

ALFREDO MARCOS\*

## UNA LECTURA FILOSÓFICA DEL SALMO 50<sup>1</sup>

### 1. INTRODUCCIÓN

“Cuántas veces el genio / así duerme en el fondo del alma, / y una voz como Lázaro espera / que le diga “Levántate y anda”. Como el genio al que se refiere en estos versos Gustavo Adolfo Bécquer, en el fondo de cada salmo yacen diversos sentidos. Esperan la llegada de un lector que les diga “levántate y anda”. El texto de los salmos es de una gran riqueza. Admite ser leído y comentado en sentidos muy diversos. Utilizando la conocida expresión del lingüista italiano Umberto Eco, diríamos que los Salmos de la Biblia son una *obra abierta*. Están esperando que la creatividad del lector ponga en pie y ante la vista alguno de sus múltiples sentidos. En consecuencia, pueden ser comentados desde muy diversos ángulos e intereses. Aquí trataremos de leer el Salmo 50(51) desde la óptica de los actuales debates filosóficos. Estos son los límites trazados, las coordenadas en que queremos movernos: filosofía y actualidad.

Se podrá objetar que precisamente el género literario con el que nos confrontamos está lejos de la racionalidad filosófica, tanto como del momento histórico en el que nosotros vivimos. Los salmos contienen palabras viejas, viejos cánticos refractarios al concepto preciso y al riguroso argumento. Quedan, por lo tanto, tan apartados de la filosofía como de la actualidad. La tarea propuesta sería simplemente imposible. Ningún sentido filosófico se pondrá en pie ante nosotros, ninguna iluminación para los problemas contemporáneos obtendremos del vetusto salterio. ¿Nos rendimos?

Efectivamente, sería cosa de rendirse si tuviésemos que enfrentarnos cara a cara, directamente, con el salmo. Mas contamos con la ayuda inestimable del comentario construido por Tomás de Aquino (*Postilla super Psalmos*,

---

\* Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid (España).

1 Mi agradecimiento a José Chillón por su lectura crítica del texto y sus valiosas aportaciones.

probablemente 1272-3). Este texto, escrito desde una profunda mentalidad filosófica, nos servirá de puente, de interfaz, diríamos hoy, entre el cántico y el concepto, entre la evocación y el argumento. El pensador de Aquino señala y sugiere, con su rigor y orden habituales, las implicaciones filosóficas del texto. Nosotros no haremos sino reelaborarlas. Veremos así que en las palabras del Salmo 50(51) se juega el más hondo de los dramas ontológicos: ser o no ser. Y en torno a este centro se yerguen otros problemas filosóficos también de primera magnitud, epistémicos y morales. Cuestiones relativas a la verdad, a la sabiduría práctica y a la enseñanza emergen ante nuestra vista. Viene a nuestra presencia la discusión sobre el sentido del sacrificio y de la alegría, el debate sobre la genuina libertad humana.

Filosofía, sí. ¿Pero filosofía actual? Veamos. Los problemas filosóficos de nuestros días están marcados por la crisis del pensamiento occidental, que ha evolucionado hasta un aparente colapso postmoderno. Este es *el tema de nuestro tiempo*, según fórmula acuñada por el filósofo español Ortega y Gasset. Nada entenderemos sobre esta circunstancia, que es la nuestra, si no profundizamos en las raíces de la cultura occidental. Dichas raíces se hunden en la profundidad de dos tradiciones, la judeocristiana, a la que pertenece el salmo que comentaremos, y la grecolatina, que albergó la primigenia filosofía desde la cual haremos los comentarios. Leer el Salmo 50(51) con una óptica filosófica nos obliga, pues, a fijar los elementos comunes y las importantes diferencias que se dan entre las dos tradiciones. Nos ayuda a entender comparativamente las dos raíces principales de nuestra civilización, a entendernos a nosotros mismos, en definitiva. Si el relativismo es nuestro problema, como tantas veces ha denunciado el actual pontífice, si la cultura de la muerte arranca de la supuesta muerte de Dios, si el sentido de la libertad, del amor o de la vida se nos ha tornado oscuro, si el totalitarismo acecha, entonces este salmo, leído en clave filosófica, habla de nosotros, nos habla a nosotros, hoy, aquí: *de te fabula narratur*.

Para desarrollar el comentario con cierto orden, propongo empezar por una reflexión sobre el propio género literario del salmo. Veremos en qué modo este tipo de texto puede albergar contenidos filosóficos. En segundo término, nos centraremos sobre el Salmo 50(51), para averiguar su contexto y estructura narrativa, que resulta ser ya muy filosófica, pues corre en paralelo con el mito platónico de la caverna. El tercer paso nos llevará al drama ontológico que late en el texto, y que se formula en términos metafóricos de oscuridad y luz, ocultación y presencia. El cuarto apartado nos servirá para comentar las cuestiones epistémicas conexas, como la de la verdad y otras.

Por último, comentaremos los debates morales que quedan sugeridos por el salmo en cuestión, y que versan, entre otras cosas, sobre la humildad y el sacrificio.

## 2. SALMOS

*El Libro de los Salmos* constituye una colección de himnos y canciones. Esta primera observación sobre el género literario tiene ya una gran trascendencia filosófica. No se trata de un texto histórico, filosófico o científico, con vocación denotativa, explicativa o descriptiva, sino de un grupo de cantos cuya función es doble: por un lado mnemotécnica y por otro pragmática. Es decir, más que significar, causan, producen efectos en quien canta y escucha. Más allá y en el fondo, esta doble función se unifica: los salmos pretenden la edificación de la persona.

El primero de los efectos consiste en la grabación memorística de una serie de grandes sucesos propios del diálogo histórico de Dios con su pueblo. El recurso a la poesía y a la música como elementos facilitadores de la memoria es común a muchas culturas; supone la mejor garantía de preservación de un patrimonio intangible, especialmente en ausencia de un sistema difundido de escritura. Y aunque este exista, los contenidos bíblicos tienen vocación de universalidad, no van dirigidos solo a la élite de los instruidos. Esta vocación de universalidad es la que explica que la alfabetización haya ido históricamente a la par con la extensión de la tradición judeocristiana. Muchas son las lenguas cuyo primer sistema de escritura fue desarrollado por misioneros cristianos y muchos son los pueblos alfabetizados gracias al esfuerzo educativo desplegado en paralelo a la evangelización. Con todo, si el mensaje de Dios no debe limitarse al grupo de los instruidos, entonces la salmodia tiene una función educadora preciosa e irremplazable. El desarrollo de estas técnicas de la memoria responde a una pulsión tanto estética como ética, a un imperativo universalista de justicia nacido de una cierta perspectiva teológica y humanística.

Pero aun en el caso de poblaciones plenamente alfabetizadas, los textos de las canciones e himnos tienen una función que el mero lenguaje denotativo no cumple. Según los comentaristas clásicos de la Biblia, los salmos tienen efectos prácticos, sirven para dar alabanza a Dios, encienden el corazón de los fieles en su amor, favorecen la piedad, facilitan el aprecio y desarrollo de la virtud, despiertan sentimientos diversos, como la compasión, el arrepentimiento o la contrición, sentimientos de esperanza, alegría o respeto. Según san Ambrosio, en los salmos encontraríamos, en compendio, todas las verda-

des bíblicas, pero de un modo vívido, efectivo, transformador y hasta cierto punto dramático. Recordemos el significado original del verbo griego *drao*, hacer, actuar, del cual deriva nuestra palabra “dramático”.

Serían los salmos, por lo tanto, acción con fuerza causal. “Si el salmo gime —recomienda san Ambrosio— gime tú también con él: si el salmo entona las alabanzas de Dios, cántalas tú también”<sup>2</sup>. Como el fuego, queman las palabras del salmo. “Cómo me abrasaba con ellos de amor hacia Dios”, exclama san Agustín, quien habla en concreto del “efecto que produjo en mí” uno de estos salmos. Un efecto que supuso prácticamente un cambio en su forma de vida. “Me ocupaba —continúa san Agustín— en leer los Salmos de David, cánticos llenos de las verdades de nuestra fe, cantares que inspiran piedad y devoción y excluyen todo espíritu de soberbia y vanidad” (*Confesiones*, 9, cap. 4). Confirma esta naturaleza pragmática del salmo el hecho de que muchos de ellos, y es el caso del que aquí nos ocupa, van precedidos de una indicación práctica para su ejecución musical: “para el fin”.

En resumen, no entenderíamos la letra de los salmos sin considerar el género en el que se inscriben y la función del mismo. No orientaríamos bien nuestro comentario si buscásemos sólo un saber frío y teórico donde en realidad emerge una sabiduría en acción, con eficacia práctica sobre la vida de las personas. Esta valoración del saber práctico y de la acción no es en absoluto extraña a la tradición judeocristiana. El propio Tomás de Aquino, en su comentario al Salmo 50(51), recoge una cita del libro evangélico que lleva por título, precisamente, *Hechos de los Apóstoles* (1, 1): “Jesús comenzó a hacer y [luego] a enseñar”. Y continúa santo Tomás: “El fruto de la doctrina no es sólo la especulación sobre la verdad en orden a la contemplación beatífica, sino que el fin buscado es la conversión”. Esta palabra que hace, que trae al ser cosas y cualidades, que tiene efectos prácticos, no es sino el remedo de la palabra originaria de Dios, mediante la cual creó el mundo. Es palabra verdadera porque hace la realidad. Como señala el filósofo español Julián Marías, esta idea queda recogida perfectamente en el término hebreo “amén”, con el que se cierran —y se abren a la realidad con eficacia— todas nuestras oraciones. Es la palabra que funciona como eje de conexión entre el texto recitado y la realidad efectiva, por eso cierra y abre. “Amén” quiere decir que efectivamente sea así, que sea verdad, que se haga. Recoge aspectos veritativos y prácticos a un tiempo.

---

2 Puede verse en este sentido la introducción al Libro de los Salmos de F. Torres y S. del Páramo en su edición de la *Sagrada Biblia*, Madrid, 1928, pp. 999-1001.

Las palabras del salmo pueden ser entendidas, pues, desde la perspectiva de la verdad práctica. Pero esta perspectiva, tan enraizada en la tradición judeocristiana, como vemos, no es ajena a la tradición de la filosofía griega. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro VI, cap. 2), emplea precisamente esta fórmula: verdad práctica. Entiende por tal la integración creativa del intelecto y el deseo, y con ello la construcción del propio ser humano. Diríamos que la verdad práctica es el fruto de la acción prudente, y se identifica con la propia formación de la persona, con una biografía plena y lograda.

Hoy que andamos tan desorientados en cuanto a la educación, no puede estar de más la insistencia en esta vía de edificación de la persona, que nos viene sugerida por las dos tradiciones básicas de nuestra cultura. La educación requiere praxis, acción, así como un uso práctico de la palabra que produzca precisamente la acción conforme a la virtud. De ahí la actualidad del género que comentamos y la necesidad de actualización del mismo.

### 3. CONTEXTO Y ESTRUCTURA

El Salmo 50(51) se inscribe en el *Libro de los Salmos*, y es comúnmente atribuido al rey David, que fue el segundo del reino de Israel y que vivió aproximadamente entre los años 1040 y 970 antes de Cristo. Dejaremos aquí aparte las cuestiones numerológicas relativas a la posición que ocupa nuestro salmo entre los 150 que componen el libro. Son, en mi opinión, de un interés muy secundario, por más que puedan parecer atractivas y que remitan a una veterana tradición cabalística. El encabezamiento del salmo da una idea del suceso antecedente: “Al final. Salmo de David, cuando vino el profeta Natán a él, después de que se había llegado a Betsabé”. Dicho en breve: el rey David había cometido adulterio con Betsabé, y además había dado muerte al marido de esta. Tras oír las palabras del profeta Natán, se arrepiente de sus pecados e implora a Dios el perdón.

No son culpas cualesquiera las que confiesa aquí David. Son cuestión de vida o muerte. Son actos de todo o nada, que tienen que ver con dar y quitar la vida. Adulterio y asesinato. Refieren ambos a la textura más fundamental de la vida humana, en el plano de la vida individual y en el plano de la vida común de la familia humana. Alteran ambos el orden justo, en cuanto a la reproducción de la comunidad humana y en cuanto a la génesis y muerte de cada individuo. Empezamos a vislumbrar la profundidad del asunto. Comenzamos a entrever el drama ontológico al que nos referiremos más abajo.

Por otra parte, la estructura narrativa que subyace también apunta sugerencias filosóficas del máximo interés. El salmo implica un doble camino, una doble vía de ascenso y descenso que David recorre. Metáfora esta que nos sugiere ya la atmósfera de la filosofía griega. Recordemos la doble vía de Parménides. Y nos lleva incluso más allá, hacia territorios más primitivos de nuestra instalación corporal en el mundo. Entendemos la vida bajo la metáfora de la vía, nos recuerda el filósofo americano George Lakoff (*Metaphors we live by*, Chicago, 1980). También lo vemos en la idea oriental del Tao.

Pero la estructura de nuestro salmo tiene un parecido más preciso aun con el mito platónico de la caverna. Aquí también hay un doble camino, de ascenso y descenso. El relato comienza con el prisionero encadenado en el fondo de la caverna, atento sólo a las sombras que se proyectan sobre la pared. Privado de libertad, envuelto en el no-ser espectral, ajeno a la luz, ignorante. David no está en mejor condición al comienzo de nuestra historia. Sumido en el pecado, encadenado a sus pasiones, ajeno a la luz de Dios e ignorante de la misma. El camino de ascenso será para ambos personajes difícil. Será un camino de purificación, de catarsis. Ambos realizan un movimiento de conversión. En el caso del prisionero platónico este movimiento es incluso físico, pues antes que nada ha de girarse para ver el camino. Ambos lograrán tras el ascenso la iluminación, la visión, la presencia, la ubicación en un mundo verdadero y real.

Pero, lo más notable e incluso sorprendente del paralelismo está en el camino de descenso. Nos preguntamos por qué el prisionero de Platón, una vez liberado y en posesión de la verdad, habría de volver a la caverna. Y sin embargo, regresa. En el relato de Platón, a mi modo de ver, nunca resulta claro este extremo. En el caso de David, también se produce el regreso, o al menos la promesa del mismo: “Yo enseñaré tus caminos a los malos y se convertirán a ti los impíos”. David, una vez liberado del pecado, regresa al fondo de la caverna para sacar de la misma a sus congéneres. Aquí la motivación está más clara: se trata del amor a Dios y al prójimo. Quizá esta misma motivación esté presente, aunque de modo velado, en el relato platónico, que de otra forma resultaría arbitrario. El paralelismo estructural, según creo, es claro. El estudio del mismo facilita la comprensión de ambos relatos, que pasan a apoyarse y fertilizarse mutuamente. Además, este paralelismo nos invita a pensar en un posible sustrato común más profundo, de carácter histórico o antropológico, en un modo de entender la vida humana que quizá sigue resultando activo aun en nuestros días.

#### 4. EL DRAMA ONTOLÓGICO

Estamos ahora en condiciones de abandonar los preámbulos y de afrontar el centro de la cuestión, la cuestión misma que se esconde/manifiesta en el salmo: ser o no ser. Se esconde y se manifiesta, ya que todo el salmo opera con esta dicotomía. En este sentido, podemos registrar en él todas estas expresiones: “borra”, “lávame por completo”, “límpiame”, “pecado” (recordemos que aun en español *peca* es mancha, es decir, algo oscuro), “ante Ti”, “cosas oscuras y ocultas”, “más blanco que la nieve”, “aparta tu rostro [es decir, tu vista] de mis pecados”, “darás a mi oído gozo y alegría”, “no me arrojes de tu presencia”, “enseñaré”, “mi boca anunciará”. Todas ellas juegan con el par claro-oscuro, mostración-ocultación. Todas se refieren a la presencia o ausencia ante los ojos u oídos, presencia o ausencia ante el ser humano o ante Dios.

Pudiera parecer un juego de dicotomías planteadas en el plano puramente epistémico. La cuestión sería entonces saber o no saber. Pero no olvidemos que la ocultación o manifestación se produce no sólo a los ojos del ser humano, a los ojos de David aquí, sino principalmente ante los ojos de Dios. Y la mirada de Dios es la que sostiene en el ser a las cosas. Estamos ante un Dios, el de la tradición judeocristiana, creador y providente. Crea, como hemos señalado ya, por la palabra. Y sostiene en el ser por la visión. No otra cosa quiere decir providente. Tiene ante sí, en su presencia, de una vez, sin decurso, todos los eventos y entidades. “Ser es ser percibido” (*esse est percipi*), enseñaba el filósofo británico Berkeley. Podríamos modificar aquí el aserto para afirmar que *ser es ser percibido... por Dios*. Lejos de su presencia, ocultos a su mirada, no somos nada. Somos como el niño que constantemente pide a sus padres que lo miren, porque sin la mirada de mamá y papá sus juegos y proezas se tornan para él pura nada. Por ello, todas las metáforas entrecruzadas que juegan en el salmo con la claridad y la oscuridad, con la presencia y la ocultación, apuntan principalmente al plano ontológico del ser y la nada. Prueba de ello es que este juego de metáforas se refuerza y entrelaza con otro de cariz más explícitamente ontológico: “crea”, “renueva”, “recrearán [exultarán] mis huesos quebrantados [humillados]”, “devuélveme”, “confírmame”.

Pero todavía no hemos establecido el aspecto dramático de la cuestión. Este llega cuando los polos que hemos descritos se convierten en objeto de elección para la libertad y la acción humana. Podemos optar por lo uno o por lo otro, por la blancura o la mancha, por presentarnos ante Dios o por intentar ocultarnos a su visión. Es lo que el filósofo polaco Piotr Jaroszyński ha

llamado el drama de la vida moral (*Ethics: The drama of moral life*, New York, 2003). En el fondo, uno sólo puede elegirse a sí mismo o elegir a Dios. Por ello hablamos de un drama ontológico: quien se elige a sí mismo afirma *yo soy el que soy*. Sin embargo, esta afirmación sólo puede hacerla con verdad el propio Dios. Este es el pecado en sentido radical, tomarse uno a sí mismo por un dios. Y al revés: resuelve correctamente el drama quien reconoce que su ser depende de Dios. Por ello las consecuencias de nuestra elección, como sabemos, son aparentemente paradójicas: “los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos” (Mt 20, 16); “el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado” (Lc 14, 11); “el que halla su vida, la perderá, y el que la perdiera por amor de mí la hallará” (Mt 10, 39).

David se elige a sí mismo. Se pierde, pues. Considera que lo que realmente existe es su capricho, su deseo, sus pasiones. En función de las mismas decide anular a los demás y a Dios, obviar la voluntad de Betsabé, aniquilar a su esposo, como si no hubiese más existencia real y firme que la del propio David. Al elegirse a sí mismo, elige la mancha, el pecado, las sombras. Como ya sucediera en el relato del Génesis, el pecado le lleva a la ocultación, a esconderse de la presencia de Dios, y con ello a poner en riesgo su propio ser que en verdad sólo se sustenta gracias a la visión de Dios. Se da cuenta de este riesgo cuando implora: “No me arrojes de tu presencia”.

Todo ello tiene proyección sobre nuestra actual crisis. Que a la arrogancia de la razón haya seguido la supuesta muerte de Dios, y a esta una oleada de nihilismo y de relativismo es lo esperable. De nuevo el diagnóstico del salmo es correcto para nuestros días, y tal vez la salida que propone, a través de la humildad, también lo sea.

Pero el drama continúa, aparece Natán en escena. David oye sus palabras y cambia el rumbo de su elección. Se convierte. Ahora necesita presentarse de nuevo ante Dios, él y, claro está, su pecado. El primer paso consiste en el reconocimiento de la verdad. No puede en lugar alguno ocultarse a la presencia de Dios, no puede esconder su pecado. Por eso el pecado es real, porque es visto por Dios, no es ocultable. David lo reconoce: “Reconozco mi iniquidad [...] Ante Ti solo he pecado”. Aquí empieza a girar todo, con el reconocimiento de la verdad ante un Dios del que se dice “Tú has amado la verdad”. Sin este paso ningún otro seguiría. Como nos recuerda Juan (8, 32): “La verdad os hará libres”.

Pero el pecado puesto “ante Ti” se vuelve por lo mismo una realidad bien firme. David necesita ahora que sea el propio Dios quien aniquile el pecado, quien lo anule y lo haga nada. ¿Cómo sumir de nuevo en la nada aquello que

nuestra libre acción ha traído a la existencia, aquello que nuestra libre acción ha puesto “ante Ti”? David apela a la misericordia divina para que sea Dios mismo quien anule su pecado. ¿Cómo?

La clave nos la da la siguiente frase: “Aparta tu rostro de mis pecados, y borra todas mis iniquidades”. Podríamos leerla en estos términos: aparta tu vista de mis pecados y así quedarán borradas todas mis iniquidades. Vienen aquí al recuerdo los versos del poeta español Antonio Machado: “Dijo Dios: Brote la nada. Y alzó la mano derecha, hasta ocultar su mirada. Y quedó la nada hecha”. Eso es lo que busca David. Pone sus pecados ante Dios, o mejor, reconoce que no puede ocultárselos. En palabras de Oscar Wilde: “Olvidé que cada pequeña acción cotidiana hace o deshace carácter. Y que, en consecuencia, lo que uno ha hecho en el secreto de su habitación, acabará algún día gritándolo desde el tejado. Sin saberlo, deje de ser señor de mí mismo. Ya no era capitán de mi alma [...] Acabé en horrible desgracia. Ahora sólo me queda una cosa: la humildad absoluta” (*De profundis*).

“Con razón se dice —afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro II, cap. 4)— que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno”. Pero la comisión del pecado nos hace más propensos a un nuevo pecado y así sucesivamente. Sólo la intervención divina puede revertir este ciclo. Por eso David la implora.

Dios ve las faltas de David y por ello son reales. El rey pide entonces a la misericordia divina que anule sus iniquidades simplemente dejando de miraras. David no puede ocultar el pecado, pero Dios sí puede, si quiere, apartar su rostro, alzar su mano hasta ocultar su mirada, aniquilar así la iniquidad de David. Y David confía humildemente en que, por misericordia, lo haga.

Una vez aniquilado el pecado, asistimos al renacimiento de David, con el que se completa su salida de la caverna. Sin mancha, el propio David es ya plenamente visible a los ojos de Dios y, por tanto, recobra su plena existencia, su libertad y el auténtico dominio de sí. Esto se expresa en varios pasajes: “Darás a mi oído gozo y alegría, y exultarán mis huesos humillados”; “Crea en mí, Dios, un corazón puro, y renueva un espíritu recto en mis entrañas”; “Devuélveme la alegría de tu salvación, y confírmame con espíritu soberano”; “Dios de mi salvación”.

Con ello se confirma, además, que elegir a Dios no implica alienación humana, sino todo lo contrario. Elegir a Dios significa optar por la mejor parte de uno mismo. Quizá el mejor comentario y aclaración que se pueda hacer de esta idea lo encontramos en las palabras de Aristóteles: “Si la feli-

cidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre [...] siendo esto mismo divino, o la parte más divina que hay en nosotros [...] No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros [...] todo hombre es esa parte [...] por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro” (*Ética a Nicómaco*, libro X, cap. 7). Este texto se halla dentro de la exposición de la teoría aristotélica de la felicidad. Según el griego, la vida de quien elige la mejor parte de sí mismo, lo que en él hay de divino, será la vida más feliz. Elegir cualquier otra parte de uno mismo es, en realidad, elegir la vida “de otro”, literalmente elegir la alienación. También en el salmo vemos cómo el giro de David hacia Dios va seguido de “alegría” y “gozo”.

Pero el ciclo del salmo no queda cerrado con la llegada de la alegría y el gozo. Hay un paso más. Se trata del regreso de David a la caverna. En este punto sí se cierra el ciclo y se abren para nosotros dos nuevas cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con la enseñanza: “Enseñaré a los inicuos tus caminos”. Trataremos de ello en el siguiente apartado, junto con otros aspectos de carácter epistémico. La segunda cuestión tiene que ver con el sacrificio: “Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido”. Ambas cuestiones parecen estar conectadas: “Prometo por mi parte —afirma Tomás de Aquino interpretando a David— la enseñanza y la alabanza, pues tal sacrificio te honrará; pero el sacrificio carnal no lo aceptas”. Parece que David, en lugar de sacrificios, le ofrece a Dios su tarea de enseñanza y “un corazón contrito y humillado”. Comentaremos esta cuestión, a la par que otras de tipo moral, en el último apartado.

## 5. CUESTIONES EPISTÉMICAS

David se compromete a dedicar su vida en adelante a la enseñanza. Lo propone como reparación de sus pecados y también como un deber de justicia, pues ha recibido de Dios la enseñanza, así como los medios para difundirla: “Me has manifestado las cosas oscuras y ocultas de tu sabiduría”; “Mi lengua celebrará tu justicia. Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza”. El comentario que hace Tomás de Aquino a los términos “oscuras” y “ocultas” tiene un importante calado filosófico: “En nosotros —afirma santo Tomás— algo que es conocido por Dios nos resulta desconocido de dos

modos: por defecto o por exceso. Por defecto, nos es desconocido el futuro contingente, pues carece todavía de verdad determinada [cosas oscuras]. Por exceso, nos es desconocida la substancia divina y las cosas que exceden nuestra capacidad [cosas ocultas]. Ahora bien, ambos conocimientos le fueron revelados a David”.

Es tentador proyectar esta dicotomía oscuro/oculto sobre categorías que manejamos con frecuencia en la epistemología contemporánea. Me refiero a los conceptos de incertidumbre e indeterminación. Ambos marcan los límites de nuestro conocimiento. De hecho, es notable que uno de los principios centrales de la física moderna se denomine a veces principio de incertidumbre y otras veces de indeterminación. La incertidumbre tiene que ver con las limitaciones del sujeto que conoce, es un efecto subjetivo. Lo que para nosotros es incierto no tiene por qué ser objetivamente indeterminado. La indeterminación está del lado de lo objetivo. Si algo es objetivamente indeterminado, como por ejemplo el futuro contingente, entonces no podremos conocerlo sino de modo oscuro. Y ello por la propia naturaleza de la cosa. Sin embargo, pueden darse objetos de conocimiento totalmente determinados de los cuales no tenemos sino un conocimiento incierto, ya que, por limitaciones subjetivas, su naturaleza determinada nos queda oculta.

Hubiera sido fácil pasar sobre los términos oscuro/oculto como si fuesen simples sinónimos, acumulados aquí en aras de la retórica y el ornamento. Pero la perspicacia filosófica de Tomás de Aquino ha sabido ver en este par de términos el reflejo de una importante cuestión epistemológica, referida a los límites del conocimiento desde la doble perspectiva del sujeto y del objeto.

Por lo que hace al contenido de la enseñanza que David promete, podemos decir que se presenta con dos caras: la verdad (“tú has amado la verdad”) y la virtud (“un corazón puro [...] un espíritu recto [...] tu justicia”). Podríamos pensar que se trata de dos tipos de conocimiento completamente desconectados. No es así, ni en la tradición judeocristiana, ni en la tradición de la filosofía griega. Desde Platón, la verdad y la bondad son caras de la misma cosa, aspectos del ser, al igual que la belleza. El conocimiento de la verdad llevará a la práctica de la virtud y viceversa. Hemos visto que también en Aristóteles el concepto de verdad práctica nos permite ligar los dos planos, el de la verdad y el de la práctica de la virtud, hasta considerarlos como aspectos de una y la misma cosa. En la tradición judeocristiana la conexión es aun más clara y se produce a través de un Dios que es al mismo tiempo verdad y vida (Jn 14, 6). Por ello la verdad puede ser *amada*, porque hablamos de una

tradición en la que la verdad no es un enunciado abstracto, sino una Persona concreta, hablamos de una tradición en la que la palabra y la obra van unidas: “Las palabras que yo os digo —leemos en Jn 14, 10-11- no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que soy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras”.

Podemos apreciar en qué sentido la ruptura de esta intimidad entre palabra y obra, entre verdad y virtud, entre racionalidad y bondad, supone uno de los mayores problemas actuales a través de las palabras del filósofo americano Hilary Putnam: “Está el círculo moderno: la concepción instrumentalista de la racionalidad respalda la pretensión de que la bondad de un fin no hace particularmente irracional el que no se escoja, o que se escoja un fin manifiestamente malo, lo cual respalda la pretensión de que la bondad y la maldad no son objetivas, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la concepción instrumentalista de la racionalidad es la única inteligible. Y está el arco tradicional: la razón es la facultad de escoger fines sobre la base de su bondad... pretensión que apoya la opinión de que es racional elegir lo bueno, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la bondad y la maldad son objetivas.” (*Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981). Se pregunta Putnam, y nosotros con él, si el círculo moderno, que conduce a la escisión del ser humano, es la única posibilidad que nos queda hoy día. Ante al malestar cultural de nuestros días, frente a la esquizofrenia del hombre moderno, ¿no tendrá interés volver nuestros ojos hacia las raíces de nuestra civilización?, ¿hacia textos como el Salmo 50(51), en los que la virtud y la verdad todavía eran aspectos de una y la misma cosa?

## 6. CUESTIONES MORALES

La idea de enseñanza de la virtud nos sirve aquí como puente para pasar al comentario de las cuestiones morales que encontramos sugeridas por nuestro salmo. En este plano destacan dos conceptos, el de sacrificio y el de humildad.

El salmo resulta ambiguo y dubitativo en lo referente al valor de los sacrificios. Habría que inscribirlo en una larga línea de desarrollo, en un progreso que nos lleva desde la exigencia hasta la prohibición de sacrificios cruentos. En el juego de todo o nada, de vida o muerte al que nos hemos referido, encaja la idea de un sacrificio cruento, en el cual la víctima perece, queda aniquilada, y arrastra consigo a la sima del no-ser cuantas iniquidades hayan sido cometidas. Muchas religiones primitivas han obrado en esta clave. En el Antiguo Testamento también encontramos noticias de viejas prácticas sacrifi-

ciales. El relato más sobrecogedor al respecto es el que nos muestra a un Abraham obediente a la voluntad de Dios, dispuesto a sacrificar a su hijo único y amado. El propio Dios detiene su mano y le indica que no quiere sacrificios humanos, no más sangre inocente.

La reflexión quizá más profunda y minuciosa que tenemos sobre el sacrificio de Abraham ha sido escrita por el filósofo danés Soren Kierkegaard. En su libro *Temor y Temblor* explora las implicaciones del caso. Nos muestra el punto de vista de Abraham casi como si manejase una cámara subjetiva. No aborda el relato desde el conocimiento tradicional que todos tenemos de su desenlace, lo cual le quitaría todo el dramatismo, toda la tensión y buena parte de su enseñanza. Lo aborda desde la incertidumbre, el dolor y la fe del propio Abraham. Parte de la enseñanza que extraemos es que Dios no quiere la muerte del hombre, no exige esta clase de sacrificios, no le pide a Abraham que apure, con su hijo, el mismo cáliz que Él sí habrá de apurar.

En esta línea entiendo que hay que situar el salmo de David, todavía titubeante respecto a la necesidad de sacrificios cruentos, sea de hombres o de animales. Por un lado parece rechazar la efusión de cualquier sangre: “Líbrame de las sangres”. También aparece un explícito rechazo de las prácticas sacrificiales: “Pues si hubieses querido un sacrificio, te lo habría ofrecido; no te complacerás con los holocaustos”. E incluso se sugiere que el único sacrificio que agrada a Dios es el de un corazón humilde: “El sacrificio a Dios es un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado, Dios, no lo despreciará”. Sin embargo, poco más abajo se afirma: “Benignamente trata, Señor, con buena voluntad a Sión, para que se afiancen los muros de Jerusalén. Entonces aceptarás un sacrificio de justicia, las oblaciones y holocaustos; entonces se ofrecerán novillos sobre tu altar”.

“Misericordia quiero, y no sacrificios; conocimiento [práctico] de Dios más que holocaustos”, le hemos oído gritar al profeta Oseas (6, 6)<sup>3</sup>. Es ya significativo que la tradición judía se vaya distanciando, poco a poco, a través de textos como estos, de la exigencia de sacrificios. La ambigüedad, sin embargo, se rompe definitivamente en la tradición cristiana. Dios ofrece a su propio Hijo en sacrificio y por amor. “Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15, 13). Con su muerte redime los pecados de la entera humanidad. Ningún otro sacrificio tiene sentido después de este, de magnitud absoluta. Ninguno añadiría o quitaría ya nada. Dios no pide más sa-

3 La misma idea en *Libro Primero de Samuel*, 15, 22; *Eclesiastés*, 4, 17; *Mateo*, 9, 13 y 12, 7. En la traducción de F. Torres y S. del Páramo (Madrid, 1928, p. 1699) se añade la palabra “práctico”.

crificio cruento. Sólo los hombres, con nuestra torpeza, con la errónea resolución del drama ontológico en que vivimos, mantenemos en el mundo la crueldad. Pero a partir del sacrificio de Dios, una civilización entera se orienta hacia la superación de la crueldad y la muerte, y recuerda cada día el sacrificio del Calvario mediante un sacrificio ya para siempre incruento y pacífico. El salmo que leemos supone ya un paso, por ambiguo que sea, en la dirección del bien.

Así pues, la aniquilación del pecado no hay por qué buscarla mediante la aniquilación de ninguna criatura. En cambio, el sacrificio que conmueve a Dios es el de “un espíritu atribulado; un corazón contrito y humillado”. Se trata de la simple reversión de una opción ontológica equivocada. Sólo Dios puede decir con verdad “Yo soy el que soy”, no David. La humildad se opone aquí a la arrogancia. Toda la tradición judeocristiana constituye un cántico a la humildad. Esta virtud es la que nos pone en nuestro auténtico sitio, la que nos enseña nuestra mutua dependencia y la dependencia que todos tenemos de Dios.

Sin embargo, en la otra raíz de nuestra cultura, la grecolatina, el aprecio de la humildad es mucho menor. En Aristóteles la virtud dominante es la magnanimidad. Un lector contemporáneo de Aristóteles, como es el filósofo británico Alasdair MacIntyre, nos describe con precisión el contenido de esta virtud, y en qué sentido se separa parcialmente de la humildad judeocristiana. Esta tensión está presente inevitablemente en nuestra civilización occidental. Durante los tiempos modernos se colocó la autonomía del individuo en la cima de la jerarquía de las virtudes. Actualmente, en plena postmodernidad, pensamos que de algún modo tendríamos que corregir los excesos de la autonomía, y hacerlo sin perder las ventajas indudables que nos ha aportado. A tal fin, MacIntyre apela a la noción de dependencia en su libro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago, 1999). De nuevo, el salmo de David, que esgrime ante Dios el valor de un corazón humilde, puede ser iluminador en nuestros días.

Por último, aun dentro del territorio del pensamiento moral, pero ya más cerca de lo político que de lo ético, tendríamos que comentar el siguiente pasaje del salmo: “Ante Ti solo he pecado”. Es una afirmación sorprendente si recordamos que David había cometido un crimen tan horrendo como el asesinato. Pero, incluso en nuestros días hay constituciones que eximen al rey de responsabilidad penal. Con mayor motivo podrían considerarse exentos de dicha responsabilidad los monarcas absolutos. ¿Ante quién habrían de rendir cuentas? Y si no es el monarca, como persona individual, será el Estado.

¿Ante quién da cuentas el Estado cuando comete un crimen? Es más, ¿en qué medida se puede identificar como crimen una acción cuando la comete quien tiene el poder y dicta la ley? Siempre y en toda época el poder político se ha sentido por encima de la ley que promulga, o al menos ha sufrido esta tentación.

También David se instala, como rey, por encima de la ley positiva. Sin embargo, se siente constreñido y responsable ante una ley que estima superior, que viene de fuera, que es respaldada por la autoridad de Dios. Asistimos aquí, como en la tragedia *Antígona*, de Sófocles, a una de las primeras exposiciones de la tensión entre la ley civil positiva y la ley natural divina. En las dos raíces de nuestra cultura aparece esta tensión. En las dos se resuelve en el sentido de que la ley positiva ha de acomodarse y seguir a la ley natural. De otro modo resultaría injusta. Sólo por apelación a la ley natural podemos resistir antes la iniquidad del poder político, como pudo hacerlo Antígona, como hubiera podido hacerlo la mujer a quien David deshonró y dejó viuda. David es rey, también Creonte, pero ambos han de rendir cuentas ante una ley superior.

Con el paso del tiempo, esta idea se ha interiorizado, institucionalizado y concretado políticamente en nuestra civilización, en forma de declaraciones de derechos humanos inalienables, en diversos modos de resistencia ante los abusos del poder, en forma de división de poderes que mutuamente se controlan. Sin embargo, en los últimos tiempos, son muchos los occidentales que niegan la existencia de una ley natural. En estas condiciones, ¿cuánto tiempo podrá mantenerse la división de poderes y la resistencia ante el abuso? Si David no se hubiese sentido pecador ante Dios, en absoluto hubiera considerado como inicuas sus acciones. Nadie podría haber apelado a una instancia superior tras la sentencia emitida por el propio rey. Nadie puede recurrir una ley o una sentencia donde la ley y la justicia se identifican con el propio poder político. Nadie hubiera encontrado una roca sobre la que resistir. Pero David tiene que reconocerlo: “ante Ti he pecado”. He aquí la base de un “antitotalitarismo consecuente”, como afirma el filósofo francés Bernard Henry Levy (*Le Testament de Dieu*, París, 1980): “Si hoy [...] convenimos en calificar de totalitario a todo pensamiento que prescribe y reduce al individuo, habremos de admitir quizá que la primera definición del totalitarismo, la única que lo abarque y lo comprenda más allá de su dimensión política, es, simplemente, la regresión pagana [...] Se comprende mejor entonces el sentido y el argumento del formidable golpe de gong con que Occidente a retumbado en el apogeo de su catástrofe y que se ha dado en llamar la muerte de Dios”.

