplicações aproximativas, em pequena escala (como seja a navegação aérea espacial) e constitui instrumento adequado à descrição da maior parte dos sistemas astronómicos. Falha, contudo, sempre que os campos gravíticos forem demasiado intensos, como acontece na vizinhança deste, sejam com estrelas de neutrões, sejam com buracos negros.

Segundo Einstein, a gravidade não é uma força, mas surge como manifestação da curvatura ou da distorção do espaço-tempo. A gravidade não obriga os corpos a descreverem trajectórias curvas, sendo os próprios corpos a seguirem o caminho mais fácil num espaço-tempo curvo.

Mas, a curvatura espacio-temporal detecta-se para campos gravíticos não muito intensos. Não obstante, a gravitação, segundo a moderna teoria, é efeito da curvatura métrica do espaço-tempo.

A expressão gravítica de Newton é uma lei de causalidade actual. O efeito colocado à distância implica uma total realização das n-forças que originam o fenómeno.

²⁹ Pais, A. – *Subtil é o Senhor*, tradução do inglês, Gradiva, Lisboa, 1993, 325-350.

A gravitação, segundo Newton, traduz-se como “causa”, enquanto que para Einstein trata-se de um fenómeno ou efeito físico. Mas esquematicamente surge:

- Gravitação (segundo Newton) $\rightarrow \vec{F}$ (n-causas);
- Gravitação (segundo Einstein) $\rightarrow$ efeito da curvatura.

Para Newton, entende-se a gravidade como relação causa-efeito, uma vez que resulta da interacção de n-forças, manifestando-se como causalidade actual e eficiente dos fenómenos astronómicos. Aquilo que determina o influxo no *esse* fenomenológico será a interacção entre massas pelas atracções ou repulsões da Terra (m) e do Sol (M).

Porém, além de ser uma causalidade eficiente, caracteriza-se por ser a causalidade actual pelo facto de existir na ordem fenomenológica.³⁰

O fenómeno gravítico, além de ser uma expressão do determinismo físico, é uma “qualidade primária”.

Newton preocupou-se em explicar o fenómeno gravítico, segundo uma orientação ontológica. Se a gravitação, para Newton, é resultante de uma interacção de n-causas, implicada pelo conceito de força, para Einstein, a gravitação será uma interacção de n-efeitos.

Como realidade dinâmica, a gravitação, segundo Newton, é “actual”, enquanto que, segundo Einstein, a gravitação é um fenómeno potencial, constituindo-se pela interacção de n-efeitos como expressão cinemática.

Porém, o efeito é potencial, surgindo *in fieri*. A gravitação não está em acto, mas antes em potência, porque adquire novas formas de perfeição accidental, tratando-se de uma força fraca. A gravitação determina um grau de perfeição accidental por se tratar de uma propriedade métrica. Logo, a gravitação passou de causa a efeito, porque, segundo Einstein, é efeito cinemático resultando da métrica curvada.

³⁰EINSTEIN, A. – *The Meaning of Relativity*, 80-82.

O fundamento da gravitação é a própria curvatura do espaço-tempo, causada pela densidade de distribuição da massa-energia. A experiência mostra que as propriedades e estrutura do espaço-tempo se relacionam com a presença da matéria-energia.

Tais fenómenos são manifestação da deformação existente na presença de matéria. Se se submete a lei determinada, por Einstein, então referimos a essência e a natureza do fenómeno gravítico pela equação do campo:

$$\underbrace{R_{ik} - 1/2 \cdot g_{ik} \cdot R}_{\text{Curvatura métrica do espaço-tempo ou acontecimento curvado}} \equiv \underbrace{8\pi K/c^4 \cdot T_{ik}}_{\text{Distribuição da densidade de matéria}}$$

↓

“efeito”

←

↓

“causa”

A lei geral do campo gravítico, como enunciado sintético ou progressivo *a posteriori* (universal e transcendental), exprime, ontologicamente, a causalidade formal.

Com efeito, a gravitação, como fenómeno real, é um efeito ou resultante da curvatura do espaço-tempo. Contudo, no segundo membro, surge a causa do campo gravítico. Formalmente, a “gravitação” traduz-se no primeiro membro da equação.

A gravitação é um efeito de densidade da massa-energia curvada espacio-temporalmente. Na verdade, a gravitação é efeito da estrutura curvada do Universo.

Mas, a lei geral indica uma causalidade potencial, *in fieri*, porque o fenómeno da gravitação está a evoluir na medida em que a massa-energia adquire novas formas de curvatura (forma de perfeição accidental), tal como é ditado pela essência do invariante da Relatividade Generalizada:

$$ds^2 = g_{ik} \cdot dx_i \cdot dx_k .^{31}$$

A gravitação manifesta-se como influxo da interacção de duas massas. Tal interacção é formada por uma força que coloca um efeito à distância, requerendo-se uma velocidade infinita para a propagação dessas forças. Daqui resulta que a gravitação surge como efeito de n-forças:

$$\vec{F} = -G \cdot \frac{M \cdot m}{r^2} \cdot \vec{r}$$

“causa” → “efeito”

A equação de Einstein determina a curvatura geométrica do espaço-tempo a partir da densidade de matéria. Mas, esta interpretação é análoga a outra que refere a distribuição da matéria no espaço-tempo, causando a curvatura. Tal interpretação será mais importante, provocando a matéria curvada uma nova métrica do espaço-tempo.

A equação do campo, no aspecto gnoseológico, não se traduz *ipso facto* por qualquer Geometria do espaço-tempo, nem com qualquer distribuição da matéria.³²

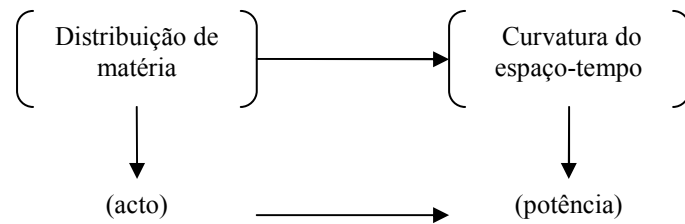
O adágio ontológico – *actus et potentia sunt in eodem genere* – enquadra-se, na teoria de Einstein, porque se o acto pertence à ordem acidental, então a potência pertence a essa ordem.

Este é o princípio segundo o qual a “potência” se encontra ordenado ao acto. Se o acto é da ordem substancial, também a potência é ontologicamente.

Aplicando virá:

³¹ MATVEEV, A. N. – *Mechanics and Theory of Relativity*, Mir Publishers, Moscow, 1989, 301-303.

³² GEROCH, R. – *Relatividade Geral de A a Z*, tradução do inglês, Editorial Presença, Lisboa, 1991, 39-45.



Predicamentalmente, a gravitação fundamenta-se na correlação primária da *quantitas et qualitas*, como se apresenta ontologicamente pela equação do campo gravítico:

$$\underbrace{R_{ik} - 1/2 \cdot g_{ik} \cdot R}_{\text{Quantitas et qualitas}} \equiv \underbrace{8\pi K/c^4 \cdot T_{ik}}_{\text{Qualitas}}$$

Os tensores definem a direcção e sentido das geodésicas, traduzindo formalmente a *qualitas* do fenómeno gravítico como indicadores da curvatura do espaço-tempo, auferindo-se pela determinação dos g_{ik} .

A grandeza R , orientadora do parâmetro escalar, induz a existência dos potenciais clássicos, salientando a quantidade. A gravitação fundamenta-se, também, na relação diádica e secundária: *actio-patio*. O fenómeno gravítico auferi-se como acção e como paixão, devido à curvatura do espaço-tempo:

$$\underbrace{R_{ik} - 1/2 \cdot g_{ik} \cdot R}_{\text{patio}} \equiv \underbrace{8\pi K/c^4 \cdot T_{ik}}_{\text{actio}}$$

O princípio – *actio est in passo* – induz que toda a acção surge no efeito geométrico, que sofre uma modificação da curvatura não linear para o espaço-tempo.

A novidade constitui a própria deformação espacio-temporal expressa na sua densidade.

O tensor T_{ik} , ao implicar esta nova forma de perfeição fenoménica, dá origem à deformação espacio-temporal, que é a gravitação segundo Einstein.

Assim, a “gravitação” existe como qualidade primária dos fenómenos físicos.

Resumidamente, a gravitação torna-se efeito cinemático, como fenómeno independente da causa, porque é resultante da curvatura espacio-temporal.³³

Conclusão

A teoria da gravitação evoluiu, desde Newton, como leitura ontológica, explicada pelo princípio de causalidade actual, para um discurso fenomenológico com Einstein.

O novo discurso, sobre a gravitação, segundo a semântica lógica, determinou uma orientação isomórfica perante a concepção newtoniana. Einstein, ao analisar o fenómeno gravítico, faz uma descrição do que “aparece” no espaço-tempo curvado, como “efeito”. Logo, segundo a perspectiva einsteiniana, a gravitação surge como fenómeno consequente, enquanto que, para Newton, é uma entidade antecedente. Ontologicamente, o fenómeno gravítico, segundo Einstein, rege-se pela causalidade potencial.

Assim, Einstein deu um novo sentido à teoria da gravitação, desde o aspecto físico até ao domínio filosófico.

A causa do fenómeno gravítico não se encontra na força, mas, antes, encontra-se na distorção da massa-energia, que permite a deformação ou a curvatura do espaço-tempo.

³³ HAWKING, S. W. – *Breve História do Tempo*, tradução do inglês, Gradiva, Lisboa, 1988, 117-139.

Porém, gnoseologicamente, existe uma complementaridade entre as noções de “gravitação”, sendo a mais geral e universal enumerada por Einstein, porque a equação de Newton se encontra englobada na formulação gravítica moderna, expressa pelo cálculo tensorial.



Significado Ontológico da Gravitação segundo Einstein: entre a métrica e a filosofia

Ramiro Délio Borges de Meneses

Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Saúde do Norte – Gandra e

Famalicão – PORTUGAL

dr.ramiro@sapo.pt : ramiro.meneses@ipsn.cespu.pt

Summary : The Einstein's gravitation is defined by the tensorial calculus, and Riemann geometry. But I purpose on this article a new philosophical lecture to the gravitation's equation from ontology to phenomenology of the champs theory.

With the General theory of relativity we know a new position to the gravitation today. That is very different from the classic gravitation theory of Newton according to the space and time effect.

There is the formal analogy between special relativistic calculations in arbitrary coordinate systems, and those in metric theories of gravitation. Properly, we shall specify the Gravitational field equations of General Relativity.

Meanwhile, on this article, I explain the relationship between the Newton gravity theory the classical indication, and the very important role to the Riemann geometry, and his mathematical proportionality to describe the General relativistic theory from Einstein with his philosophical implications.

Key Words : Einstein, gravitation, champs equation, tensorial calculus, Riemann geometry, and ontological perspectives.

Resumo: A gravitação segundo Einstein é definida pelo cálculo tensorial e pela Geometria de Riemann. Neste artigo, fora proposta uma leitura filosófica para a gravitação, desde a perspectiva ontológica até à fenomenologia das teorias do campo gravítico.

Com a teoria geral da Relatividade conhecemos uma nova posição para o sentido da gravitação, que engloba a formulação clássica de Newton de acordo com o efeito espaço-temporal.

Existe, com efeito, uma analogia entre os cálculos da Relatividade Especial, segundo sistemas de coordenadas arbitrarias, permitindo nova métrica, onde encontramos as equações do campo gravítico. Com efeito, neste texto, surgem as relações entre a gravitação segundo Newton e aquilo que significa para as determinações métricas euclidianas e a formulação de Riemann. Daqui surgem novas leituras fenomenológicas para as leituras da gravitação.

Palavras- chave : Einstein, gravitação, equações do campo, cálculo tensorial, geometria de Riemann, significado ontológico.

Socialismo Utópico, la crítica de C.Marx y F.Engels¹. Su vigencia en el siglo XXI

María Isabel Ackerley

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

“Llamóla utopía. Voz griega cuyo significado es no hay tal lugar.”²

En *Utopía de un hombre que está cansado*³, la búsqueda de tal lugar es el cansancio de un hombre, que no tiene nombre y decide morir, al pertenecerle la libertad de la vida le corresponde la libertad de la muerte.

El hombre viene del futuro, o Borges llega a ese futuro donde se produce el encuentro.

- *Ahora vas a ver algo que nunca has visto.*

Me tendió con cuidado un ejemplar de la Utopía de More. Impreso en Basilea en el año 1518 y en el que faltaban hojas y láminas.

No sin fatuidad repliqué:

- *Es un libro impreso. En casa habrá más de dos mil, aunque no tan antiguos ni tan preciosos.*

Leí en voz alta el título.

El otro se rió.

- *Nadie puede leer dos mil libros. En los cuatro siglos que vivo no habré pasado de una media docena. Además no importa leer sino releer. La imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios.⁴*

¹ Este artículo es parte de una investigación. Continúa con la investigación sobre Marx y la utopía en *La ideología alemana* y en *Crítica al programa Gotha*.

² de Quevedo.

³ Borges, J.L. *Utopía de un hombre que está cansado*. El libro de arena. 1975. Interesante referencia respecto a los gobiernos en dicho año: - *Qué sucedió con los gobiernos? pregunta Borges. El utópico responde: - Según la tradición fueron cayendo gradualmente en desuso. Llamaban a elecciones, declaraban guerras, imponían tarifas, confiscaban fortunas, ordenaban arrestos y pretendían imponer la censura y nadie en le planeta los acataba. La prensa dejó de publicar sus colaboraciones y sus efigies. Los políticos tuvieron que buscar oficios honestos; algunos fueron buenos cómicos o buenos curanderos. La realidad sin duda habrá sido más compleja que este resumen.*

⁴ Recordemos que aproximadamente en 1450 Gutemberg creó la imprenta (...).(Nota de la autora).

Luego de recorrer diálogos de un mundo en tenue amarillo inexistente, el hombre se entrega a la muerte:

*-Es el crematorio – dijo alguien- . Adentro está la cámara letal.
Dicen que la inventó un filántropo cuyo nombre, creo, era Adolfo Hitler.*

(...)

*En mi escritorio de la calle México guardo la tela que alguien
pintará, dentro de miles de años, con materiales dispersos en el planeta.*

Borges decide mostrar la utopía como ese lugar que no existe y por lo tanto donde todo se puede desvirtuar: en última instancia la propia historia reflejada en la memoria de los hombres confirma esta hipótesis. Tal vez Borges juega con la utopía que degenera en distopía, es decir en sistemas totalitarios o indeseables.

Tomás Moro (1478-1535), vive en un momento histórico de grandes cambios; formó parte del gobierno de Enrique VII como consejero, luego es nombrado juez de paz y continúa en el gobierno con Enrique VIII⁵ como caballero y vicetesorero mostrándose contrario a políticas económica que opriman al pueblo. Las esposas del rey son una de las causas de la muerte de Moro que es decapitado por contrariar designios de divorcios y casamientos. Por esto mucho de lo escrito sobre este posterior santo se reduce a los problemas de alcoba. Pero Moro es irreducible a los deseos impotentes del rey. Formado en derecho, su preocupación fue la justicia y la equidad. Su libro Utopía (1516)⁶ o, “lugar inexistente”, es una ciudad ideal.⁷ Donde concentra todas sus ideas sobre cómo debería ser un país para el bienestar económico, político y social de sus habitantes. De esta forma critica las instituciones inglesas, sus costumbres e injusticias. Ataca a la monarquía y al sistema económico-político que llevan al empobrecimiento

⁵ Enrique VIII asume en 1509, tras la muerte de su padre Enrique VII. El siglo XV (1400-1500) es el llamado siglo de las innovaciones: el renacimiento (filosofía, artes, ciencia); la inquisición; el descubrimiento de América; la invención de la imprenta-Gutenberg).

⁶ La primera parte del libro sobre la república de Utopía, es un diálogo con Rafael Hithloday /jitlo'.dai/ (sin sentido, absurdo y “experto”-experto en sinsentidos-) sobre la realidad política económica, social de Inglaterra. Por ej. El empobrecimiento por las guerras y la innecesaria utilización de mercenarios, la oligarquía ganadera sin escrúpulos que medra a costa de la agricultura y de la industria. Moro le pregunta porque no trabaja como filósofo consejero del rey Hithloday objeta que el juego político obliga al filósofo a compromisos innobles. La segunda parte es la descripción de la isla)

⁷ Utopía es un término inventado por Tomás Moro, Moro hace referencia a dos neologismos griegos con esta palabra: **utopía (ningún lugar)** y **eutopia (buen lugar)**.

del pueblo por causa de la organización feudal del trabajo y la propiedad privada. Mientras el derecho de propiedad fuese el fundamento del edificio social, los pobres vivirían en el tormento y en el desespero. Por esto, en la ciudad ideal no habría dinero ni propiedad privada, el interés particular se subordinaría al interés general, la igualdad sería total. En ese mundo el comunismo (comunidad de los bienes) es la regla, pero “quien no trabaja no come”. Moro describe minuciosamente los principios de una construcción legislativa y social de esa ciudad ideal. Todo allí es repartido con equidad. Nadie posee nada a su nombre, pero todos son ricos. En este sentido es el primero en concebir una producción organizada en el contexto de un estado nacional. En el mundo utópico que imagina, la ciencia es puesta al servicio de la producción. Su rey se llama Utopos, del griego “no lugar”, como la isla, y toda la isla es vista como una gran familia o casa común.

Moro va describiendo minuciosamente la estructura de la ciudad, los valores, los juegos, la relación con los otros países: por ejemplo cuando a la isla se unen personas de otros países tienen que acatar sus leyes sino quedan fuera de las fronteras que han delimitado para sí.

Si hay tierras sin trabajar fuera de su isla las ocupan, se alguien se opone guerrear:

“Pues consideran el más justo motivo de guerra cuando algún pueblo mantiene una parte de terreno vacío y despoblado sin ninguna utilidad buena ni provechosa impidiendo a otros, que por bien natural habrían de ser alimentados y aliviados con él, su uso y su posesión”.

De este modo justifica la colonización basándose en que la tierra es una y debe explotarse.

Difícil no relacionar esta obra con el pensamiento desarrollado por los socialistas utópicos, así denominados por Marx, el cual siguiendo la etimología de la palabra los habrá relacionado con *socialistas que no van a ningún lugar* con sus ideas.

Pero la justificación de Marx y Engels es bastante más enriquecedora y compleja.

Los socialistas utópicos surgen a principios del siglo XIX como respuesta a la burguesía que lentamente abría su camino desde el siglo XV para ser la representante de la nueva clase social relacionada con la caída del feudalismo y la revolución industrial⁸. Al mismo tiempo estos socialistas se esfuerzan por crear mecanismos, organizaciones, estructuras sociales, llamadas comunidades, falansterios⁹ o cooperativas con el fin de resolver las condiciones sociales deplorables fruto de este nuevo movimiento del poder económico que trae como consecuencias el surgimiento del proletariado. El nombre utópicos estaba relacionado a estas comunidades pre-establecidas basadas en la idea original de Tomás Moro. Los más relevantes son Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier, entre otros, que aunque tuvieron diferentes procedencias, se pronunciaron contra la explotación y son considerados los precursores del cooperativismo moderno.

Me detendré en una breve descripción de ellos, para luego ahondar en la crítica de Marx y Engels.

El inglés Robert Owen (1771-1858), fue uno de los más comprometidos en pensar la realidad de los obreros y la organización del trabajo. Aunque la base de su doctrina no estuvo en las cooperativas sino en el sistema fabril y la educación popular, se considera uno de los más importantes antecesores del movimiento cooperativo, no sólo por lo que hizo en vida, sino también por el hecho que algunos de sus discípulos fundaron la sociedad cooperativa de los "Pioneros de Rochdale".¹⁰

El francés Charles Fourier (1772-1837) criticó la miseria y se enfrentó con los valores que la ilustración había enarbolado. En su concepción el trabajo debería ser en sí mismo agradable y atractivo además de beneficioso desde el punto de vista económico. Para ello, sostenía la tesis de que todo trabajador debería realizar más de una tarea a los

⁸ La Revolución Industrial es un conjunto de transformaciones económicas y sociales, características del desarrollo de Inglaterra entre 1750 y 1820 y su correspondiente influencia en todo el continente europeo y si se quiere con sus repercusiones mundiales; (es considerada como el mayor cambio socioeconómico y cultural de la historia.)

⁹ Alojamiento colectivo para numerosas personas.

¹⁰ El movimiento cooperativo se afianza en el pueblo de Rochdale condado de Lancashire, Inglaterra, cerca de Manchester. Fue aquí, que en 1844 un grupo de 28 trabajadores de la industria textil, que vivían en este pueblo, trataron de controlar su destino económico formando una cooperativa llamada la Rochdale Equitable Pioneers Society (la Sociedad Equitativa de Pioneros de Rochdale). 1. Libre ingreso y libre retiro 2. Control democrático 3. Neutralidad política, racial y religiosa 4. Ventas al contado 5. Devolución de excedentes 6. Interés limitado sobre el capital 7. Educación continua. En la actualidad la Cooperativa de la Sociedad Rochdale continua el legado del espíritu de cooperación establecido en 1844, hace más de 150 años

efectos de evitar la rutina. De hecho, en las pequeñas comunidades (**falansterios**)¹¹ de Fourier, cada uno tenía derecho a elegir el trabajo que quisiera de acuerdo a sus necesidades. Las comunidades, debían cumplir con una serie de requisitos: un número ideal de 1600 personas, con una determinada cantidad de tierra para explotar; un sistema de educación que permitiera que los niños siguieran naturalmente sus vocaciones; una vida tan en común como las familias quisieran (lo que habilitaba la propiedad privada); se dirigirían democráticamente y se formarían en base a la voluntariedad y la armonía de las diferentes clases sociales; el salario sería reemplazado por el trabajo asociado con una idílica división de este último, el crédito agrícola y las tiendas comunales serían el paso previo para su constitución etc.

Fourier pretendía convencer a los capitalistas para que proporcionaran los recursos necesarios para la construcción de Falansterios, pero ninguno de ellos aceptó su propuesta. En vida, Fourier nunca recibió apoyo económico para fundar estas comunidades. De hecho, los primeros falansterios se desarrollaron en Norteamérica.

Saint Simon¹² (1760-1825) fue filósofo y economista francés, lo esencial de su pensamiento gira en torno de la organización de la industria, incluso crea el término industrial. Constata que Francia se torna industrial, fenómeno nuevo que hace parecer caducas las teorías anteriores y piensa a la política como la ciencia de la producción, de la organización del trabajo: la política es un cuerpo de sabios que debe asegurar el funcionamiento del estado, siendo que el fin de la política es la justicia social. La organización del trabajo y de la producción conduciría al desaparecimiento de la pobreza y sustituiría a la filantropía y el asistencialismo. Y existiendo dos grupos de individuos en la sociedad: los no productores, comerciantes, y los productores, trabajadores, éstos últimos deberían cobrar de acuerdo a su producción. Saint-Simón

¹¹ Lo fundamental de ellos es que cada individuo trabajaría de acuerdo con sus pasiones.. Los falansterios serían comunidades rurales autosuficientes, que serían la base de la transformación social. Los falansterios se crearían por acción voluntaria de sus miembros y nunca deberían estar compuestos por más de 1.600 personas, que vivirían juntas en un edificio con todos los servicios colectivos. Cada persona sería libre de elegir su trabajo, y lo podría cambiar cuando quisiera, pero los salarios no serían iguales para todos. La mayoría fracasó por varias razones.

¹² **Claude-Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon.** Sus ideas fueron a parar a la democracia socialista europea de finales del siglo XIX. Augusto Comte fue su secretario, el cual retoma la idea de una *ciencia de las sociedades*, en este sentido se dice que fue el padre de la sociología.

acepta la propiedad privada sólo si es merecida, es decir, si se trabaja para esta, y no si es producto de la herencia.

El anarquista Proudhon (1809-1865), también es criticado como utópico. Socialista francés, autodidacta, fue uno de los primeros pensadores que lucharon para que exista una ciencia de la sociedad. En su libro “que es la propiedad?” (1840) estudia el fenómeno de la propiedad desde el ángulo social, político, histórico, jurídico, moral, filosófico, económico, etc. Y muestra su maleficio sobre la estructura social “La propiedad es un robo”. Pero Proudhon acepta la pequeña propiedad de aquel que trabaja por ella, acepta la propiedad de la tierra que es trabajada.¹³ Para el anarquismo la pequeña propiedad del que trabaja es un modo de libertad, así también las asociaciones que llevan al bien común.

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. La crítica de Marx¹⁴ y Engels¹⁵: El Manifiesto Comunista.¹⁶

Marx da vuelta la filosofía a través del materialismo histórico, poniendo de cabeza la propia realidad. Desentraña la estafa social y va al punto clave de esta perversión que se inscribe en el nacimiento de dos clases. Para salir de esta relación la única forma es la lucha del proletariado. El análisis es integrado; lo histórico y lo económico; al final se reduce a la relación dialéctica infraestructura-superestructura, donde los actores sociales y políticos se analizan en términos del rol que juegan en la historia.¹⁷

Según Marx la burguesía es una clase revolucionaria, en el sentido que necesita transformarse continuamente como estrategia de desarrollo de sus intereses económicos, para esto ha conquistado poder destruyendo relaciones feudales, patriarcales, idílicas:

¹³ Por otro lado respecto a la familia asume una posición conservadora.

¹⁴ Prusia 1818 – Londres 1883.

¹⁵ Prusia 1820 - Londres 1895. (se conocen 1844) Engels era de familia burguesa, hijo mayor de un próspero industrial textil, protestante y conservador. Fue el sostén económico de Marx , mientras este escribía El Capital.

¹⁶ 1847. Publicado 1848. (Primera Internacional 1864; II Internacional 1889 hasta 1916).

¹⁷ Incluso para el marxista, el problema de la lucha de clases comprende: a) la lucha económica; b) la lucha política; c) la lucha ideológica. No se puede luchar por el pan, sin luchar por la paz, y sin defender la libertad.

“Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones”. En este punto habla de la transformación hacia servidores asalariados de profesiones como la del médico, el jurisconsulto, el sacerdote, el poeta, el hombre de ciencia; como también las relaciones familiares que se han transformado en simples relaciones de dinero. “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, y con ellos todas las relaciones sociales. (...) Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Quedan rotas todas las relaciones estancadas y enmohecidas – con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos-; se hacen añejas las nuevas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.”

Incluso arrastra a todos los pueblos, hasta los más bárbaros a adoptar su estilo de vida. Y concluye Marx: *“se forja un mundo a su imagen y semejanza”*.

Al ser la burguesía una clase revolucionaria, implica que las circunstancias históricas se modifican continuamente conjuntamente al proletariado y a las condiciones de lucha. La globalización que engendra la revolución permanente de las relaciones de producción genera la distribución del proletariado por todo el mundo, y el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria los pone en contacto facilitando la unión de la clase proletaria. Y como la burguesía está en permanente lucha en principio contra la aristocracia, luego con otros burgueses que entran en contradicción con los intereses de la industria, luego con otros países, en todas estas instancias, la burguesía se ve forzada a apelar al proletariado, y a arrastrarlos así al movimiento político. De este modo le proporciona la educación y las armas contra ella misma.

En este mismo sentido, al expandirse a nuevos mercados, se produce la epidemia de la superproducción, *“la sociedad burguesa se encuentra demasiado estrecha para contener las riquezas creadas en su seno y a las fuerzas productivas que así precipitan el desorden, esto conlleva una crisis de la cual se sale por un lado mediante la destrucción de una masa de fuerzas productivas, por otro expandiendo los mercados y*

explotando los antiguos de forma mas violenta”. dice Marx. ¿De que modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas. Las armas que creó contra el feudalismo se les vuelven hacia ella.

En cuanto a la propiedad privada Marx dice que el rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. Este tema es fundamental, porque de aquí se desprende una de las críticas al socialismo utópico. Dice Marx: *“los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: la abolición de la propiedad privada.”* Porque según él la pequeña propiedad, la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, del anarquista que cree que así manifiesta su libertad, no hay que abolirla, porque ya está abolida por el progreso de la industria que la continúa aboliendo a diario. Y refiriéndose a la propiedad burguesa, explica que el capital es una fuerza personal y una fuerza social.

Para entender porque el comunismo quiere acabar con la propiedad privada examina el trabajo asalariado: el obrero sólo gana para subsistir, esta apropiación sirve para la mera reproducción de la vida humana, sin tener connotaciones de poder sobre la vida de otros. *“Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva.”*

“En consecuencia, si se transforma al capital en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Ésta pierde su carácter de clase.”

El manifiesto comunista coloca un pensamiento inédito en la sublevación contra la opresión en las relaciones de producción. Al declarar a la burguesía como la clase de opresores y al proletariado la clase de oprimidos y proclamar que estos se unan y se liberen de las cadenas, están haciendo un llamado a la constitución de otra relación con la producción y con las fuerzas productivas en donde los bienes sean comunes a los trabajadores, acabando con la propiedad privada, con el poder político y finalmente con el Estado. Marx y Engels no sólo dan vuelta el sistema Hegeliano constituyendo al ser social como referente de la conciencia, sino que esto conlleva que ese ser social se

reconstruya en una comunidad de seres libres. Pero la eliminación del antagonismo de clases, la presuposición de un acuerdo social, anhelada por los utópicos, es una quimera que impide la toma de conciencia que conduciría del reino de la necesidad al reino de la libertad. El creer en el socialismo burgués es reproducir esta relación y retardar la toma de conciencia.

El capítulo 3 dedicado a La literatura socialista y comunista, se divide en 1- El socialismo reaccionario, 2-el socialismo conservador o burgués, y 3-el socialismo y el comunismo crítico-utópicos. En este ítem se desarrolla la crítica específica.

“Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simón, de Fourier, de Owen, etc, hacen su aparición en el período inicial y rudimentario de la lucha entre proletarios y la burguesía. (...)

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio.”

Los socialistas utópicos para Marx, ven al proletariado desde el punto de vista de “la clase que más padece”, y no como una clase social producto de lo dicho anteriormente que puede asumir el poder, no lo ven como posibles sujetos. Y las soluciones que se piensan son “fantásticas”, no habría lugar para la acción social, sino a la mera asistencia social (podríamos hacer un paralelismo con la acción de la iglesia). Por otro lado la preocupación de estos socialistas es resolver la situación de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso reverencian a la clase dominante creyendo que de ahí puede salir recursos para el cambio social.

“Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre.”

Estas tesis enuncian la eliminación del antagonismo de clases, antagonismo que sólo comienza a perfilarse, por eso son tesis utópicas. *“La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos está en razón inversa al desarrollo histórico.”* Al final, para Marx estos pensadores acaban convirtiéndose en sectas reaccionarias, perjudicando la lucha de clases, conciliando los antagonismos.

“Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear colonias interiores en sus países o fundar una pequeña Icaria¹⁸, edición en dozavo de la nueva Jerusalén”.

Para todos estos modelos se utilizan los bolsillos burgueses, dice Marx, que van acortando las diferencias con los socialistas reaccionarios o conservadores, sólo que con una pedantería y fe fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Como vemos, Marx no da lugar para quienes retardan la lucha de clases, único movimiento histórico y dialéctico que permitirá a los proletarios salir de su condición de oprimidos, no habrá clases sociales, no habrá propiedad privada como se la conoce (habrá la propiedad común de los bienes de producción), la familia no será la familia burguesa (que de hecho para Marx no es familia), otra realidad será a través del comunismo.

¹⁸ Asociación voluntaria de sus miembros (icarianos). **Etienne Cabet** (1788-1856) Publica “Viaje a Icaria”, donde describe una utopía comunista en el futuro en frente del presente capitalista (1842) Será un libro que llegará a toda Europa, muy influyente. Formula una primera imagen del comunismo: Cada comunidad es soberana en sus territorios. La soberanía reside en el pueblo; cada uno de sus miembros la ejerce por igual a la hora de elaborar la Constitución y las leyes, de elegir y ser elegidos para todas las funciones públicas. Todos los funcionarios y magistrados serían elegidos y revocados, en cualquier momento, por voto popular. -Socialización de todos los bienes. No habrá propiedad privada ni sistema monetario. Los medios de producción serán de uso colectivo.-Obligación general de trabajar. Socialización directa del trabajo. Cada comunidad debe elaborar, anualmente, detallados planes de producción basados en el cálculo de las necesidades, y distribuirá entre grupos organizados de trabajo las diferentes participaciones en la ejecución del plan previsto, poniendo a disposición de estos grupos el equipo y los materiales necesarios. -Distribución del producto social según las necesidades de cada cual. Los bienes producidos se depositarían en almacenes públicos, de los cuales cada icariano retiraría libremente lo que necesitase. No obstante, la comunidad debe hacer todo lo posible por uniformar el consumo: que todos coman lo mismo, vistán el mismo tipo de ropa y vivan en el mismo tipo de casa; estos estándares de vida obligatorios serían fijados por las autoridades.-Igualdad entre los sexos, pero conservando la institución familiar, con el padre como jefe.-No habría ni partidos ni asociaciones políticas, y la palabra escrita sería estrictamente supervisada para evitar cualquier peligro a la moral. Todo esto es un corolario de la desaparición de las clases y de la correspondiente reducción del papel del Estado a tareas exclusivamente administrativas. La asamblea de delegados dirigiría su actividad fundamentalmente a distribuir las tareas correspondientes a cada grupo funcional descentralizado, encargados de las distintas ramas de la producción y servicios colectivos.

La vigencia de la utopía en el siglo XXI.

En principio pareciera como si la palabra utopía fuera dual: por un lado tiene una connotación negativa, y Marx a veces lo usa de esa manera. Por otro lado, también se usa en un sentido positivo, como el sueño que motiva y moviliza.

En el manifiesto Marx critica a los utópicos, y a cambio, entrega certezas científicas incuestionables.... pero a causa de esas certezas, cae en la contradicción. Es decir,

Marx escribe un credo secularizado. La dialéctica histórica entrega una certeza irrefutable: el proletariado enterrará a la burguesía. Para algunos esta certeza es la catástrofe porque nada es tan definitivo, la realidad no es una ciencia exacta. Hay caos, hay complejidad. Los proletarios del mundo no están unidos y la democracia burguesa deja mucho que desear.

Entonces la utopía es vigente desde su lado positivo, porque hay un sueño que nos motiva y moviliza a seguir pensando y a transformar la realidad.

Por su parte Marx también continúa presente, como indiscutido filósofo que intentó con su teoría legar un modelo para transformar la realidad, pero no podemos circunscribirnos a su única salida.

Según ellos, las cosas no podrían ser diferentes. Ahí aparece la visión determinista de Marx; es decir, lo que afirman, no es lo que ellos quieren, sino lo que va a suceder porque esas son las leyes de la dinámica histórica.

A modo de cierre, e intentando pensar a través de los movimientos surgidos a partir de la crisis del 2001 en Argentina, las fábricas recuperadas (Cooperativas), relacionándolos con la utopía y con la crítica de Marx, lo que podemos pensar es que en Argentina fue un movimiento espontáneo, no planificado por socialistas utópicos ni por marxistas, fue la necesidad de la gente de trabajar para sobrevivir, por lo tanto, ni unos ni otros alcanzan para dar respuesta.

EL HAMBRE

*Madre antigua y atroz de la incestuosa guerra,
Borrado sea tu nombre de la faz de la tierra.*

*Tu que arrojaste al círculo del horizonte abierto
La alta proa del viking, las lanzas del desierto.*

*En la Torre del Hambre de Ugolino de Pisa
Tienes tu monumento y en la estrofa concisa*

*Que nos deja entrever (sólo entrever) los días
Últimos y en la sombra que cae las agonías.*

*Tú que de pinares haces surja el lobo
Y que guiaste la mano de Jean Valjean al robo.*

*Una de tus imágenes es aquel silencioso
Dios que devora el orbe sin ira y sin reposo,*

*El tiempo. Hay otra diosa de tinieblas y de osambre;
Su lecho es la vigilia y su pan el hambre.*

*Tú que a Chatterton diste la muerte en la bohardilla
Entre los falsos códigos y la luna amarilla.*

*Tú que entre el nacimiento del hombre y su agonía
Pides en la oración el pan de cada día.*

*Tú cuya lenta espada roe generaciones
Y sobre los testuces lanzas leones.*

*Madre antigua y atroz de la incestuosa guerra,
Borrado sea tu nombre de la faz de la tierra.*

J.L.Borges. *EL OTRO, EL MISMO* (1964)

Bibliografía

- Ackerley, María Isabel. La ética de lo maximal. BuenosAires: Ed.Vergara, 2005.
Moro, Tomás. *Utopía*.
Platón. *La República*.
Owen Robert. *Una Nueva Visión de la Sociedad* 1823.
Owen - Saint-Simon – Fourier – Leroux - Considerant. *Los Utopistas*. Ed.Futuro:
Buenos Aires, 1944.
C. Marx-F. Engels. *Manifiesto del partido comunista*.



Socialismo Utópico, la crítica de C. Marx y F. Engels. Su vigencia en el siglo XXI

María Isabel Ackerley

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Resumen:

En principio recordamos el período en que Tomás Moro llegó a desempeñar las altas funciones de Canciller del Reino en tiempos de Enrique VIII, cuando Inglaterra afrontaba los conflictos creados por el paso de la economía agraria a la industrial. Su libro *Utopía*, escrito en 1516 es una obra fundada en la crítica de una sociedad afectada por males y problemas que, diversamente, se proyectan hasta nuestros días. Se analiza cómo en el siglo XIX Robert Owen de Gales, inspirado por el pensamiento de Moro, intenta la formación de cooperativas, siendo considerado el padre del cooperativismo. Luego recordamos los filósofos franceses que movidos por lo que ellos creían la necesidad de un cambio social conforman el socialismo utópico. A partir de aquí se desprenderá la crítica de Marx y Engels a estos modelos de organización social, que fuera de los experimentos de "Villas de Cooperación", "Harmonías" y "New Lanark" realizados en Inglaterra y los Estados Unidos no ha llegado nunca a tomar cuerpo en el terreno político, en forma de partido orgánico.

Utopian socialism, criticism of C. Marx and F. Engels.
His validity in the XXI century.

We start recalling the period in which Thomas More came to play high functions as Chancellor of the Kingdom at the time of Henry VIII, when England faced the conflicts created by the shift from an agrarian to an industrial economy. His book *Utopia*, written in 1516 is a work based on the critique of a society affected by various problems, still present today. Here, we discuss how in the 19th century Robert Owen of Wales, inspired by the thought of Moro, seeks the formation of cooperatives, reason why he is considered the father of the cooperative movement. Then, we remember the French philosophers whom, moved by what they believed the necessity for a social change, shape the Utopian socialism. From there, we analyze the criticism of Marx and Engels into these models of social organization, which aside the experiments "Villas Cooperation", "Harmonías" and "New Lanark" made in England and the United States, has not ever take shape in the political arena, in the form of an organic party.