

# Problemas críticos en torno a W. Keller y F. Albright

## 1.—HACIA UN DIALOGO PUBLICO

La palabra, por ser esencialmente comunicativa, es más perfecta cuanto más une en un diálogo universal. Los Apóstoles recibieron el encargo de divulgar desde las terrazas la doctrina oída en la intimidad con el Señor (Mat 10, 27). El reproche mayor contra la Sinagoga fue el rehusar el coloquio haciendo imposible la unión (Luc 7, 32). Sin los medios de comunicación modernos el hombre antiguo se esforzó por establecer un clima sapiencial de inteligencia desde la China de Lao-Tse<sup>1</sup> hasta la España de Séneca y Moderato de Cádiz, grandes promotores del diálogo universal. La Iglesia ha recogido estos esfuerzos centrandó el diálogo en torno al Libro de los libros, que es la Biblia. Pero el diálogo presenta problemas críticos para encauzamiento.

Estamos persuadidos de que un diálogo sincero sólo se da cuando los interlocutores están dominados por el deseo de oír y de hablar; de aprender y de enseñar. El maestro no escucha sino que enseña; el discípulo oye, no enseña. Entre maestro y discípulo no hay verdadero diálogo. Este surge cuando los interlocutores se hallan ante un tema común, en el que tienen algo que aprender. Este tema común se halla para todos en la Escritura. Aquí disponemos de una materia infinita, de la que por mucho que sepamos o creamos saber, falta siempre infinito por aprender. Por eso hemos orientado el tema de nuestras conversaciones hacia la Biblia. Los libros sagrados constituyen la verdadera vía *veritatis*, lema de la Sociedad Suareciana Internacional.

No sólo como cristianos, sino también como aficionados al estudio crítico de la literatura, estamos convencidos de que la Biblia propor-

---

<sup>1</sup> LAO-TSE, *La gnosis taoista del Tao Te Ching*, Análisis y traducción por CARMELO ELORDUY, S. J. — Estudio preliminar a Lao-Tse por Eleuterio Elorduy, pp. VII-XLVI, Oña (1961). Tanto la traducción del 'Tao-Te-Ching, como la *Introducción* y el *Estudio preliminar* tienden a suministrar materiales para un diálogo del Oriente y del Occidente a base de la problemática común que existió en los siglos anteriores y posteriores de nuestra era. Sobre el pensamiento unionista de Séneca y Moderato, cf. el Cuaderno II del «Inst. Hist. Jurídico F. Suárez», *Ecumenismo y Tradición* (1962) 20-35.

ciona a los interlocutores de cualquier confesión y cultura la base común indispensable para establecer un diálogo fácil y fecundo, una vez que se prescindía provisionalmente de la interpretación teológica o dogmática de los libros sagrados a fin de entablar un diálogo sincero, instructivo para todos.

¿Es posible leer la Biblia prescindiendo de las verdades dogmáticas que contiene? Advuértase que prescindir no es negar. En cada momento tenemos que prescindir de un sinnúmero de circunstancias indispensables para la vida, a fin de centrarnos en el objeto particular de nuestra tarea. Sólo hay una mente infinita, la de Dios, que conoce simultáneamente todas las cosas existentes y posibles en infinitos mundos. Nosotros prescindimos de infinidad de verdades más o menos necesarias en obsequio a interlocutores actuales o posibles, por el deseo de situarnos con ellos ante un objeto de interés apasionante para todos, como es la Biblia. Católicos y protestantes, creyentes e incrédulos (con tal de que sean de una buena fe, aunque sea relativa) hallamos en la Biblia abundante materia de conversación que nos puede unir progresivamente, aunque por el momento nos separen profundas simas teológicas y dogmáticas en su interpretación. En todo diálogo, el método más rudimentario exige no llevar la discusión a puntos donde es imposible el acuerdo.

Ahora bien, católicos y protestantes, sin peligro de enredarnos en diferencias dogmáticas, disponemos en la Biblia de un campo rico en problemas. Prueba de ello es el éxito logrado por dos obras protestantes, una americana y otra alemana, traducidas al español por sacerdotes y religiosos de acendrada ortodoxia. Son las obras de Werner Keller («La Biblia tiene razón») y la de William Foxwell Albright («De la Edad de Piedra al Cristianismo») <sup>2</sup>.

Ambas han sido o pueden ser, a nuestro juicio, una base excelente para un diálogo no sólo entre creyentes e incrédulos sino también entre católicos y protestantes y aun de católicos con católicos.

## 2.—W. F. ALBRIGHT Y W. KELLER. JUICIOS COMPARATIVOS

William Foxwell Albright es la primera autoridad en la investigación bíblica norteamericana. Durante su carrera dominaba en América la crítica bíblica radical. Como protestante, Albright se incorporó a

---

<sup>2</sup> La obra de W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity* la citaremos conforme a la trad. española de varios Padres de la Compañía publicada por la Editorial «Sal Terrae», Santander (1959). Es una lástima que la traducción no lleve los índices de materias y nombres, que llevan otras traducciones de esta obra, como la alemana, pues son completamente necesarios tratándose

ese movimiento, pero gracias a su inmensa capacidad de estudio y a una probidad científica a toda prueba, llegó por sus propios medios y convicciones a la construcción de un cuadro histórico crítico cada vez más coincidente con los datos contenidos en la Biblia del A. y N. Testamento. La obra que aquí nos interesa es el resumen sintético, razonado, desbordante de datos (muchos de ellos fruto de su propia investigación personal y siempre escrupulosamente controlados) que ha ido acumulando, ordenando y sistematizando. Las diversas ediciones de la obra publicada en 1940, sus traducciones al alemán, francés, hebreo y castellano, las recensiones todas ellas elogiosas que le han dedicado los especialistas, los homenajes, condecoraciones y distinciones de las entidades sabias de todo el mundo, dan a las afirmaciones y pruebas de Albright, una autoridad excepcional en la arqueología e historia bíblica y del Oriente Antiguo, lo mismo que en la filología de las lenguas que florecieron durante los tres milenios anteriores a Cristo en los países comprendidos entre Egipto y Mesopotamia.

En el prólogo a la traducción alemana, el autor observa que «escribe no como teólogo, sino como arqueólogo e historiador antiguo»<sup>3</sup>. «Pero es imposible determinar una línea fronteriza limpia entre Historia y Teología. Ambos campos se cortan y abrazan entre sí; la Teología cristiana se basa sobre un fundamento histórico, y la Historia bíblica sólo puede comprenderse como un fenómeno único desde una atalaya teológica. Por eso el autor podría esperar muy poco éxito en su empeño de permanecer alejado de la Teología propiamente dicha y lo más neutral en cosas de fe»<sup>4</sup>. Por lo demás, permanece protestante hasta el fin, imbuído en las doctrinas y costumbres de su infancia. Pero su mujer y sus hijos son católicos... Así no extrañará que se halle a medio camino del catolicismo liberal y el protestantismo. Se halla algo así como en medio de la nueva ortodoxia de Karl Barth o de Reinhold Niebuhr y el neotomismo de Maritain o de Gilson»<sup>5</sup>.

Los resultados, en efecto, corresponden a las características personales que acabamos de recoger, parte en sus títulos académicos, parte en sus propias declaraciones. Un vestigio de su formación crítica liberal aparece en su concepto de profecía y de profeta. En la introducción a la edición «Anchor» dice así Albright:

---

de una obra de consulta de una densidad tan extraordinaria. Por lo demás, la traducción, salvo algunas erratas importantes, está redactada con gran perfección. La *Introducción* a la edición «Anchor» (pp. 7-26) es un complemento excelente para conocer los últimos datos añadidos por el autor a su excelente obra. La obra de W. KELLER, *Und die Bibel hat doch Recht*, la citaré en la ed. original alemana, Egon Verlag GMBH. Düsseldorf (1955). La obra está traducida al español por J. M.<sup>a</sup> CABALLERO, Barcelona 1956.

<sup>3</sup> W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern (1948) p. 5.

<sup>4</sup> L. c., p. 6.

<sup>5</sup> L. c., p. 7.

«Habría que acentuar que el cumplimiento de las profecías era solamente un elemento importante para el reconocimiento de un «verdadero» profeta, pero no siempre esencial, como lo demuestra el aparente fracaso de Ageo contra el imperio persa <sup>6</sup>... no hay duda que a veces poseyeron los profetas esa capacidad para abarcar intuitivamente, al menos en ocasiones momentáneas de excitación, extensos campos, que ha caracterizado a ciertas personalidades en estos últimos 250 años. Basta sólo recordar las famosas profecías de Heinrich Heine y León Bloy sobre el futuro de Alemania y Francia, o las fantásticas previsiones de la futura técnica en Julio Verne, o los vislumbres del futuro de Emmanuel Swedenborg y Ellen White. No fue un *vaticinium ex eventu* la descripción que Julio Verne hizo del submarino americano del mismo nombre, movido por fuerza nuclear <sup>7</sup>.

Lo que aquí se aleja del concepto teológico de profecía influido por sus ideas filosóficas, se acerca a él con su aguda penetración filológica al discutir la etimología de *nabi* (= profeta) interpretándolo como «el que es llamado, el que tiene una vocación».

«Torczyner (Tur-Sinai) y yo arrancamos de la antiquísima palabra acádica «llamar» que tiene las mismas consonantes. Ahora, sin embargo, tenemos listas de nombres propios semíticos nordoccidentales, procedentes de Mari (s. XVIII), en las que aparecen nombres formados con el mismo verbo usado en este significado y este verbo aparece en su forma semítica occidental, no en la acádica. Según esto, no es razonable rechazar esta explicación, obviamente correcta, de la palabra «profeta» <sup>8</sup>.

Pero la aproximación más profunda al sentido teológico de la Biblia se halla en la valoración progresiva de la Alianza. Albright la describe diciendo:

«Un punto que recalqué brevemente en 1940-46 era el origen premosaico de la Alianza entre Dios y su pueblo, ilustrada por la palabra *berit* y sus distintos usos. Sin embargo, no caí en la cuenta de que el concepto de «Alianza» domina toda la vida religiosa de Israel de tal manera que la posición de Eichrodt, al parecer exagerada, está plenamente justificada. No podemos entender la religión de Israel, su organización política o institución profética, sin reconocer la importancia de la «Alianza» <sup>9</sup>.

La obra de Werner Keller: *und die Bibel hat doch Recht*, no es una obra de investigación, sino de divulgación y apologética, como se desprende del mismo título. El autor se presenta modestamente no como un teólogo, ni como un crítico, sino como publicista científico,

<sup>6</sup> Ag 2, 21s.

<sup>7</sup> ALBRIGHT, tr. esp. p. 21.

<sup>8</sup> L. c. p. 20; cf. pp. 238s.

<sup>9</sup> L. c., p. 19.

es decir, un periodista especializado en asuntos científicos en general, que justifica su intervención en asuntos bíblicos diciendo:

«Mi interés de publicista se fija desde hace muchos años exclusivamente en los resultados de la ciencia moderna y de la investigación. El año 1950 tropecé en mi trabajo profesional y rutinario de cada día con los informes de la expedición del arqueólogo francés Profesor Parrot y su compatriota el Profesor Schaeffer sobre las excavaciones de Mari y Ugarit»<sup>10</sup>.

En la solapa de la obra recoge la Editorial Egcon de Düsseldorf varias de las características que han sido objeto de las censuras más fuertes y de los elogios más entusiastas, cuando dice del autor:

«Con plena responsabilidad y objetividad entrelaza Werner Keller una cadena de pruebas, que casi sin lagunas va desde los Patriarcas del A.T. hasta los Apóstoles del Nuevo. Se excava el gran diluvio en Mesopotamia. Los geólogos señalan la desaparición de Sodoma y Gomorra como una ruptura catastrófica de la tierra en tiempo de Abrahán. Botánicos y ornitólogos explican los milagros del Maná y de las codornices del Desierto. La azada halla los campos de trabajo de Israel en el Delta del Nilo y los derruidos muros de Jericó. Harán, patria de Abrahán, aflora en los cuneiformes del s. XX a. C. En Palestina aparecen las caballerizas del rey Salomón, y se explica su legendaria riqueza con las minas de cobre descubiertas y con las gigantescas fundiciones de la costa del Mar Rojo (...). Cálculos astronómicos modernos señalan en la estrella de Belén una conjunción planetaria del año 7 a. C.»

Con su extraordinario talento de seleccionador de datos y su estilo claro, vivo y ordenado, Keller ha logrado componer un marco maravilloso para la Biblia. La venta de 100.000 ejemplares en tres meses es una acogida excepcional que el público sólo concede a libros de extraordinaria valía publicitaria. Por este mismo éxito le ha sometido a la censura de los especialistas, para los que no iba dirigido el libro. Como era de prever, los especialistas le han reprochado en diversos tonos que ha ido demasiado lejos, muy especialmente en el descubrimiento de las huellas del diluvio y en el maná del desierto.

A nadie puede extrañar que los especialistas y aun no especialistas critiquen estos puntos y otros semejantes en la obra de Werner Keller. De aceptar como exactas sus observaciones<sup>11</sup>, no faltarían hombres de negocios que trataran de instalar la industria del maná o de la caza de la codorniz en el Desierto de Arabia. No menos extraña es la facilidad con que describe el descubrimiento del agua bajo las arenas o piedras del Desierto (p. 132). Pero basta saber que el autor se presenta como

<sup>10</sup> W. KELLER, l. c., p. 10.

<sup>11</sup> L. c., p. 125.

publicista para que todo lector de mediana capacidad crítica sepa recibir tales informes con la debida cautela y discreción. Un escriturista serio, como A. Gelin, puede muy bien escribir de la obra de Keller, que «malgré ses défauts, ce livre est utilisable pour le grand public»<sup>12</sup>.

Otros críticos atribuyen defectos de mayor monta a la obra de Keller «no tanto por errores menudos perdonables, o por otros de bulto menos tolerables, cuanto por la falsa mentalidad que inculca en el público indefenso»<sup>13</sup>.

En el caso del diluvio, el P. Schökel le acusa de haber tomado de Sir Leonard Woolley los argumentos en pro del hallazgo, pero no la rectificación posterior, que Keller «la ignora o la esconde»<sup>14</sup>.

En el caso de Jericó, Keller cita la explicación de Garstang: «muros derruidos por un terremoto, huellas de un desolador incendio, época de Josué»<sup>15</sup>. Debo precisar que el factor del terremoto, según una sugerencia del propio Keller, se explicaría por hallarse Jericó en una zona de terremotos que atraviesa el Asia desde el Himalaya y el Tibet, y que el caso de Jericó con su datación es todavía controvertida, y «nosotros la debemos dejar a los expertos»<sup>16</sup>. Un episodio más es el de la circuncisión del pueblo realizada por Josué en Gilgal, entre el Jordán y Jericó, seguida del dato de que en Kefr Ischu'a se encontraron en 1870 numerosos cuchillos de piedra. El P. Schökel ve en este dato un intento de prueba, que se disipa si se tiene en cuenta que Gilgal y Kefr Ischu'a distan 40 km. Keller podría responder que esta distancia está determinada con ver en la pág. anterior el mapa n. 24.

Posteriormente ha vuelto el P. Schökel a la crítica de Keller, cuyo éxito, comparable al de un libro periodístico de medicina, incapaz de resistir a la denuncia conjunta de los médicos serios y responsables, se debe a que ha puesto en juego el recurso de «buenos y malos» (...). Si el autor, con toda su selección de materiales, en vez de escribir una pseudoapologética, nos hubiera dado una exposición objetiva, ¿habría sido igual su éxito? Por ejemplo, si el libro no se hubiera titulado: «La Biblia tenía razón» sino sencillamente «El marco histórico de la Biblia» sin el excitante apologético de «buenos y malos», el libro de Keller hubiera sido uno más de la serie»<sup>17</sup>.

Dejemos ya la obra de Keller para volver de nuevo a la de Albright. En el juicio del P. Alonso Schökel, la obra de Keller hace de

<sup>12</sup> A. GELIN, «L'ami du Clergé» 67 (1957) p. 20.

<sup>13</sup> L. ALONSO SCHOEKEL, *El hombre de hoy ante la Biblia*, Barcelona (1959) pp. 93s.

<sup>14</sup> Véase KELLER, l. c., p. 36s. W. C. CERAM repite también lo del diluvio sin la rectificación de L. WOLLEY (1959) pp. 39s.

<sup>15</sup> L. c., p. 95.

<sup>16</sup> KELLER, l. c., p. 157.

<sup>17</sup> L. ALONSO SCHOEKEL, *¿Tiene razón la Biblia? Razón y Fe* 161 (1960) p. 191.

fondo oscuro para hacer resaltar el mérito del gran investigador Albright, que es en último término el objeto de este nuestro estudio para determinar los principios metodológicos del estudio de la Escritura. Esperamos que para ello nos ayuden positivamente las posiciones adoptadas por el P. Alonso Schökel. Recojamos unas frases de su juicio sobre el libro de Albright:

«El autor es un protestante, como Keller. No escribe en tono periodístico, sino que intenta condensar la mayor cantidad posible de materiales en el menor espacio. Habrá que tener en cuenta este dato, al juzgar el resultado de la confrontación. Pero sobre todo la postura es radicalmente distinta. Reunid todos los datos posibles, graduados escrupulosamente según el grado de certeza, probabilidad, verosimilitud: ordenad los datos en una síntesis significativa cuanto sea posible (aquí entra ya la consideración personal); confrontad la Biblia y con esta síntesis de datos, en la que se inserta históricamente, para comprenderla mejor. Esto es lo que hace Albright en su libro. Un trabajo positivo de historia y filología. Ni exégesis ni teología. El lector no ha de extrañarse si el libro no se detiene en lo sobrenatural. Quien escribe una gramática hebrea no hace profesión de fe al registrar el alfabeto...»<sup>18</sup>.

«Aplicado sistemáticamente a casi veinte siglos de historia bíblica, y a más de treinta siglos preparatorios, el autor consigue presentarnos la Biblia en su «marco histórico», cultural y religioso»<sup>19</sup>.

«El libro que comentamos es obra de un protestante creyente y de un historiador positivo. El sentido cristiano de la obra actúa desde el título; en muchos casos un católico habría usado fórmulas diversas. Para el no creyente el libro de Albright tiene el interés de una síntesis cultural, mientras que el creyente, el católico, lo insertarán sin esfuerzo en su propia concepción religiosa (...). El católico que ame su Biblia y se interese por comprenderla, encontrará en el libro de Albright un precioso auxiliar. Libro para lectura lenta y la consulta. La densidad de datos no permite una lectura ligera, como sucede con un libro periodístico. Los datos no están escogidos en función de su posible presa en el lector, como hacen las lecturas anoveladas. No es libro de entretenimiento, sino de estudio. Quizás el pertenecer a una categoría seria y elevada impida al libro de Albright la confrontación y la victoria sobre el libro de Keller; la «taquilla» no es el criterio definitivo de valor, «y a veces en un signo negativo»<sup>20</sup>.

Por mi parte no veo razón para negar a Keller y a Albright una probidad literaria y científica irreprochable. Ambos se presentan al lector con una sinceridad ejemplar, el primero como periodista científico y el segundo como investigador arqueólogo, filólogo e historiador. Que un periodista viva de la «taquilla», es natural. Se lo exige así su

<sup>18</sup> L. c., p. 191s.

<sup>19</sup> L. c., p. 193.

<sup>20</sup> L. c., p. 194.

profesión; tiene que vivir del sudor de su frente y del trabajo diario de su pluma. Un investigador, en cambio, vive honorablemente de su sueldo de profesor, de sus subvenciones, de las ayudas de instituciones académicas. Es un honor para ambos el que sin defraudar a nadie viven dirversamente profesiones diversas.

Y con esto entramos en la diversidad de los méritos. En el trabajo de un periodista y el de un investigador, ambos del rango de Keller y de Albright, es mayor sin duda el mérito del investigador. Keller no trata de emular a los genios de la investigación y de la ciencia, cuyos éxitos divulga. Pero entre el mérito de un libro como el suyo y el de Ceram <sup>21</sup> —sin entrar en comparaciones de estilo y presentación— no dudaría en escoger «la Biblia tenía razón» (con todos sus defectos). Los temas de Ceram son de un interés noble y apasionante, pero no son necesarios. En cambio, el hombre culto tiene necesidad de conocer el Libro de los libros. Keller lo ha expuesto en marco único, fácilmente comprensible para el lector moderno. El libro de Keller obliga a profesores y expositores de la Biblia a darla a conocer en una forma asequible. Esta cualidad le falta sin duda a Albright. Su obra carece de mapas, de índices adecuados (sobre todo la traducción española). Si la Biblia fuera un libro para sabios, nada habría que aportar a favor de Keller.

### 3.—EXAMEN DE LA OBRA DE W. F. ALBRIGHT

#### a) TEORÍA ORGANÍSMICA DE LA HISTORIA

Al juzgar a Albright en *el plano crítico* es preciso estudiar ante todo la conexión interna de su obra por la trascendencia mayor de sus ideas. Antes de criticarle nos es preciso resumir sus teorías principales.

Albright dedica un extenso capítulo (pp. 73-108) a la *Filosofía organísmica de la Historia*. Dejando a un lado la actitud escéptica de C. A. Beard y C. L. Becker respecto de la imparcialidad de la Historia (p. 73), suscribe como ideal del historiador el lema de Ranke adoptado por Mommsen y E. Meyer: «wie es eigentlich gewesen», transformado por los evolucionistas en «wie es eigentlich geworden» para pasar a la dialéctica metafísica de Hegel (p. 74), al evolucionismo de Comte (p. 79), al materialismo dialéctico de Marx y Engels (p. 80), a Croce y Spengler, al sociologismo de Durkheim y Max Weber (p. 81) y al de Pedersen (p. 83). Discutidas las teorías y realizaciones de Toynbee y Sorokin (84-93), analiza el determinismo histórico de Huntington (93-97) y critica la diferencia establecida por Berr y Febvre entre historia natural e historia humana, corregida por Mandelbaum (97-100).

<sup>21</sup> C. W. CERAM (seudónimo), *Dioses, tumbas y sabios*, tr. Tamayo, Barcelona (1954).

Analizadas estas teorías, propone los principios de una Filosofía organísmica de la historia. Albright acepta una evolución progresiva lineal, no sin oscilaciones periódicas de retroceso y avance dentro de los centenares de miles de años de la existencia humana, que se puede dividir en seis grandes estadios culturales. De ellos el principal es el estadio cuarto que abarca los años 400 a. C.-700 p. C. Hacia el s. v a. C. se manifiesta la máxima explosión individual de la actividad intelectual y estética que el mundo ha conocido. «La historia de la religión Israelita y Judía desde Moisés hasta Jesús, aparece así en el pináculo de la evolución biológica representada por el Homo sapiens» (p. 104). «Con los griegos en el s. v a. C. podemos decir comienza la era lógica del hombre» (p. 105).

Dentro de este concepto cultural de la Historia aprecia Albright la religión de Jesús, «arrolladora reforma religiosa, que en algunos aspectos sigue la línea del pensamiento profético de nueve siglos atrás, y que prefiguraba parcialmente el movimiento franciscano del s. XIII y aún el de Wesley en el XVIII. Una y otra vez Jesús insistió que había venido para cumplir la Ley y los Profetas y no para destruirlos»<sup>22</sup>. Aunque «la verdadera grandeza de Jesús no estriba en sus enseñanzas éticas (...). Mas es también verdad que en ninguna fuente cristiana o judía encontramos el mismo cúmulo de sublimes preceptos éticos en tan reducido espacio. Ni tampoco encontramos en otros sitios el mismo asombroso equilibrio respecto a cuestiones fundamentales cívicas y profanas»<sup>23</sup>.

Respecto al influjo helenístico recibido por Jesús dice Albright:

«Aun cuando neguemos al Helenismo todo influjo substancial sobre las ideas de Dios propuestas por Jesús, y lo admitamos únicamente en la Edad Patrística, no podemos menos de reconocer el profundo efecto que el Helenismo tuvo en la formación de otras ideas religiosas de Jesús. En ellas se encuentra un delicado equilibrio helénico junto con una armonía que son del todo ajenos al Judaísmo contemporáneo»<sup>24</sup>.

Albright concede una importancia extraordinaria al concepto griego de catarsis, que hace extensivo al mundo oriental y bíblico. A este tema dedica un capítulo especial. En la predicación y vida de Jesús juega un papel trascendental este concepto: «para él, el sufrimiento no sólo era pena normal del pecado, sino un potente prerequisite para la salvación»<sup>25</sup>. Y en general: «Un verdadero progreso sólo se logrará por medio de la catástrofe y del sufrimiento, y llegará a nuevas alturas

<sup>22</sup> ALBRIGHT, l. c., p. 307.

<sup>23</sup> L. c., p. 308.

<sup>24</sup> L. c., p. 309.

<sup>25</sup> L. c., p. 308.

tan sólo a raíz de la purificación (catarsis) que suele acompañar los mayores cataclismos»<sup>26</sup>.

Tales son los criterios axiológicos con que Albright ordena, enjuicia y valora críticamente a la Biblia en el marco histórico de su obra. Albright admite positivamente, pero como creyente, valores superiores contenidos en la Biblia. Mas como historiador se inhibe ante «cuestiones que caen fuera de su jurisdicción»<sup>27</sup>. El P. Schökel encuentra justificada la actitud de Albright<sup>28</sup>.

Aquí es donde surge la cuestión sobre las fronteras jurisdiccionales del historiador de la Biblia. La jurisdicción de un mismo juez cambia con relación al objeto que debe dictaminar. No son idénticos los principios procesales que aplica un juez en un pleito civil y en un proceso criminal; en el primer caso se trata de cosas de valor limitado; en el segundo caso se dictamina sobre personas que tienen un valor infinito. La cuestión del acierto o desacierto de Albright podemos plantearla acerca de su criterio sobre el hombre bíblico, sobre las instituciones fundamentales de la Biblia, y sobre la obra misma de la Escritura.

#### b) EL HOMBRE BÍBLICO

Albright aplica al hombre bíblico el concepto helénico de hombre más que el concepto de hombre de Génesis o de San Pablo. En el Génesis el hombre es imagen de Dios (Gen 1, 26-27; 5, 3; 9, 6). La idea se repite en Sap 2, 23, Eccli 17, 1 y la aplica San Pablo al varón en 1 Cor 11, 7. Dios crea a Adán como a imagen y semejanza suya con el propósito de establecer con él una alianza total, temporal y espiritual, jurídica y carismática. La caída del Paraíso deshace en parte ese plan primitivo, pero en los largos siglos premesianicos reanuda Dios sus planes para coronarlos definitivamente con Cristo en una Alianza eterna. El hombre es creación del Logos divino, entendido el Logos como los orientales en forma de hipóstasis, no de emanación física como la sophía helénica o mítica, diferencia que el mismo Albright describe con gran erudición y justeza siguiendo a Dürr<sup>29</sup>. Sólo así puede ser portador de valores eternos e infinitos, no sólo culturales y morales sino jurídicocarismáticos propios de la justicia divina.

El hombre bíblico nada tiene que ver con el hombre que progresa con la evolución después de nacer de la tierra, como se supone en la mitología griega o en el moderno evolucionismo. No tratamos aquí de saber si la Biblia tiene razón o deja de tenerla, sino de consignar el con-

<sup>26</sup> L. c., p. 317.

<sup>27</sup> L. c., p. 313.

<sup>28</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Razón y Fe* (1961) p. 192.

<sup>29</sup> ALBRIGHT, p. 292.

cepto bíblico del hombre, para interpretar la Biblia, donde se prescinde totalmente de homínidos o preadámicos desprovistos de la imagen de Dios, e incapaces por tanto de entrar en alianza con el Creador<sup>30</sup>.

Albright aplica a la Biblia el concepto helénico evolucionista del hombre, inadecuado al hombre tal como se le concibe en la Biblia desde el Génesis. Aún es mayor la inadecuación del *homo sapiens* de la cultura helénica y moderna si se le compara con el hombre cristiano, tal como lo describe San Pablo, cuando predica a Cristo crucificado, escándalo para los judíos (quienes le matan como blasfemo en su Ley), y necesidad para los gentiles (1 Cor 1, 23).

No reprochamos a Albright el que admita (como creyente) por una parte valores superiores a los del hombre profano y como historiador se inhíba «ante cuestiones que caen fuera de su jurisdicción»<sup>31</sup>, aludiendo a la teología. El P. Alonso Schökel justifica esa posición<sup>32</sup>. Pero opinamos que entre la teología y la Historia puramente profana investigable con el pico y la azada del arqueólogo y las gramáticas del filólogo, hay una zona perteneciente a la filosofía, y en particular a la crítica axiológica, que no se basa en la fe (como la teología) pero tampoco la des- tierra, sino que admite los hechos tal como aparecen en la Historia examinada sin prejuicios. La Biblia por sí sola es un monumento literario de valor suficiente para que se le valore según sus propios postulados y principios básicos, sin que se haya de recurrir a Grecia ni a la ciencia moderna en busca de principios filosóficos ajenos a ella.

### c) LA CATARSIS

La concepción de Albright sobre la catarsis no se puede identificar con la catarsis helénica, pero tampoco coincide con la limpieza de corazón bíblica tal como aparece en Ps 23, 4; Mat 5, 8; Jo 13, 10; 15, 3. El concepto de *catarsis* y *katharismos* está en función del concepto de pecado. Para los griegos el pecado moral es un desequilibrio pasional no dominado ni dominable. Para el israelita y el creyente es la ofensa de Dios y del prójimo. El griego ve en el pecado una enfermedad grave. El cristiano y el israelita ven la ruptura con Dios y con el prójimo. Por eso, la redención de Cristo es la reconciliación del pecador con Dios y con sus semejantes. La semblanza que hace Albright de Cristo, como modelo y ejemplar de equilibrio corresponde mejor al ideal del sabio estoico divinizado, que al Hijo de Dios hecho hombre para salvar a los hombres. Una vez más debemos advertir que estas consideraciones no

---

<sup>30</sup> Sobre este punto véase lo que decimos en el *Estudio preliminar a Lao-Tse*, p. XXXVIII, n. 77, a propósito de Lie-tzeu y en la p. XIXss con ocasión del mito helénico de Prometeo.

<sup>31</sup> L. c., p. 313.

<sup>32</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, l. c., p. 192.

tienden a la justificación teológica de la doctrina bíblica o de la Iglesia, sino a dejar consignado un hecho histórico. Admitase una u otra concepción de pecado helénico o bíblico, el hecho es que son dos conceptos diversos, y para enjuiciar la Biblia hay que valorarla con sus propios conceptos fundamentales. El concepto bíblico de pecado está en función de la Alianza.

Es un mérito extraordinario de Albright el que partiendo de valoraciones helénicas tan ajenas a la Biblia, haya logrado comprender la importancia excepcional y transcendente que el concepto de Alianza tiene en los libros sagrados. Pero la lástima es que ese descubrimiento tan importante y tan meritorio por haberlo hecho desde una atalaya tan mal situada, no le haya servido para corregir todo su sistema valorativo de las realidades internas históricamente comprobables de la espiritualidad dominante en la Biblia. De todas maneras, nos parece críticamente inadmisibile el aplicar criterios de axiología helénica en el marco histórico de la Biblia.

#### d) INTERPRETACIÓN Y PROPIEDADES DE LA BIBLIA

Nos resta por considerar a la Biblia como obra literaria. Toda la obra de Albright es una aportación al estudio de la Biblia como arsenal de materiales históricos y filológicos. En este sentido sus méritos son excepcionales. En la zona de la crítica inferior no merece más que admiración. El terreno de las discusiones se halla de nuevo en la Filosofía y en la alta crítica axiológica. También aquí adopta el ilustre investigador una actitud muy influenciada por la filosofía griega.

Albright opina que la exégesis bíblica de Hillel poseía una *trama* helenística, y que sus conceptos hermeneúticos «son típicamente helenísticos en su concepción y en su forma» (p. 280). Las pruebas que aduce, al igual que Bonsirven, entran efectivamente dentro de la dialéctica formal de Aristóteles y de los estoicos, pero eso no basta para equiparar la exégesis judía de la Biblia con los comentarios helenísticos a Homero, Pitágoras, Platón y Aristóteles, tal como los hallamos, por ejemplo, en las magistrales exégesis aristotélicas de Alejandro de Afrodisias o antes en Aspasio y Andrónico de Rodas. Ni el método rabínico de Hillel ni el *comentario de Habacuc*, encontrado en Qumran tiene el menor parecido con la exégesis griega.

Sólo en el campo filológico se pueden establecer ciertas afinidades profundas en la exégesis rabínica y en los comentaristas e historiadores griegos. Los rabinos competían en diligencia y minuciosidad con los gramáticos griegos y latinos <sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Ni siquiera los juristas, incluso Cicerón al recoger escrupulosamente las cláusulas arcaicas de las Doce Tablas, llegaban culto de los escribas por la Tora. Dígase lo mismo aun de los estudios gramaticales de Varrón, aunque como

Pero nadie ignora cuán inadecuados son los métodos rabínicos y aún los métodos filológicos y arqueológicos modernos para el conocimiento básico de la Biblia, aunque sean necesarios para la crítica inferior de sus diversos libros y pasajes. Los métodos filológicos antiguos y modernos proporcionan datos de importancia en puntos concretos, pero son insuficientes para dar una idea de los valores esenciales de la Escritura. Entre ellos la crítica otorga el puesto principal a la génesis de la obra y a su unidad.

La omisión de estos rasgos diferenciales entre la exégesis rabínica, falta de toda metafísica, y las diversas corrientes hermenéuticas de la cultura grecorromana, deben ser tenidas en cuenta al lado de las consideraciones eruditas de Albright en el capítulo que comentamos.

#### 4.—EL ESTUDIO DE LA BIBLIA SEGUN IO 5, 39-47

Para no limitarnos a poner objeciones y para ser completos, es preciso añadir, que en el mundo judío aparecen con el N. T. nuevos principios de hermenéutica superior, que no se pueden pasar por alto sin desfigurar esencialmente a la Biblia. Un capítulo especialmente dedicado a esta materia es la defensa que se hace de la persona y doctrina de Jesús en Io 5, 19-47. Sin salir de la jurisdicción de la Filosofía al comentarlo, veamos cómo destaca el proceso genético de la A. a la N. Alianza.

La autodefensa de Jesús comprende dos secciones. En la primera (5, 19-38) afirma que no admite para su propia conciencia más que el

---

arqueólogo e historiador de las religiones sea superior a los rabinos y escritores judíos, incluso a Filón y Josefo. Varrón podría pasar por un predecesor notable de la arqueología y filología, con la diferencia de que los modernos cuentan por una parte con medios de investigación inmensamente superiores y fomentan no sólo el estudio de las antigüedades de la propia nación como los grecorromanos, sino las lenguas antiguas y modernas y los monumentos históricos de todos los pueblos. Con las limitaciones de su tiempo, los eruditos grecorromanos cultivaban, con todo, la erudición propia de las artes liberales con un afán que le pareció excesivo a Séneca, y tampoco mereció la estima de San Pablo.

Séneca (*epist.* 88) expresa el juicio que le merece la crítica inferior filológica y arqueológica en comparación de la alta crítica inspirada en la filosofía. Es un estudio del mayor interés donde chocan sus criterios con los del Estoicismo medio de Posidonio, fascinado por la erudición. Séneca, en cambio, se muestra como el metafísico más profundo de los clásicos latinos. Los criterios de Posidonio se exponen a lo largo de toda la epístola, en particular en los §§ 21 ss. Séneca expone su propia problemática en los §§ 32-35. Sus temas básicos versan «de divinis, humanisque... de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore... an aliquid sit ante tempus sine tempore...» (§ 33).

La problemática de Séneca, aceptable como base de una teología bíblica o no bíblica, es inadecuada para la alta crítica de la Biblia como obra única o como conjunto sistemático de tratados dependientes de una idea común.

testimonio (estrictamente teológico) del Padre, testimonio de perfección infinita que lleva dentro de su propio ser en su vida y esencia. Así queda establecida la línea divisoria entre lo divino y humano. Los milagros son expresión de la identidad esencial de Jesús con el Padre y al mismo tiempo testimonios externos racionalmente probativos de la verdad de su doctrina. He aquí el fundamento racional de la apologética cristiana asentado por Cristo. Este aspecto nos interesa para conocer el marco total en que incluye Jesús el testimonio de la Biblia. Inferior al testimonio bíblico y al de los milagros procedentes del Padre, es el testimonio del Bautista, a quien los escribas y fariseos han recurrido. Jesús abona el testimonio de Juan pero no lo recibe para sí. Es verdadero, pero tiene sólo el valor del testimonio histórico. No posee el valor teológico del milagro. El testimonio de Juan es del mismo orden que el de Moisés, de quien hablaremos luego. Jesús habla del Bautista por la autoridad indiscutida e indiscutible que tenía ante el pueblo aquella lumbrera ardiente y esplendorosa (5, 35). El Maestro les proporcionaba con este recuerdo una gracia externa para ayudarles a su salvación: «Os lo digo para salvaros» (5, 34).

En la sección segunda (5, 39-47) Jesús corrige la exégesis *haggadica* sumamente confusa de los rabinos en el estudio (*daras*) de la Escritura. Jesús aceptó en lo esencial la *halacha* o interpretación de las leyes (*halachoth*) (Mat 23, 2-3). En cambio corrige la exégesis *haggadica*, en cuanto se fundaba en la falsa idea de que la Alianza de Moisés seguía vigente después del exilio, con que Israel fue castigado por la infracción del pacto de Yahvé.

«Escrutáis las Escrituras creídos de que en ellas tenéis la vida. Pero las Escrituras dan testimonio de mí, y no queréis venir a mí para tener la vida» (5, 39-40)<sup>34</sup>.

Jesús no dice si en la Escritura está la vida o no. Depende de cómo se la entiende. Los escribas la entendían mal, al juzgar que en ellas conservaban el testimonio válido de una Alianza vigente capaz de vivificar. Consideraban la Escritura como *Sophía* vivificante, no como *logos* objetivado.

Jeremías les había anunciado la ruptura del Pacto prometiendo una Alianza nueva, foco de vida eterna, que había de permanecer para siempre. Cristo, como Palabra verdadera del Padre, establecía la unión entre el A. T. caducado y el Nuevo y eterno Testamento. Los escribas, al recusar la abrogación de la Antigua Alianza y su unidad con la Nueva por medio de Cristo, dejaban sin la coronación mesiánica las esperanzas de los Padres basadas en las promesas hechas a Abrahán, Moisés y los Profetas. Trataban de ahogar la Palabra de Dios para fijarse sólo en Moisés su instrumento. Tampoco les importaba el tes-

<sup>34</sup> Siguiendo a Toledo, a Bultmann y otros escrituristas, interpretamos el v. Io 5, 39 en forma indicativa, no en forma imperativa.

timonio de Moisés en cuanto hagiógrafo, sino que le atribuían un valor decisivo para no admitir la palabra de Jesús. Con esto quedaban en la corteza de la Escritura; no penetraban en el meollo interno de la palabra vivificante de Dios. Si no admitían el testimonio histórico de Moisés, a quien juzgaban contrario a Jesús. ¿Cómo admitirían el carácter divino del mismo Jesús?

«No seré yo quien os acuse ante el Padre. Os acusará Moisés en quien esperáis. Porque si le creyeráis, tal vez me creeréis a mí, pues de mí escribió. Si no creéis a sus escritos ¿cómo me vais a creer a mí? (5, 45-47).

Muerto Cristo y abrogada la Ley definitivamente, San Pablo refuerza aún más el ataque contra la interpretación rabínica (2 Cor 3, 13-16).

Para clasificar rectamente la argumentación de Jesús, adviértase que no se basa en dogmas aceptados por los judíos, a quienes reprende por incredulidad. El Maestro impugna precisamente la incredulidad judía basándose en la autoridad de los escritos de Moisés. No es, por lo tanto, un argumento teológico de fe, sino una conclusión racional y crítica de orden filosófico, ilógicamente rechazada por los escribas, a causa de sus prejuicios. La enemistad contra Jesús les conducía a desfigurar el sentido de las Escrituras y negar la fe a Moisés, en quien esperaban y en quien se fundaban para rechazar al Maestro. El hecho de que Jesús y Pablo empleen pruebas de índole racional y crítica es de la mayor importancia en la exégesis bíblica.

En cuanto a la crítica empleada por Jesús y por Pablo, sin salir del marco de una lógica racional, contiene un elemento básico que no se halla en Hillel y en los griegos o helenistas. Es el argumento de autoridad, razonable y justo, pero no apodíctico, cuya aceptación constituye un obsequio en honor del atestante. El asentimiento obsequioso encierra un *plus* de aceptación no exigido necesariamente por las premisas, que puede ser relativo en la fe humana y absoluto en la fe divina. La abertura del hombre a sus semejantes constituye la trama social base de la Historia. Y la abertura del hombre a Dios, es el presupuesto de la inserción de Dios en los azares históricos y escatológicos, finitos e infinitos, temporales y eternos de la humanidad elevada<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> La interpretación rabínica no tuvo idea clara de los valores infinitos de la divinidad y de la Providencia, tal como aparece en el Evangelio. La infinitud, concepto abusivamente atribuido a algunos presocráticos como Anaximandro, sólo se comprendió y estudió en su forma definitiva en el Neoplatonismo cristiano de Ammonio y sus sucesores. Véase sobre este punto el *Estudio preliminar a Lao-Tse*, pp. XXX-XXXIII. El tema ha sido estudiado con gran competencia por FR. J. VON RINTELEN, *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustinianas*, obra de la que nos hemos ocupado en *Realidades axiológicas en Rintelen y Suárez: Pensamiento* (1961).

Los judíos prescindían en Moisés, lo mismo que en Juan, de los valores infinitos puestos por Dios en las palabras del profeta. Para no verse precisados a aceptar a Jesús como Mesías y como Dios, oponían la autoridad personal de Moisés a la de Jesús. Cristo podía haber recurrido al contenido objetivo de la Escritura, admitida como dogma por los judíos. La novedad de su actitud está precisamente en haber abandonado ese camino propio de la *halaka rabínica*, para recurrir a la autoridad doctrinal de Moisés y los profetas, como condición racional previa de la fe. Las observaciones de Cristo tienden a centrar genéticamente la Escritura, no como los escribas en Moisés (autor secundario), sino en el mismo Jesús, en quien se manifiesta como *Verbo* la sabiduría del Padre.

### 5.—OTRAS PROPIEDADES DE LA BIBLIA

La Biblia posee además otras propiedades aceptadas por los judíos. Son puntos que tienen relación con la exégesis rabínica y la cristiana como el carácter instrumental y secundario de los hagiógrafos, la procedencia divino-humana de las Escrituras, las fases progresivas de la inspiración bíblica desde los documentos primeros hasta la incorporación definitiva en los libros y en el canon de la Biblia, las diferencias entre la palabra interna de Dios y la objetivación de la misma comunicada a la mente del hagiógrafo. El lector hubiera agradecido una exposición sistemática de estos y otros puntos a base de datos suministrados por la filología y la historia, por un autor tan eminente como Albright. El marco de *cada uno* de los escritos de la Biblia quedaría así notablemente iluminado por la crítica científica moderna.

Sobre todo queda sin explicarse la progresiva unificación literaria y la canonización del *conjunto total* del A. y N. T. En este punto que creemos elemental en estudios críticos que sirven de introducción y marco a cualquier obra literaria, tiene especial importancia la historia de cada uno de los libros sagrados y de conjunto de los dos cánones judío y cristiano de la Biblia. El estudio comparativo con la formación de colecciones de libros sagrados como el *Libro de los Muertos*<sup>36</sup> y aun de las obras clásicas griegas como el *Corpus platonicum* y el *Corpus aristotelicum*<sup>37</sup> pueden aportar datos excepcionalmente signi-

<sup>36</sup> ALBRIGHT, p. 180 s.

<sup>37</sup> Conocidas son las teorías revolucionarias de J. Zürcher contra las noticias tradicionales acerca de la autenticidad de las obras de Aristóteles y Platón. No es fácil suscribir las ideas de Zürcher en cuanto trata de dar una explicación positiva de los libros que pertenecen a Teofrasto y a Aristóteles o a Platón y sus sucesores. Pero esto no quita que la atribución tradicional del *Corpus aristotelicum* al Estagirita no cuenta con documentos fehacientes a su favor.

ficativos para fijar y valorar la formación de la Biblia. Albright recoge acá y allá elementos de interés, pero no proporciona una visión sintética del problema. Así, para la unificación literaria de los documentos deuteronomícos, estudia la refundición de documentos mosaicos realizada en un sólo cuerpo varios siglos después de Moisés<sup>38</sup>. Otros autores han procedido en forma semejante con la formación del libro de los Jueces (p. 216), de Isaías y de los Salmos, pero sin explicar la naturaleza de ese proceso supratemporal de la idea de la Alianza, que actúa independientemente de las oportunidades históricas y del bien común material del pueblo. Tampoco se ha dado la debida importancia a la formación del canon íntegro judío de Jamia (70-135 p. C) y el cristiano del A. y N. T. Un punto de singular interés sería el impulso definitivo dado tal vez por el Cristianismo al fenómeno de que aun para los judíos quedara concluso el A. T. con la aparición del Cristianismo.

Albright ha dedicado notas eruditas, pero también sin la sistematización deseable, a la edición o divulgación de la Biblia, es decir, a la interdependencia entre el progreso técnico de los materiales de escritorio y la amplitud y difusión de los tratados de escasas proporciones determinadas por las dimensiones del rollo de papiro. Es significativo, que tal vez antes de Constantino no hubiera un ejemplar que contuviera en un sólo tomo toda la Biblia, con los 40 libros del A. T. y 26 del

---

hasta cuatro siglos después de su muerte, y que en la situación en que se halla el arte de editar los libros, muy especialmente los esotéricos, hay que contar con la posibilidad de toda clase de manipulaciones y sin que por eso se haya de pensar en falsificaciones. A este propósito es significativo el testimonio de Porfirio en el s. III sobre el modo de editar o preparar la edición de las *Enéadas* de Plotino, con toda clase de traslados y variaciones de títulos «a la manera como habían procedido Apolodoro de Atenas y Andronico el Peripatético, el uno coleccionando al comediógrafo Epicarmo en diez tomos y el otro al dividir los libros de Aristóteles y Teofrasto» (PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 24, 6 s). Los datos acumulados hace medio siglo por THEODOR BIRT (*Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens*, München 1913) especialmente en el c. V, § 7. Pseudoepigrapha (pp. 222-249) conserva todavía su valor, pero sería preciso matizar mucho más las diferencias que existen en la historia de las falsificaciones en los diversos siglos y diversos géneros literarios. El interés de lucro y de vanidad que motivó muchas falsificaciones de la era precristiana en literatura, no existió en el campo filosófico-religioso hasta época más tardía con la intensidad que aparece en el gnosticismo y en la época posterior. Sobre los gnósticos véase el mismo PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 16. El criterio de Albright en este punto nos parece justificado.

<sup>38</sup> ALBRIGHT, l. c., p. 251. El dar unidad a elementos que aparecen dispersos en el espacio y en el tiempo es una consecuencia de la infinitud, que ha sido objeto de estudio en el Neoplatonismo cristiano. Véase sobre esto el *Estudio preliminar a Lao-Tse* p. XXXIV ss. Sobre la unidad literaria de la Biblia cf. mi trabajo: *En torno al género bíblico*, en *Miscelánea Pérez Goyena* de «Estudios Eclesiásticos» (1960) p. 126. Para la unidad de la Biblia no basta la unidad de Autor; es preciso la unidad de materia (= Alianza) de idea ejemplar y fin.

Nuevo. En tiempo de Moisés existía entre los cananeos, como herencia de la tradición épica de Keret y Aghat, una redacción en láminas de piedra, que según cálculos de Albright contenía unos 5.000 versos (la mitad de la Eneida) y tal vez otro tanto o doble<sup>39</sup>. Pero hay que advertir que esa colección de placas de piedra constituía un monumento excepcional más que un libro.

Más importante es la fijación de los medios empleados para la *conservación* y guarda, el reconocimiento solemne y la canonización de los libros sagrados. En ello influye la significación misma que tienen al través de los siglos para los judíos los monumentos y los escritos. Albright advierte que «la escritura era usada en la antigüedad en gran parte como una ayuda o guía de la memoria, no como un sustituto de ésta»<sup>40</sup>. Pero en la Biblia los documentos constituyen, además, un testimonio entre Yahvé y el pueblo. Para ello necesitaban ser custodiados oficialmente. Esto ocurre con las tablas de la Ley en el Arca, y con otros pactos sucesivos, con libros custodiados en los santuarios, hasta que en tiempos de Jeremías se da el fenómeno de la divulgación de los escritos sagrados, como se divulgan como los libros exotéricos de la filosofía griega.

Gradualmente los escritos sagrados pasan de meros documentos literarios federativos a obras editadas que verifican el concepto moderno de publicación propio de obras escritas para todo el mundo y todos los tiempos. Un rasgo importante es que en la literatura sagrada israelita esa custodia, y aun la aceptación o reconocimiento e interpretación de esos libros se encomienda —por razón misma de tratarse de documentos públicos— a una tribu especialmente dedicada al culto de Dios<sup>41</sup>. Esa medida providencial es la que más tarde ha de determinar

<sup>39</sup> W. F. ALBRIGHT, *La Biblia ilustrada dall'Archeologia*, en «Divinitas» 4 (1960) p. 490. Aprovecho esta oportunidad para expresar una vez más la grande estima que se debe a su Autor. En este artículo, no hallamos nada que objetar. El Autor prescinde de la teoría filosófica organísmica.

<sup>40</sup> L. c., p. 58.

<sup>41</sup> El carácter de documento o colección de documentos públicos lo tiene la Biblia desde que empieza a formarse con las Tablas de la Ley conservadas en el Arca (Ex 25, 16; 34, 28; Deut 29, 1 s). La renovación del pacto se entrega otra vez a los levitas (Deut 29, 11). El pacto de Jos 24, 26 se conserva en Siquén, y el de Samuel en Maspha ante el Señor (1 Sam 10, 25). Los escritos posteriores se irán sumando en forma de colecciones progresivamente más perfectas hasta formar el canon completo. La misión de la Sinagoga y de la Iglesia brota de la naturaleza de los mismos documentos integrantes de la Alianza. En las discusiones suscitadas respecto de la formación del canon, por ejemplo entre O. Culmann y Daniélou, se ha empleado el término ambiguo de fijación del canon. Véase O. CULMANN, *La tradition*, ch. III.—*La portée de la fixation du canon par l'Eglise du II<sup>e</sup> siècle* (pp. 41-52). La Iglesia propiamente no fija el canon. Es más exacta la expresión del Tridentino «suscipit ac veneratur» (DENZINGER, n. 783, C. Trid. ses. 5, 17.6.1546). El canon lo fija Dios, pues es «caelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa libe-

en el cristianismo los deberes y derechos de la Iglesia para la custodia fiel de la Escritura entregada por Cristo a sus Apóstoles y sucesores. Las dificultades formuladas en este punto contra la acción de la Iglesia en la custodia y defensa de la Biblia suponen olvido del carácter público de los Libros Sagrados, confiado en el A. T. a la Sinagoga (Rom 3, 2) y en el N. T. a los Apóstoles (2 Petr 3, 15 s) y sucesores.

## 6.—FILOSOFIA Y EXEGESIS BIBLICA. SOPHIA Y LOGOS

Albright encuadra estos hechos en la teoría organicista de la Historia. Tal vez radiquen aquí las dificultades que nos ofrece su interpretación de la Biblia. La teoría organicista presupone el nacimiento, formación y progreso conforme a la doctrina empírica evolucionista. No es este el lugar para discutir sobre la admisibilidad del Evolucionismo o su compatibilidad con la Escritura. Al intérprete de la Biblia le basta con ver que los escritores sagrados para nada recurren a la evolución. Esta teoría empírica no encaja en una obra donde la formación del mundo y del hombre aparece sólo como obra de Dios. Ahora bien, la hermenéutica no admite que una obra se interprete conforme a principios totalmente ajenos de ella.

Fuera de los principios de la lógica formal, el historiador y el crítico sólo admiten hechos; y para su interpretación no tienen más norma que la proporción entre el efecto y la causa, es decir, la de no explicar los hechos por causas improporcionadas: para explicar efectos finitos bastan causas finitas, para efectos inexplicables por causas finitas hay que admitir una causa infinita. En este principio se funda la defensa que Jesús hace de su persona y de su doctrina en Io 5, 36. El intérprete de la Biblia no puede hipotecar los hechos a ninguna otra teoría, aunque ella se haya puesto de moda como el Evolucionismo. Su única obligación es la total y exclusiva abertura a la verdad.

Por este camino ha llegado Albright al descubrimiento de la importancia de la Alianza en la Biblia <sup>42</sup>, hecho que supone la conjunción de lo finito con lo infinito, es decir, la incorporación de Dios en la Historia por encima de toda ley evolutiva del mundo.

La Alianza de Dios con el hombre no se basa en la Filosofía del ser como el evolucionismo y la teoría organicista de la Historia, sino

---

ralite hominibus tradidit» (DENZINGER). Estas expresiones nos parecen más afortunadas que la de Karl Bart, cuando dice: «die Bibel macht sich selbst zu Kanon» (*Dogmatik* I-1 § 4, 2, p. 106). El canon es algo que resulta de la acción de Dios. La Iglesia recibe y conserva ese tesoro, sin permitir que se lo adultere. Un documento público necesita una garantía pública de custodia y autenticidad.

<sup>42</sup> ALBRIGHT, l. c., p. 19.

en la Filosofía del logos. La Escritura se basa en la concepción del logos hipostasiado, no en el logos subjetivo que el hombre crea o experimenta como afección inmanente. No podemos desarrollar con la suficiente amplitud este punto, donde Albright aporta datos nuevos de excepcional importancia. Nos limitaremos a recoger algunos de ellos para indicar, aunque sea concisa y defectuosamente, los campos que abre para la inteligencia filosófica de la Escritura.

La diferencia entre el logos subjetivo y vital y el logos preferible tiene una larga historia, que ha pasado al Estoicismo, y puede explicarse brevemente con datos recogidos por el mismo Albright acerca de la *sophía* y el logos. La *Sophía* cananea divinizada «es llamada en un texto del segundo milenio diosa de la sabiduría, genio de la vida»<sup>43</sup>. A este concepto de la *sophía* corresponde el concepto de la inspiración mítico-profética de los pueblos antiguos, que la consideraban como una exaltación de la energía vital del vidente, tal como aparece en la sibila de Cumas en Virgilio<sup>44</sup>. Pero nada tenía que ver con esa exaltación vivencial la inspiración bíblica de Israel en ninguna de sus fases<sup>45</sup>. Nos interesa estudiar las diferencias entre la *sophía*, de la que procede la Filosofía helénica del ser, y el *logos objetivo* de la crítica.

El concepto de *sophía* se infiltró en el pensamiento judío y en el gnóstico, «en los escritos de los primeros pensadores cristianos el Logos desplazó a la *Sophía*, como lo sabemos especialmente por el Evangelio de San Juan»<sup>46</sup>. Pero como dice Dürr, a quien sigue Albright, el logos neotestamentario no corresponde al logos de la filosofía griega sinónimo de *sophía*, sino que tiene un sentido dinamista oriental. En este sentido, afín al logos prophorikós estoico, se halla tres mil años a. C. el sumerio, *enem*, que también para mí «es la más importante fuente última de la concepción neotestamentaria del logos» (p. 160). Entre los sumerios «la voz de dios actúa como entidad diversa con poder propio (...). Más tarde encontramos en la literatura egipcia, cuneiforme y bíblica muchos pasajes en que el mandato divino, y la palabra de su boca quedan virtualmente hipostasiados»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> L. c., p. 290.

<sup>44</sup> *Eneida* VI, pp. 45-155.

<sup>45</sup> Al hablar de fases de la inspiración bíblica, me refiero al hecho de que un documento inspirado por Dios, como el Decálogo, pasa a formar parte de un libro (por ejemplo, el *Exodo*), que a su vez será parte del Pentateuco y del canon. El concepto subjetivo y el objetivo pasan por fases análogas.

<sup>46</sup> L. c. p. 291.

<sup>47</sup> L. c., p. 292. Albright establece la comparación sólo entre los conceptos sumerio (= *enem*), el judío (= *Memra*, del Targum) y el concepto helénico de *logos*. En este último no distingue entre el concepto clásico de los griegos, y el concepto estoico, dinamista e hipostasiado, que es importación oriental. Su carácter de logos hipostasiado se deduce del esquema de las categorías estoicas, que fijamos en *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Philologus XXVIII-3, p. 95, traducido en la Introducción al *Tao-Te-Ching*, p. 87. El logos estoico se iden-

Aún en el A. T. aparece la palabra divina como algo objetivo, capaz de actividad propia (Is 40, 8; 55, 11; Sap 18, 15). El mismo Albright explica «los nombres divinos del panteón judío de Elefantina durante el s. v a. C., como aspectos hipostáticos de Yahvé»<sup>48</sup>.

No sé si en la literatura judeo-helenística el término Memra se fosiliza para ser un amortiguador o un sustitutivo del nombre de Dios, cuya expresión directa se rehuye. El P. Benoit parece autorizar esta conclusión al terminar la recensión de V. Hamp<sup>49</sup>, con esta advertencia: «En conclusión, la Memra reprend dans les Targums la parole personnifiée qui, dans l'A. T., prépare l'hypostase chrétienne du Logos, mais il n'est pas cette hypostase déjà établie avant le christianisme»<sup>50</sup>.

---

tifica con Zeus, Heimarmene, Pronoia y la cohesión universal (cf. PLUTARCO, *De stoic. repugn.* IX 3, 1035 B; *Die Sozialphilosophie*, p. 1). El logos hipostasiado en cualquiera de estas formas era para los estoicos un verdadero *soma*, pero sin que la corporeidad deba identificarse con lo material. Logos y materia son totalmente opuestos. No parece tener en cuenta esta contraposición radical Albright al decir que el Estoicismo «variaba desde un panteísmo esencialmente materialista, hasta un auténtico teísmo o panteísmo» (p. 269 s). El materialismo que se atribuía a la Estoa, se basaba en la falsa identificación de *soma* con *materia*. Contra esa identificación escribí en *Die Sozialphilosophie der Stoa*, en *Philologus* XXVIII-3 p. 24 s. En lo esencial fue aceptada la rectificación por Pohlenz y Schmeckel. Para la bibliografía sobre esta discusión cf. mi art. *La Metafísica agustiniana*, en *Pensamiento* 11 (1955) p. 143, n. 32. Por otra parte, Albright aduce sobre los conceptos *sophia* y *logos* pasajes que corroboran indirectamente la tesis del semitismo de la Estoa, defendido por Pohlenz y otros especialistas. En cuanto al logos estoico parece abarcar tanto la *sophia* vital cananea como el logos hipostasiado de los judíos, que no se oponen. Es decir, el logos puede ser persona divina, capaz de constituir también la persona humana o el *idios poiön* de cada ser. Además, esa hipóstasis puede ser una realidad cósmica o sólo una objetivación mental o *ennoema*. Sobre este aspecto cf. mi art. *La lógica de la Estoa*, en *Revista de Filosofía* 3 (1944) 7-65; 222-265, donde insinúo la identificación del *ennoema* estoico con el concepto objetivo suareciano. La objetivación mental de las realidades, en contraposición a las representaciones subjetivas intransferibles, parece esencial para entender el tema de la inspiración bíblica de los hagiógrafos (cf. el art. *En torno al género bíblico*, *Miscelánea Pérez Goyena* en «Estudios Eclesiásticos» (1960) pp. 113-132). No lo es menos para entender la Alianza de Yahvé con Israel (cf. *La Teología de la Alianza en la Escritura*: Estudios Eclesiásticos 1961) y el tema de la justicia de Dios, fundamento de la misma Alianza (cf. *La idea del Imperio*, Madrid (1944) pp. 319-396). Otros aspectos de la objetivación se explican en el art. *El concepto objetivo en Suárez* 4 (1948) pp. 335-423. Los datos aducidos por Dürr y Albright sobre el *enem* sumerio y el *Memra* judío hacen del tema de la objetivación divino-humana una constante histórica desde los albores del pensamiento humano hasta la filosofía de nuestros días, como se puede ver en N. Hartmann.

<sup>48</sup> ALBRIGHT, I. C., p. 293.

<sup>49</sup> V. HAMP, *Der Begriff 'Wort' in den aramäischen Bibelübersetzungen*. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationem, München 1938.

<sup>50</sup> P. BENOIT, *Revue Biblique* (1939) p. 619.

Un estudio por hoy definitivo, sobre este tema, desarrollado por el P. A. Orbe, añade datos importantes para resolverlo y obliga a matizar las afirmaciones del P. Benoit. San Justino<sup>51</sup>, establece en el Verbo su coexistencia con el Padre y su prolación, pero sin oposición entre coexistencia y prolación. Antes de ser proferido por el Padre o emanado del seno paterno, el Verbo hubo de existir dentro de El, como Verbo immanente o como *Sophía*. Según esto, hay que distinguir entre la *sophía* esencial (que según Albright correspondería a la *Sophía* cananea, fuente de la vida) y la *Sophía* que más tarde fue identificada por los cristianos con el Logos o Sermo hypostasiado, personal, objetivo, comunicable y capaz de ser enviado por el Padre, a manera de nuestros conceptos objetos transferibles por la palabra oral y redactables en escritos más o menos complejos.

La *sophia* cananea corresponde a la Filosofía del ser, y la filosofía del logos a la cultura sapiencial bíblica. Sus diferencias son muy instructivas para el estudio de la Escritura. De ellas depende el papel que juegan la arqueología, la filología lingüística y la filosofía en los estudios bíblicos. Si la Escritura estuviera dominada por el concepto cananeo de *sophía*, la arqueología y la filología serían las disciplinas principales de los estudios bíblicos, lo mismo que en la Historia de las religiones y en la Historia del saber científico. Pero si la Escritura se funda en el concepto del logos hipostasiado objetivo, como lo requiere la Alianza entre Dios y la humanidad, la arqueología y la filología lingüística pasan a ocupar el puesto de disciplinas auxiliares, dejando el puesto principal a la Filosofía del logos o sapiencial.

La razón de esta diferencia nos parece clara. La vida natural y cultural, producto de la *sophía* cananea, es objeto de las ciencias empíricas. En cambio, la acción del logos hipostasiado, que es necesariamente divina, rebasa el puro empirismo. Todo intento de explicar en forma empírica la acción sobrenatural de Dios, desemboca fatalmente en la mitología y en la magia. Por eso la Filosofía helénica del ser, basada en la experiencia sensible, se ve obligada a renunciar a toda acción providencial, como en Aristóteles, o a admitir los mitos como Platón<sup>52</sup>.

A esta filosofía que llamamos *sapiencial* en el *Estudio preliminar* a Lao-Tse (p. XXIV), y sólo a ella, le compete la elaboración de conceptos explicativos de la realidad suprasensible. Si ésta además de ser suprasensible, es efecto de la Palabra, los conceptos para explicarla pertenecen a la Filosofía del logos. Ni la arqueología ni la filología lingüística ni la filosofía científica del ser (en cuanto empírica) pueden proporcionar los conceptos de alta crítica necesarios para comprender

<sup>51</sup> SAN JUSTINO, *Dial.* 62, 129; 2 *Apol.* 6; Cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos* I, 574.

<sup>52</sup> L. c. pp. XXX-XXXVII.

la trama íntima de la Biblia, que esencialmente no es otra cosa que el protocolo de la Alianza entre Dios y la humanidad. A esta Filosofía abierta a la fe y a la Teología dogmática, le corresponde asimismo el estudio científico y crítico de otras propiedades de la Escritura, como son la inspiración bíblica y prebíblica, la canonicidad, la conciliación de la acción divina principal y la secundaria del escritor sagrado<sup>53</sup>. Todo ello pertenece a la Metafísica de la Palabra.

La contraposición entre la Filosofía sapiencial y la Filosofía científica (que Albright llama *positivista* en la citada trad. alemana, p. 6), se basa en que esta última admite el mito, las creencias comunes y la sabiduría popular como fenómenos humanos prefilosóficos de igual valor ante la Historia. Lo mismo puede decirse —siempre en la teoría de Albright— de la Teología y de otros ramos del saber, que no sean estricta y exclusivamente racionales. De ahí, que como agrega Albright, sea difícil trazar una línea divisoria entre la Historia y la Teología, entendiendo la Historia dentro de su concepción organicista, basada en la Filosofía positivista o empírica. Ya hemos dicho por qué nos parece toda esta concepción incompatible con la interpretación de la Biblia, que es *simultáneamente* obra divina y humana.

En la Filosofía del Logos (Filosofía sapiencial), el mito queda lógicamente excluido por ser una forma irracional y engañosa de expresión, que destruye la esencia misma de la palabra, en cuanto instrumento de la transferencia de conocimientos verdaderos. La Filosofía tiene por función captar todas las manifestaciones de la Palabra. Estas pueden ser *directamente divinas*, que se subdividen en naturales (propias de Dios Creador) y sobrenaturales (propias de Autor de la vida divina de la gracia), e *indirectamente divinas*, en las que actúan los seres creados como causas principales subordinadas a la Causa Primera universal, que es Dios. Las manifestaciones divinas sobrenaturales, en cuanto tales, sólo son cognoscibles por la fe y pertenecen a la Teología. A la Arqueología, Filología, Historia profana y otras ciencias particulares, les corresponde el estudio de las manifestaciones propias del hombre y de los seres cognoscibles por la razón humana. A la Filosofía le corresponde el conocimiento de cualquier realidad, en cuanto inteligible. Por lo tanto, sin estudiar lo sobrenatural en cuanto a tal, abarca toda realidad racionalmente inteligible, en cuanto tal. La

---

<sup>53</sup> Los autores católicos, escrituristas y no escrituristas, se han esforzado en los últimos decenios por estudiar filosóficamente los conceptos fundamentales de la inspiración y otros anejos, como es la instrumentalidad. Entre esos conceptos creemos que es básico e imprescindible el tema de la objetivación, a fin de no confundir los problemas de la inspiración prebíblica con la inspiración bíblica. Asimismo, dada la importancia que se da a la Teología de la Alianza, como disciplina diversa de la Teología bíblica, es necesario *especializarse* en los conceptos fundamentales de la justicia y de los pactos, para comprender el verdadero sentido de la A. y N. Alianza, objeto principal de la Biblia.

Filosofía ocupa, de ese modo, una zona intermedia entre las ciencias profanas particulares y la Teología, quedando separados por ella como por una zona intermedia comunicable con las zonas extremas, por una parte la Teología y por otra las ciencias humanas particulares. Sin la base de esta zona abierta e intermedia de la filosofía del logos, es imposible, a nuestro juicio, una recta interpretación de la Escritura. Es la Filosofía cristiana, que Suárez trató de estructurar principalmente en sus *Disputaciones Metafísicas*.

Una vez limitado el campo intermedio que corresponde a la Filosofía del logos o sapiencial en el estudio de la Biblia y de otros libros sagrados de la Antigüedad, es posible entablar críticamente un diálogo fecundo y progresivo entre las diversas creencias. Por lo demás, la excesiva preponderancia de la erudición arqueológica y lingüística tiende a monopolizar el estudio de la Biblia con peligro de que se la considere no como patrimonio de la humanidad entregado por Cristo a los Apóstoles y a la Iglesia<sup>54</sup>, sino como posesión a la que únicamente tienen acceso los especialistas de las lenguas y cultura del Antiguo Oriente. Ese monopolio desterraría la autoridad de los Padres y chocaría más de una vez contra la conciencia de los fieles<sup>55</sup>, que aceptan ante todo

<sup>54</sup> No creemos que se ha pensado suficientemente en el valor literario humano que recibe la Biblia además del valor divino que posee como Palabra de Dios, en el hecho de que Cristo y los Apóstoles recojan los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento para formar con ellos una obra literaria. Antes de Cristo, los judíos no pensaron ni pudieron pensar en unificar los Libros Sagrados como si formaran una unidad, porque se trataba de una colección abierta y en continuo crecimiento. Sólo a fines del s. I pensaron en el canon como colección cerrada y completa. Tampoco se formaron idea refleja de la inspiración bíblica como tal. Los Libros Sagrados eran para ellos como documentos sueltos en los que se condensaba la Palabra divina. El concepto claro de inspiración escrita aparece en el *γράφται* de Cristo y en los pasajes clásico de Pedro y Pablo que formaban la doctrina sobre la inspiración bíblica como resultado de su reflexión, y por cierto en griego y para lectores que pensaban en griego, con categorías lingüísticas formalmente griegas, aunque inspiradas en la cultura semítica antigua, lo mismo que ocurría en la Filosofía griega estoica, heredera de las culturas semíticas del Oriente. Estas circunstancias de la génesis de la doctrina sobre la inspiración bíblica indican que no es preciso ni oportuno buscarla en la arqueología y lingüística del Antiguo Oriente.

<sup>55</sup> Las instrucciones últimas de la Santa Sede son un toque de atención en este sentido, como puede verse por el *Monitum* del Santo Oficio de 22.VI.1961, publicado en «Ecclesia», n.º 1043 (8.VII.1961) p. 846. No han faltado quienes vieran en este *Monitum* orientaciones incompatibles con la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de 30.IX.1943. A nuestro juicio, se trata de enseñanzas complementarias. Más aún, en la Encíclica se contienen claramente las instrucciones del *Monitum* respecto al sentir de la Iglesia, de los Santos Padres y a la analogía de la fe. Ahora bien, los Santos Padres, intérpretes de la doctrina del Evangelio y de los Apóstoles, se hallaban en situación favorable para los problemas doctrinales de orden general surgidos con la predicación de Cristo y de los Apóstoles, condensada en el Nuevo Testamento y en la Tradición, y no estaban tan impuestos en la cultura bíblica precristiana, totalmen-

la Biblia como la Palabra de Dios escrita a todos los hombres de buena voluntad, que forman el público universal de los investigadores y de los publicistas. En este sentido y reconociendo que en mérito científico es muy inferior a la obra de Albright, creemos un verdadero acierto religioso y periodístico el título de la obra de Keller: «La Biblia tiene razón». Así se ha entendido la Escritura en la Iglesia, que hoy como siempre estimula la labor de investigación bíblica, pero exige que se la entienda como la entendieron los Padres y sin ofender la fe del pueblo, al que Dios dirige su mensaje en la Escritura y en la Tradición<sup>56</sup>.

### 7.—LA CARTA A LOS ROMANOS.—ADAPTACION AL OCCIDENTE

Las discusiones de Jesús con los escribas y fariseos giran en torno *al método* de interpretar la Ley. Los doctores de Israel la interpretan con gran sagacidad jurídica, pero con un literalismo demasiado formalista y excesiva virtuosidad en la *halakha* y con una imaginación desbordante en la *haggada*, a juicio de Bonsirven<sup>57</sup>. Además, toman frases sueltas como oráculos divinos. En cambio, Jesús interpreta genéticamente el A. T. como preludeo del Nuevo. Moisés y los profetas habían sido sus precursores y heraldos. La Antigua Alianza tendría su cumplimiento en la misión redentora confiada a Jesús por el Padre. La exégesis rabínica, que impulsó al Sanedrín a la crucifixión de Jesús y a Saulo a la persecución cruenta de los fieles, debía ser corregida por una exégesis crítica y racional inspirada y asistida por el Espíritu Santo.

San Pablo, iluminado por Jesús, encuentra que la esencia del A. T. consiste en la refiguración del cristianismo. El verdadero Pueblo de Israel no es la nación teocrática organizada por Moisés, sino la grey de Cristo sin diferencia de judíos y gentiles. Esta nueva orientación exegetica del discípulo de Gamaliel se produce en el camino de Damasco, pero se perfecciona por grados según el auditorio a quien habla

---

te necesaria para la exégesis del Antiguo Testamento y aun muchos aspectos del Nuevo. Esto supuesto, adelantándonos a la publicación de trabajos más amplios sobre este punto, no creemos aventurado el afirmar que la doctrina sobre el lenguaje divino-humano contenida en la Filosofía cristiana, encierra elementos ignorados por los antiguos para la explicación última de la inspiración bíblica y de la canonicidad.

<sup>56</sup> El sentido que damos al carácter de la Biblia como obra escrita para los pueblos y para la humanidad, puede hoy entenderse con el concepto cada vez más claro de la *Mass-Communications*, descrito en la obra del mismo título de J. Beneyto, Madrid 1957.

<sup>57</sup> J. BONSIIVEN, S. J., *L'exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París (1939) pp. 256-257.

en su nueva vida. En cuanto recibió el bautismo, comenzó a predicar que Jesús es Hijo de Dios (Act 9, 20) y la remisión de los pecados. La salvación profetizada en el A. T. se obtiene sólo por la muerte redentora de Jesús (Act 13, 38).

Esta primera etapa de la predicación culmina en el llamado Concilio de Jerusalén con la declaración solemne de que la salvación es exclusivamente gracia de Cristo, y la purificación de los gentiles convertidos no prerrequiere la guarda de la Ley (Act 15, 8-11). La esencia de la exégesis rabínica queda superada con este decreto.

La segunda etapa paulina del 51 al 57 es continuación de la etapa primera enriquecida con la redacción de varias epístolas escritas a las comunidades de Grecia y Asia con ocasión de asuntos morales y doctrinales surgidos en las mismas, las más de las veces por doctrinas de elementos judeocristianos empeñados en defender las prescripciones mosaicas y la circuncisión como condición de salud. Esta doble etapa se caracteriza por su índole polémica.

Al planear su viaje a Roma rumbo a España, el estilo exegetico paulino adquiere su carácter definitivo de predicación universal del evangelio a pesar de ciertas reminiscencias incidentales del tecnicismo rabínico. En la *Carta a los Romanos* no se ocupa el Apóstol, como en las anteriores, de episodios locales. En Roma había creyentes venidos de la gentilidad y del judaísmo, pero el Apóstol no adopta ante ellos una actitud polémica ni apologetica. En la *Carta* se propone sencillamente a la gran comunidad romana el programa universal de la predicación del evangelio, interpretando la Escritura en sentido cristiano y ecuménico independiente de la Sinagoga. Este carácter de predicación universal no polémica está aceptado por intérpretes modernos como Huby, Lagrange, entre los católicos, y por Goguel, entre los protestantes.

Queda por determinar el esfuerzo y resultados de la adaptación realizada por el Apóstol al exponer su doctrina a gentes de una comunidad occidental venidas de todo el Imperio. Es un principio no menos empírico que metafísico de la palabra, que todo hablante, y aun el mismo Dios, tiene que acomodarse a aquel a quien se dirige, pues la palabra toma su perfección, su especie y su medida del término o sujeto a quien se dirige<sup>58</sup>. San Pablo, hombre de letras (Act 26, 24), que preparó en Atenas su disertación sobre el *Dios desconocido* al dirigirse a los filósofos en el Areópago (Act 17, 23), no podía ignorar que en el lejano Occidente se adoraba, como entre los israelitas, un *Dios inefable*<sup>59</sup>, ni podía ignorar el inmenso influjo que en Roma y en todo el Imperio ejercía a la sazón el preceptor imperial Séneca, el mayor pensador del antiguo Occidente. De su influjo dice Quintiliano

<sup>58</sup> SUÁREZ, *De Deo*, II, 31, 9.

<sup>59</sup> ESTRABÓN, *Geogr.*, III, 4, 16.

en son de queja: «tum autem solus hic fere in manibus adolescentium fuit»<sup>60</sup>.

Por sus escritos filosóficos contra el politeísmo romano copiados por San Agustín<sup>61</sup> con sus juicios acertados sobre los judíos, por la conducta de su hermano Galión con el Apóstol en Corinto, y por la gran influencia aun literaria que ejercía en el mundo occidental, la figura de Séneca no le podía ser indiferente a San Pablo. Aun en la desgracia, Séneca pesaba mucho en la opinión de Roma y de la corte imperial, donde el Apóstol quería introducir el evangelio. San Agustín y San Jerónimo no dudan, al referir las ideas antipaganas del filósofo y sus mutuas relaciones con el Apóstol, de que Séneca y Pablo conocían sus respectivas doctrinas<sup>62</sup>. El Apóstol tenía que reconocer en Séneca una alta idea de la divinidad. El Dios de Séneca es la causa primera y universal<sup>63</sup>, que se hace a Sí antes de todo<sup>64</sup>, ser de bondad ilimitada<sup>65</sup>, incognoscible y omnipotente<sup>66</sup>, a quien todos estamos patentes<sup>67</sup>, omnipresente<sup>68</sup>, immanente y trascendente<sup>69</sup>, censor y juez de nuestros actos en esta nuestra común patria del mundo<sup>70</sup>.

De Séneca más que de nadie podía decir el Apóstol que «conociéron a Dios» (Rom 1, 18), mas para añadir que «conociéndole no le honraron como a Dios o le dieron gracias», ya que el filósofo (incomparable en la sátira contra el politeísmo) carece en absoluto de sentido litúrgico y proscribe aun las lámparas encendidas a la divinidad en los sábados, reduciendo el culto a sólo el conocimiento. La oración le parece superflua<sup>71</sup>. Como moralista, Séneca enseña que el pecado (o vicio) de la ira no consiste en los ímpetus pasionales, sino en el asentimiento racional voluntario<sup>72</sup>, al igual que Pablo al decir que, no obstante el dominio de la ley del pecado en la carne, por la gracia de Dios sirve a Dios con la mente (Rom 7, 25). El espíritu de Paulina se vuelca en su marido Séneca, como éste dice a Lucilia<sup>73</sup> estableciendo la base de la intercomunicación espiritual real, que sobrenaturalmente se verifica en la Iglesia como fundamento de la justificación por la gracia.

Estos conceptos cultivados por Séneca en el plano metafísico de la filosofía de la palabra se apartan tanto de la exégesis rabínica como del *Organo* aristotélico y de la misma dialéctica estoica de Crisipo<sup>74</sup>, cuyo

<sup>60</sup> QUINTILIANO, *Inst. orat.*, X, 1, 125.

<sup>61</sup> SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, VI, 10.

<sup>62</sup> SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, VI, 11; SAN JERÓNIMO, *De vir. Illustr.*, XII.

<sup>63</sup> SÉNECA, *Epist.*, 63, 12. <sup>64</sup> *Fragm.*, 15. <sup>65</sup> *De benef.*, I, 1, 9.

<sup>66</sup> *Epist.*, 31, 10. <sup>67</sup> *Fragm.*, 24. <sup>68</sup> *Nat. quaest.*, II, 36.

<sup>69</sup> *Dial.*, VII, 8, 4. <sup>70</sup> *L. c.*, 20, 5. <sup>71</sup> *Epist.*, 95, 47.

<sup>72</sup> *De ira*, II, 1, 1-4. <sup>73</sup> *Epist.*, 104, 2.

<sup>74</sup> Véase POHLENZ, *Die Stoa*, I, 51; PRANTL, *Gesch. der Logik*, I, 6.

formalismo supone la inclusión *formal* de los términos inferior y medio en el mayor, mientras que Séneca opera con la inclusión virtual o eminential. La lógica formalista la compara «a juegos para cogerse unos a otros con habilidad»<sup>75</sup>. Su raciocinio se funda en una abertura al infinito: «Di más bien, qué natural es dilatar la mente por la inmensidad. El alma humana no tiene más fronteras que las comunes con la divinidad.» Dentro de esas fronteras se comunica Dios al hombre mediante las divinidades inferiores y tutelares<sup>76</sup> admitidas por Séneca como por sus antepasados y los estoicos.

La comunicación divina al espíritu humano se verifica mediante la luz celeste e interna<sup>77</sup> y la palabra. Mas las palabras no han de ser expresiones ficticias o malas, sino tales que se transformen o vengan a ser obras<sup>78</sup>. Esto presupone el poder creador de la voluntad eterna e inmutable de Dios que determinó hacer las cosas todas como son en su primer consejo o voluntad eterna deliberada<sup>79</sup>, a cuya imitación procede el hombre. Séneca supone que la realidad se halla en mundos heterogéneos creados por Dios y compenetrados con este mundo visible de las cosas físicas o espirituales, aunque sin identificarse con ellas. Esto le permite distinguir diversas clases reales de posesión y de dominio sobre un mismo objeto material o espiritual<sup>80</sup>, que a su vez descansa en un concepto de universalidad del orden social y político, cuya responsabilidad total incumbe al César<sup>81</sup>.

Estas breves notas pueden servir para examinar la problemática evangélica y sobrenatural de la *Carta a los Romanos* desde la atalaya filosófica de los conceptos y de la lógica occidental representada por el mayor representante del pensamiento hispanorromano. No es admisible que Séneca se convirtiera al cristianismo, como se insinúa en la correspondencia apócrifa de Pablo y Séneca, pero tampoco es creíble que al dirigirse Pablo a las lejanas naciones del Occidente, cuyo pensamiento filosófico tenía tantos elementos sanos, dejara de adaptarse a la lógica universalista y espiritual de los pueblos que trataba de evangelizar. Lo cierto es que en la *Carta a los Romanos* despliega el Apóstol una problemática universal con una exégesis bíblica perfectamente acomodada al evangelio y a los postulados de la razón, y válida por lo tanto, para establecer un diálogo con todos los hombres de buena voluntad.

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

pp. 400-496. Además del formalismo de la lógica de Crisipo, los estoicos, y en particular Séneca (a quien no cita Prantl), cultivaron un aspecto más ontológico, no menos que Aristóteles. Puede verse nuestro estudio *La lógica de la Estoa*, en «Rev. de Filosofía» 3 (1944) 7-65; 222-265.

<sup>75</sup> SENECA, *Epist.*, 102, 20.

<sup>76</sup> *Epist.*, 110, 1.

<sup>77</sup> *Epist.*, 110, 18.

<sup>78</sup> *Epist.*, 108, 35.

<sup>79</sup> *De benef.*, VI, 23, 1.

<sup>80</sup> *De benef.*, VII, 5, 1.

<sup>81</sup> *Dial.*, XI, 7, 1.