

HERIBERT BOEDER (†)

Alemania

El mandamiento supremo. Una provocación.¹

Parece seguir teniendo siempre la firmeza inquebrantable de algo comprensible de suyo y, además, ampliamente reconocido, el mandamiento del amor de la así llamada Biblia; en su desdoblamiento acostumbrado, es decir, como amor a Dios y al prójimo. En tal mandamiento estaba cabalmente determinado quién se suponía que era ese «Dios», a saber, el Dios del pueblo de Israel, esto es, el de Abraham, el de Isaac y el de Jacob; y de tal suerte también el «prójimo» estaba determinado de un modo suficiente, en cuanto miembro del pueblo. Precisamente a estos dos términos el antiguo mandamiento apela de manera perentoria.

Desde hace largo tiempo obliga, así parece, sin restricción en el sentido de la descendencia, sin ninguna limitación de carácter étnico. Aun cuando en el hoy de la submodernidad aquel Dios absolutamente determinado, un «este» como sujeto de la predicación, se haya oscurecido, el otro término parece seguir siendo algo conocido; si ya no como «el prójimo», sí cuando menos como un caso de lo «social» en general y de sus

¹ La presente traducción de Lelia Profili Vignoni y Gonzalo Rodríguez (Universidad Nacional de Cuyo) –revisión: Martín Zubiria (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET)– ha sido realizada a partir de un texto que puede considerarse inédito; el original alemán –*Das höchste Gebot*– sólo circuló en una edición privada de 60 ejemplares impresos en Londres (*Evergreen Press by John Grice*) en el año 2010. En relación con el tema de la nota pueden verse, del autor, los siguientes trabajos en español: «Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento» (1988), «El presente de la *sapientia* cristiana en la esfera del Lenguaje» (1997), «Paradojas divinas» (1999) y «La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad» (2007), todos en: Heribert Boeder, *Topología de la Metafísica: la Época Media*, trad., introd. y notas de M. Zubiria, Navarra, EUNSA 2009.

derechos ante cada cual; solo así llega a ser uno de los nuestros. Incluso si un Dios semejante es a tal punto «el otro» que la imposibilidad de conocerlo se vuelve algo enteramente anodino. Aquellos dos términos se corresponden de algún modo según una vieja costumbre; aun cuando ello ya no sea válido.

Esto resulta manifiesto en la versión de aquel mandamiento dada por Samuel Beckett, tan decididamente actual que puede pasar por alto a «Dios». ¿No debe esto traducirse, por lo que atañe al momento del «prójimo», en una relación de otra índole, que se haga valer sin embargo hasta en lo escondido? En efecto; pues ella, entre los hombres contemporáneos, es de un modo siempre primario la relación con el «otro» no con una «persona» que, por su parte, también ha palidecido hasta no ser más que un yo.

Ama a tu prójimo como a ti mismo ¿Cómo muda «el prójimo» en «el otro»? Desligado definitivamente de la supeditación para con aquel Dios determinado, pero ligado en cambio a una serie de relaciones signadas no tanto por un amor en el sentido del *ἀγάπη*, cuanto por lo originario del *ἔρως*, i. e., de un deseo. Así desligado, vive para tal deseo; no tanto como cuerpo físico, sino en la vitalidad de un cuerpo humano cuya realidad efectiva se convalida, en última instancia, mediante su socialización. Más precisamente, mediante su comunicación.

Aquí, en el horizonte normativo no ya de la Historia y ni siquiera del Mundo, sino del Lenguaje submoderno, apremia la pregunta siguiente, a saber, «¿quién habla?» ¿Puede darse aquí por supuesta, todavía, la comprensión del «prójimo»? Ya en la fase de apertura de la Época determinante para nuestro tema, antes de la manifestación del Nuevo Testamento, él se presentaba siempre como un «este», vale decir, individualizado (*ὁ πλησίον*; v. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, VI, 309); en ningún caso como un universal abstracto. Bien que actualmente, y ante la desaparición del yo determinante de otrora, deba entenderse en sentido no ya corporal sino, antes bien, «carnal».

En cuyo «hoy», resulta natural traducir con Beckett el antiguo «mandamiento grande de la Ley» (Mt 22, 37), de un modo

enteramente desacralizado por cierto, en estos términos: «*Lick your neighbour as yourself*»² (*Endgame*, 1958, 44) ¿Es esta acaso una parodia maligna de las palabras de la Biblia? Por lo menos, las salva de la trivialidad, incomparablemente peor, de las expresiones de los hombres contemporáneos referidas al «amor al prójimo». El más cercano o el más próximo de los vecinos es aquel a quien se lo siente en la carne.

Podemos evitar empero la re-traducción en la Historia después de que cada figura de la *σοφία* —a diferencia de lo que ocurre con la filosofía— exige para sí un presente permanente, aun cuando actualmente debamos restringir su palabra al ámbito de una Época determinada. En lo que atañe a la Época Media, ya Agustín oyó en el «como a ti mismo» del mandamiento del amor un tono falso. Y ello, frente al «hacer la verdad». En contra de lo cual vale lo siguiente: «te acaricias, te halagas. Dices: soy justo, donde eres sin embargo inicuo»; en lugar de permanecer atento a la equidad ante reclamos encontrados: por eso, egoísta por doquier (en *Joh. Ev. tract.* XII 13, 29). Por consiguiente, ignoras el elemento de la verdad aquí supuesta.

Pero escuchemos en su contexto aquellas palabras tantas veces citadas (*Lc* 10, 25). Antes debería tenerse en cuenta lo siguiente: solo Jesús las reúne, a partir de sus versiones veterotestamentarias, en una secuencia única. ¿Cómo puede ser así? El sentido veterotestamentario de las mismas ha de haber variado en su importancia; en particular, por lo que atañe a la exigencia, otrora imperante en su radical singularidad, del Señor mosaico ante los miembros de su pueblo. Frente a ello, la consideración del «prójimo» resultaba algo enteramente secundario. ¿Cómo llega a cobrar pareja importancia?

En la versión de Lucas, como también en la de Marcos y en la de Mateo, la mención del mandamiento doble, normativo en lo sucesivo, es introducida mediante una referencia al motivo de su observancia, esto es, a las preguntas insidiosas de un «doctor de la ley». Adviértase bien que, en ningún caso, Jesús lleva por sí mismo el discurso hacia aquel pretendido manda-

² «Lame a tu prójimo como a ti mismo».

miento principal de la «Ley». El escriba pretexta como motivo el deseo de alcanzar la «vida eterna». Tal recompensa del justo, como es claro, no resulta comprensible de suyo.

Ante este ardid, Jesús se contiene y replica preguntando por aquello que está escrito en la ley. Una exigencia hartamente equívoca, en la medida en que ni Él ni el escriba necesitan la información requerida. La pregunta de este último se entiende así de modo inequívoco solo como una asechanza. Jesús desenmascara su intención insidiosa al hacerle repetir lo que tanto el escriba como él mismo ya han leído en la Ley. Ambos conocen ya la respuesta requerida. Incluso en el desdoblamiento, válido para Jesús, del amor a Dios y del amor al prójimo. La hipocresía del doctor de la ley resulta manifiesta por la ponderación de su respuesta, *i. e.*, por la prolijidad con que acentúa la exigencia del lado de Dios por sobre el del prójimo.

Aquella pregunta estaba resuelta, ante la autoridad divina del Soberano revelado, aun antes de que hubiese llegado a cavilar sobre ella. Se mantiene pues en el *status* de una cita de algo ya leído, sin ampararse en el pensar propio. Con todo, Jesús admite la esperanza de la promesa de la Escritura: el tentador vivirá, con solo obedecer la ley que ha citado correctamente, confirmando así su erudición. Este pretende entonces escabullirse de esa obligación aludiendo a un punto dudoso, cuya falta de claridad no atribuye, por cierto, al Dios tan afanosamente invocado por él, pero sí a la versión de su Ley: ¿quién es pues mi prójimo? No cabe responder a ello desde el mandamiento mismo; pues la respuesta, dentro del horizonte de la vida cotidiana, se entiende siempre como algo obvio. Es solo el escriba quien apela en su provecho a la supuesta indeterminación de lo dicho. Sabe muy bien que la Ley permite, en general, toda clase de excusas o de ardides del entendimiento. Quienes bien lo saben son precisamente los «doctores» de tal ralea. Jesús, sin embargo, en modo alguno se involucra en el conocido arte del que suelen servirse para interpretar y argumentar a partir de la Escritura. Antes bien, desenmascara a su semejante mediante un ejemplo donde el amor se ve requerido de modo inmediato y ello como respuesta en el sentido de la misericordia. Sin ningún razonamiento previo.

Tal es lo que ocurre en la parábola de Jesús sobre el samaritano, que pretende ser oída no tanto como una narración, sino como una exigencia que hace presente, de modo inmediato, qué quiere ser la verdad en cuanto cumplida. Se presentan tres posibilidades del obrar correspondiente ante un ejemplo determinado: el de un hombre a quien, para robarle, unos ladrones habían abatido y abandonaron luego medio muerto. Pasa un sacerdote pero no se preocupa por él. La ley de su Dios no lo mueve, bien se ve, a hacerse cargo del caso. Tampoco un levita que pasa, siendo, por lo demás, un «devoto», se deja conmover por la miseria del abatido. Solo está determinado a ello un hombre de otra tribu, un samaritano, que iba también de camino. Él se hace cargo del apaleado, le consigue un albergue y hasta paga por su cuidado.

A diferencia de lo que ocurre con las prescripciones de la Ley, en la verdad así obrada aparece con toda claridad quién es en cada caso el «prójimo». No en su universalidad abstracta, algo así como el «hombre», sino en la tarea que uno reconoce como propia; una tarea perfectamente delimitada, «puesta ante nuestros pies» (Píndaro). Cuya exigencia uno oye siempre de modo inequívoco; sin dejarse llevar por la tentación de los argumentos. Esta solo se ve estimulada por la pretensión de no entender con exactitud lo que la Ley ordena en ese caso. En pocas palabras: la «ley» no basta de ningún modo para «obrar la verdad», si es que de esto se trata y no ya de conocerla. El elemento de la ley es el mandato respectivo o la exteriorización de la voluntad de quien decide. La palabra de la revelación del Señor, empero, cuando habla de la voluntad del «Padre», lo hace de un modo enteramente distinto. El doctor de la ley cree conocerla, mas la conoce solo según la letra, no en su «espíritu». Este reclama el pensar del espíritu manifestado en la parábola; manifestado, puesto que pensado de antemano; lo que reclama es pues un pensar diferenciado.

Uno podría suponer, y se lo ha supuesto también, que Jesús alude aquí a la ley omnímoda de su raza, como es habitual que ocurra en el caso de un *νομικός*. Mas ni siquiera le presta la propia voz, como en las versiones anteriores de la historia, sino

que deja que se la cite su tentador y, por cierto, de manera expresa como algo leído por él. El pretendido mandamiento supremo es, como se dijo, un mandamiento doble y, además, un compuesto de lo leído por acá y por allá. No se dice que Jesús se lo hubiese apropiado ni, menos aún, que hubiese nacido de su pensamiento; tampoco en las versiones de Marcos y de Mateo. También allí se trata de una mera cita en relación, adviértase bien, con la pregunta capciosa (*Mt* 22, 34). En Marcos la intención capciosa está expresamente subrayada (12, 28). Sin que ello esté motivado por el propio Jesús. Quien tampoco anda a tientas ante la trampa que se le tiende de manera reiterada. De suerte que, por fin, ya nadie se atreve a asediario para poner a prueba su conocimiento de la Escritura. La artimaña del tentador ha fracasado de un modo lamentable. Ello no obstante, la versión veterotestamentaria sigue siendo convalidada hasta el día de hoy como una palabra del Señor, como lo pensado por Él, que es siempre, sin embargo, algo pensado de manera diferenciada.

¿Qué sería, pues, lo pensado por Él? Esto se desprende con claridad de las parábolas que dice Jesús inmediatamente después. Aquí se trata nuevamente del obrar la verdad, del juicio amparado en ella. Así por ejemplo en la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11). Este estaba «muerto» a causa de la infamia de su obrar pero, por mor de su arrepentimiento y de la compasión de su padre, «resucita», siendo un «cadáver» como era, a una vida nueva (15, 24). ¿Y cuál podría ser la razón por la que incluso el padre ofendido se haya diferenciado respecto de sí ante el retorno de su hijo?

Esto se vuelve debidamente claro solo en la parábola siguiente, la «del administrador injusto» (16, 1). También ella permite reconocer el Principio nuevo de la nueva Época, conviene a saber, la «sobreabundancia» o lo dado en el sentido de una gracia. Esto representa, por así decir, el lado de la libertad o de la nada en relación con la causa. Más allá, por lo tanto, de toda posibilidad de cálculo, por obra de una sobreabundancia de Bondad.

Aquí el enjuiciamiento de la acción resulta ostensiblemente paradójico; puesto que choca incluso contra las pautas legales,

como en el caso del mayordomo infiel, quien hace falsificar los comprobantes de la deuda en su beneficio y en perjuicio del amo. Al pedírsele cuentas intenta escabullirse agravando su engaño; induce a los deudores a falsificar sus recibos para procurarse amigos entre ellos cuando lo despidan del servicio. Prevé la situación de penuria que le aguarda. Al tenor de la astucia habitual, la de que una mano lava la otra, confía en que los deudores se le mostrarán agradecidos y ello en consonancia con la ventaja respectiva. El administrador sabe tan bien como el amo cómo suelen marchar las cosas en este mundo. El último recordará el origen de la propia riqueza, que tampoco fue adquirida a costa de su sudor. El amo, en consecuencia, hasta podría alabar el modo de proceder del administrador, como una prueba de su sagacidad mundana; puesto que así son las cosas por doquier. Reina aquí una comprensión radicalmente diferente de lo injusto. Es así como nadie en la casa experimenta ante el fraude escrúpulo alguno. Todavía hoy un caso semejante sugiere la habilidad de *how to get away with it*³ (Austin, *How to Do Things with Words*, 30); bien que sin la limitación de la vergüenza, condicionada antes de modo epocal (αἰδώς, v. Kittel, I, 168).

Hay que reconocer con Jesús que «los hijos de este siglo superan en astucia a los hijos de la luz» (Lc 16, 8); ya se trate del amo o del siervo. También aquel, según parece, vive en concordancia con el modo de pensar mundano. Es del mismo mundo que sus siervos, puesto que piensa del mismo modo. Lo justo y lo injusto pertenecen a un mismo mundo y, en cuanto tales, ha de diferenciárselos de sus acciones respectivas, tanto justas como injustas, sometidas, antes que nada, a una ponderación de sus consecuencias; absolutamente separadas de la norma del reino de los cielos y de su opuesto, esto es, de la injusticia simplemente «formal», sobre la que también el dueño de la hacienda fija su atención. La separación neta de lo justo y lo injusto se ve arteramente ignorada en este mundo mediante un más y un menos; un más y un menos elevados incluso a la condición de un principio propio supuesto asimis-

³ «Cómo salirse con la suya».

mo como universal; un abuso que ya Platón logró entrever tras la máscara de una comprensión «social». El amo del administrador no conculca pues el derecho, sino que solo se muestra comprensivo ante una valoración media de las relaciones de derecho, que no se basan en modo alguno sobre un criterio categórico, sino sobre argumentos variables según las circunstancias del momento. En un entorno semejante es fácil apelar a la gracia en desmedro de la justicia. El amo admite el fraude incluso contra él mismo en abono de la sagacidad mundana. Solo este agravamiento del caso vuelve apremiante una diferenciación incluso de la «gracia», que ponga al descubierto la presencia de la razón en ella.

El bienestar de que aquí se trata es, según su procedencia, siempre, y no solo de manera ocasional, «injusto», al socaire de la simple observación de que unos «pueden permitirse más» que los otros en tanto disfrutan más de la vida. ¿Es censurable, sin embargo, ya solo por ello, la distribución desigual de la riqueza? Lo es, en tanto esta domina el pensar del individuo y el de la sociedad. De suerte que su utilidad más propia, hallarse, en última instancia, al servicio de la amistad, queda amortiguada. Las obras de la amistad mueven a la gratitud; y esta, como un modo del reconocimiento, es fundamental para las relaciones humanitarias en la medida en que se establecen por simple generosidad.

En esta virtud nos encontramos con la peculiaridad del «ser» en cuanto dar —no como un hecho meramente dado—, propia de la comprensión fundamental de la Época Media. Él surge de lo decisivo del amor generoso, que nada quiere para sí; por ende, que ha roto con el modo de pensar interesado del «*do ut des*»⁴, cuyo fundamento no es sino el amor propio. Este está supuesto en el así llamado amor al prójimo, atento al «como a ti mismo». En tal caso resulta indeterminado no solo cómo debo amarme a mí mismo, habiendo por doquier buenas razones para no amarme. Es así como tampoco Jesús se somete a aquel mandamiento abstracto y universal del amor al prójimo, sino que lo expone en la perfección de su vida y como

⁴ «Te doy para que me des».

resumen de ella, en la concreción plena de lo consumado por Él; tal como ha de pensarse un amor en el sentido de Jesús o, más precisamente, el amor como «norma»: como ofrenda de la propia vida.

Pero antes, con Él mismo, diferenciemos la palabra de ese amor. Jesús conoce cuatro posibilidades para su simiente. Una cae sobre un suelo poco propicio, es pisoteada y comida por los pájaros. Otra brota bien, pero muere por falta de riego. Otra más cae entre las espinas y estas la ahogan. Una cuarta, empero, cae en suelo nutricio y da fruto abundante. «Quien tenga oídos para oír, que oiga» (Lc 8, 8). Para oír la parábola como es debido es necesario pues saber discernir y, más precisamente, interpretar el sentido de sus palabras; pues hablan de algo que implica una diferencia decisiva, conviene a saber, del reino de los cielos. Es así como Él lo explica solo a sus discípulos o a «quienes son capaces de aprender». Para los demás su palabra resulta impenetrable, «para que los que ven no vean y los que oyen no entiendan» (8, 10). La palabra de la Revelación no puede expresarse de otro modo: es profundamente «para-dójica» y por esta razón mueve a sus oyentes a una diferenciación. Pues habla no tanto en el sentido de lo que se dice habitualmente, sino en el de su *λόγος* y, más precisamente, en el del de su Dios (8, 12). Precisa, por ende, de una comprensión que ha de ser expresamente dada o que se aparta de la vida cotidiana.

Tal comprensión diferencia el entender y el no entender la letra respecto del entender lo dicho y, por otro lado, respecto de su sentido tácito; diferencia, más precisamente, por una parte, el instrumento de comunicación y, por otra o, en rigor, en primer término, un anuncio, una prédica que apela al corazón y, por ello mismo, a lo más interior del pensamiento. Apela a la confianza en la verdad de lo dicho, en su fiabilidad. A ello se opone el *διάβολος* que impide el acogimiento del *λόγος*. Luego, por lo que atañe a sus oyentes: en tanto acogen la palabra con alegría, pero de un modo superficial, por lo que no echa raíces; en el momento de la prueba, esto es, del esfuerzo, la dejan escapar. Luego están aquellos que la ahogan con la maleza de las preocupaciones o incluso de las diversiones cotidianas.

Finalmente, la reacción de quienes perseveran con paciencia en la palabra que amonesta, esto es, que da que pensar; los que «en un corazón bello y bueno hacen fructificar el λόγος» (8, 15) y que se han vuelto, por ende, plenamente capaces de acogerlo. En virtud de tal secuencia el oír se abre al anuncio de lo extraordinario.

Este, sin embargo, alcanza su plenitud en el aislamiento que apela la audición por parte solo de los suyos, es decir, de los capaces de aprender. Allí el Maestro se halla enteramente consigo mismo. Puesto ya todo ahínco en la única relación decisiva, la que lo religa con su Padre y con los Suyos, aquellos que el Padre le encomendara para su cuidado. Para completar esta tríada del estar-en se dice entonces en los discursos de despedida: «Un mandamiento (precepto) nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, para que también mutuamente os améis» (*Jn* 13, 34). Un precepto nuevo y no ya, por cierto, el mandamiento conocido de otrora. Ahora ya no es necesario subrayar expresamente el amor a Dios, pues está vinculado en el amor trinitario que solo puede concebirse a partir del Hijo que revela: amor al Padre, por un lado, amor a los suyos por otro. Su amor consumado nada ha dejado, mediante el «obrar la verdad» que le es propio, sin la determinación debida.

Con la pregunta capciosa de ¿quién es mi prójimo?, el escriba solo podía poner en aprietos la comprensión tradicional. Tal pregunta carece de sentido después de la revelación del Señor en la concreción de un «este», *i.e.*, como el Dios mortal, muerto e incluso resucitado.

Jesús ha «logicizado» el amor, pues lo ha liberado de su vínculo inmediato, *i.e.*, del sentimiento, y lo ha entregado a la relación que constituye a los Suyos como tales. ¿Cómo fue así? Al «mutuamente» le es imprescindible el término medio de lo sido en el recuerdo del fundador de la relación [que media entre ellos]. El amor a los Suyos halla aquí su medida; una medida radicalmente distinta del consabido amor a sí mismo, que podría suponerse aquí según la costumbre del pensar natural o mundanal. Sin haber elevado el amor a la dimensión del pen-

samiento y, antes que ello, a la del recordar determinado, incluso la aseveración del amor mutuo en la vida en pareja resulta una hipocresía, por no decir nada de un pretendido amor «cristiano», más aún, submoderno, por el «otro».

El amor de Cristo no descansa en un sentimiento exaltado, sino en lo singular de su tarea, la de revelar al Padre. Y también la de revelar a los Suyos como don que el Padre Le hiciera. Solo así se cumple la Revelación como la misión por Él desempeñada. En ningún caso la norma se pierde de vista. Ella significa la renuncia más tajante a la tradición religiosa; no tanto en el hablar sobre la verdad, cuanto en el «obrarla» (Jn 3, 21). Qué cosa sea esto lo ha enseñado la parábola del samaritano y no ya el así llamado mandamiento del amor.

El discurso de las parábolas da que pensar y ello ante el público correspondiente, de destinatarios indeterminados. De ese discurso se diferencia la alocución esotérica destinada a los suyos. El revelar desafía el pensar no solo en cuanto entender, sino también en cuanto *intelligere*, o sea, un «leer interior». Y ello con una penetración que, por su parte, vuelve necesario el diferenciar.

El mero mandamiento —sea en relación con el Dios único o con el así llamado prójimo—, no pide una reflexión, sino solamente su observancia literal. Los añadidos de «con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza» (*Lc* 10, 27) concretan, además, el alcance de la exigencia. Jesús, empero, va más allá de la letra del Antiguo Testamento, en la medida en que agrega de modo significativo: «y con todo tu entendimiento». De tal suerte acentúa el carácter incondicional de la entrega exigida a la voluntad del Señor absoluto. Ante esto, el escriba quiere justificarse con la falta de claridad acerca de quién es mi prójimo. Esta es, de hecho, una pregunta del entendimiento, pero no de uno que se hubiese diferenciado respecto de sí para volverse razón. Jesús lo señala como es debido mediante la parábola mentada. Ella promueve la reflexión sobre lo ya decidido y no acaso sobre un «problema»: la urgencia inaplazable de un necesitado, una urgencia tal que no permite repléjarse en la pregunta acerca de quién es mi prójimo.

La inmediatez de la respuesta del samaritano, sin embargo, solo halla el fundamento transparente en sí mismo y, por consiguiente su «razón», allí donde surge la comunidad del amor, fundada de intento como tal y cerrada, a causa de su diferencia respecto de los «demás». La comunidad de aquellos que son de un mismo y único espíritu. De un espíritu que ha de ser expresamente diferenciado. Precisamente por eso se necesita de la Revelación del Señor que afirma: el pensar de la vida cotidiana no es de fiar, a causa de su inclinación al autoengaño e, incluso, de su maldad originaria. Esta persigue a Jesús, más allá de sus enemigos, hasta en el círculo de los Suyos. Incluso aquí convalida su violencia.

Para retomar el inicio de nuestra observación o, mejor, de nuestra indagación: el hablar en parábolas es siempre, a diferencia de una narración, o incluso de un informe, la obra expresa de una reflexión y ello de tal modo que su materia es una relación objetiva urdida de propósito; esto con la intención puesta en un aprender que reclama del oyente una traducción de lo que le fue dicho. Pero al hacerlo acredita tener solo entendimiento. Este, en cambio, en los discursos de despedida de Jesús se despierta para volverse razón. Así ya en el comienzo inaudito de los tales, con un presente transformado, que reclama un oír correspondiente, *i.e.*, diferenciado. Y ello en vista de la crisis ya inminente del Señor, conviene a saber, en relación con su muerte ya próxima y cierta, que atraviesa de parte a parte el presente que le es propio.

Aquí Él se revela, en primer lugar, en su relación con el Padre, en la reciprocidad de la misma: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre» (*Jn* 13, 31). No en el sentido de un pretérito, sino en el de la palabra de una plenitud. «Y Dios ha sido glorificado en Él. Si Dios ha sido glorificado en Él, Dios también Le glorificará en sí; y Le glorificará pronto» (13, 32); mediante el estar-en en su Gloria: en el presente propio del «pronto», reservado al Hijo en cuanto tal. Fuera de la secuencia del tiempo.

Esto en razón de la relación del estar-en recíproco del Padre y del Hijo; entiéndase bien, no en razón de la mismidad sus-

tancial de su relación, sino a causa de la interioridad de esta última. El Hijo manifiesta la diferencia de la Divinidad desde su encarnación; en última instancia, en el padecer que, como tal, es algo opuesto a lo divino e incluso infame. En este extremo, la Divinidad se ha diferenciado en verdad respecto de sí: por un lado, la divinidad del Hijo; por otro, la del Padre. Semejante diferencia es, ya en cuanto tal, intolerable para el antepasado hebreo; pero *a fortiori* lo es el paso que la consuma, conviene a saber, el de la inclusión de los Suyos en la relación abierta por Jesús con *su* Padre. Así se vuelve completa la piedra mortal del escándalo para los judíos, bien justificados por cierto mediante su ley. Mediante esa ley suya que, mirándola con cuidado, no puede ser la de Jesús. Para ello haría falta una diferenciación de la ley que también se anuncia en las mentadas parábolas.

El «precepto nuevo» y no precisamente la «ley» vieja. Con esta diferenciación resultan provocados no tanto los «obedientes» cuanto los «doctores de la ley». Ello resultó evidente en el eco de la parábola de marras. He aquí que los esclavos de la ley fueron llamados a la libertad del pensar propio de la razón.

Señales de la transformación correspondiente que media entre el predicar la verdad y el obrarla o realizarla. Solo así se cumple la Buena Nueva: «Está consumado». ¿Qué está consumado? Precisamente el modelo del amor en la relación con el Padre, lo mismo que en la relación con los Suyos. Según ambos lados, el modelo está dado en la revelación del Hijo. Este mismo dar es el sentido cumplido del mandamiento tanto del amor a Dios como también del amor al prójimo.

¿Puede ser este un mandamiento diferenciado? ¿Quiere que se lo entienda como diferenciado, distribuido en diferentes «sustancias» o «sujetos» incluso? ¿O se trata solo de cumplir cabalmente la palabra del precepto como tal? Entonces, en el mandante hay que pensar al Padre y a los suyos [siendo tales] solo mediante el Hijo, bajo la norma única del vínculo que los religa; bien que con una diferencia permanente. Pero entonces, ¿hace falta también la antigua «ley», en su interpretación mosaica con todo género de prescripciones? Ellas ignoran

siempre lo esencial del «nuevo precepto»; exactamente como el levita y el doctor de la ley. Estos conocen la ley y «de memoria», por cierto, sin que los toque sin embargo lo pensado por ella ni, menos aún, la «interioridad» trinitaria del amor determinado solo por su *ratio*. Él es enteramente «racional» (*rational*), pero solo en cuanto el todo triádico de la Buena Nueva y para lo consumado visiblemente a partir de ella.

Aquí puede y debe preguntarse aún: ¿dónde queda el Espíritu Santo? Él debió aparecer por cierto en la mentada relación trinitaria (*ratio*). ¿Para qué suponer aquí además su «autonomía»? Esto ayuda solo al razonar teológico, no empero al respeto único ante la relación mentada por la Revelación. Todo lo dicho en esta da testimonio del Espíritu, que ya en la anunciación del «Salvador» introduce la diferencia decisiva. El Espíritu, solo a partir del cual habla la Revelación íntegra. Cuya palabra confiere inteligibilidad ya al nacimiento de Jesús para aquellos que tienen oídos para oír. Él es el «en donde» y al mismo tiempo lo diferenciador en aquella relación fundada sobre los momentos de la Revelación: el Hijo, el Padre y los Suyos. Una *ratio* trinitaria del amor que, en cuanto *ἀγάπη* y no *ἔρος*, determina la Revelación. Es una debilidad fatal de nuestra lengua el hecho de no diferenciar estos aspectos y, en consecuencia, el de mezclar el amor divino con el deseo. Hasta el colmo de suprimir, en la Submodernidad, la diferencia fundamental respecto del deseo.

Una vez más: *lick your neighbour as yourself*. Así reza la recomendación de los contemporáneos des-subjetivizados y *a fortiori* des-personalizados. En la solidaridad con el mero «otro». Aquí se abre la distancia máxima respecto de la relación de la Trinidad sapiencial, relación mediada solo por Jesús y oscurecida *realiter* desde hace largo tiempo. Su presente en ningún caso debería salvarse mediante una reminiscencia histórica, ni siquiera en el sentido de la filosofía de otrora, pero sí en una memoria según la norma de la *σοφία*; memoria concentrada aquí en la «Palabra» histórica que, comprendida en sentido logotectónico, nos habla desde la Época Media de esa *σοφία*.