

Valores, política y derecho (Notas sobre el proceso de Jesús)

Alberto Montoro Ballesteros
Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de Murcia

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. PERSPECTIVA JURÍDICA: HISTORIA Y DERECHO. 1. *Contexto histórico y precedentes.* A. *Israel y su Ley.* B. *La letra y el espíritu de la Ley.* C. *La renovación hermenéutica y paidética del magisterio de Jesús.* 2. *La letra contra el espíritu de la Ley: Procesamiento, condena y ejecución de Jesús.* A. *El proceso judío.* B. *El proceso romano.* C. *Consideraciones metodológicas.*—III. PERSPECTIVA FILOSÓFICA: VALORES, POLÍTICA Y DERECHO. 1. *Objetivismo frente a relativismo.* 2. *Dramatis personae.* 3. *Dos interpretaciones: Kelsen y Ratzinger.* A. *Posición de Kelsen.* a) Supuestos. b) Interpretación del proceso de Jesús. B. *Posición de Ratzinger.* a) Supuestos. b) Crítica de la interpretación kelseniana del proceso de Jesús.—IV. EPÍLOGO: LA HORA DE LA TEOLOGÍA.

I. INTRODUCCIÓN

El episodio histórico de la detención, procesamiento, tortura y ejecución de Jesús de Nazaret ha constituido siempre una fuente inagotable de inspiración para artistas y de reflexión para los teólogos, filósofos y juristas.

Desde los supuestos y claves de la Filosofía del Derecho y de la fe religiosa el tema ofrece a la reflexión y al estudio tres perspectivas o dimensiones fundamentales: la jurídica, la filosófica y la teológica. La *jurídica* porque el hecho histórico de la pasión de Jesús se articuló y discurrió por los cauces de un proceso. La *filosófica* porque dicho acontecimiento es una muestra, trágica y gloriosa al mismo tiempo, del conflicto entre dos concepciones diferentes e

inconciliables del mundo y de la vida. La *teológica* porque la pasión de Jesús, en otro orden de consideraciones, constituye para el creyente la culminación del tremendo misterio de la Redención.

Por razones obvias nuestras reflexiones van a discurrir por los planos del Derecho y la Filosofía deteniéndonos en el umbral de la Teología.

II. PERSPECTIVA JURÍDICA: HISTORIA Y DERECHO

1. *Contexto histórico y precedentes*

A. *Israel y su Ley*

Rasgo esencial del pueblo judío ha sido y es su Religión monoteísta y su Ley o Toráh. Ésta, cuyo núcleo es el Decálogo, aparece recogida en cinco libros (Pentateuco) y contiene los fundamentos de la Religión, la Moral y el Derecho judíos.

La fe en un único Dios y la fidelidad a su Ley fueron los resortes que permitieron al pueblo judío, dentro de las dramáticas vicisitudes de su atormentada historia, incluida la diáspora, mantener su cohesión e identidad sin diluirse en otros pueblos o dejarse absorber por ellos.

La religión inspiró a Israel un régimen de gobierno teocrático que revistió diferentes formas a lo largo de su historia. En tiempos de Jesús Palestina estaba bajo dominio de Roma y Judea tenía la condición de provincia imperial. El pragmatismo y el realismo político de Roma le llevó a dispensar a las ciudades y territorios provinciales —de acuerdo en cada caso con sus intereses políticos (economía de medios y eficacia en el gobierno)— un trato similar al otorgado en las ciudades itálicas, conservando las instituciones y formas de organización autóctonas que creyó útiles y dignas de respeto. Así, Judea, en cuanto provincia romana, estaba gobernada, según los tiempos, por un procurador o prefecto romano (*Praefectus Iudaeae*), pero los judíos, para sus asuntos internos, conser-

varon, junto con su Ley, una institución de gobierno de tipo teocrático: el Sinedrio o Sanedrín. Se trataba de un órgano colegiado integrado por setenta miembros y presidido por el Sumo Sacerdote. El Sanedrín que, entre otras, tenía funciones judiciales, aunque carecía de la *potestas gladii* (poder para ordenar la ejecución de una persona)¹, era una especie de Senado aristocrático integrado, por partes iguales, por tres grupos o clases diferentes. Estos eran:

- 1º. *Los ancianos* o jefes de familia de cada clan o tribu;
- 2º. *La clase sacerdotal (saduceos)*, entre la que generalmente se elegía al Sumo Sacerdote. Era ésta una casta instruida, rica, cosmopolita e influida por la cultura helénica. Se sentían vinculados exclusivamente por la Ley escrita (*Pentateuco*) pero no por la Toráh oral (comentarios y tradiciones que aceptaban los fariseos). Para ellos las claves de la vida religiosa de Israel radicaban en la Ley escrita y en el Templo, en donde se ofrecían sacrificios en expiación de los pecados del pueblo. Negaban la vida ultraterrena y creían que la salvación se realizaría dentro de la historia mediante la construcción de un Estado nacional judío, tal como aconteció en tiempos del rey David. Políticamente los saduceos —a diferencia de los fariseos— eran conservadores y defensores del *status quo* existente, y fieles al poder político de Roma. Por esta razón su influencia y fuerza política se consolidó en la época de los gobernadores romanos, de quienes en tiempos de Jesús dependía el nombramiento y la destitución del Sumo Sacerdote. Del grupo de los saduceos salieron regularmente los sumos sacerdotes durante los setenta últimos años del Estado judío. Ello se hizo a

¹ GUARDINI, R.: *La realidad humana del Señor. La aportación a una psicología de Jesús*. trad. de José M^a. Valverde, en «Obras de Romano Guardini», T. III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, p. 107; GNILKA, J. *Jesús de Nazaret*, (Mensaje e historia), trad. esp. de C. Ruiz-Garrido, 2ª ed., Ed. Herder, Barcelona, 1995, pp. 48, 62 y 358.

través de procedimientos en los que no faltó la compra del cargo, el nepotismo y otras corruptelas².

- 3º. *Los doctores de la Ley o escribas*. Estos impartían enseñanzas religiosas, especialmente los sábados en las sinagogas, y administraban justicia. Muchos de ellos pertenecían al grupo político-religioso de los *fariseos*, representantes del judaísmo más ortodoxo e integristas. Los fariseos eran celosos guardadores tanto de la Ley escrita como de la tradición (la Toráh oral) así como de la pureza de las costumbres judías. Eran nacionalistas, enemigos de Roma y de la cultura helénica. A pesar de ello no se sintieron vinculados al pueblo, en el que veían una plebe ignorante y despreciable³.

B. *La letra y el espíritu de la Ley*

La ley es el instrumento mediante el cual quien tiene *potestas* (poder socialmente reconocido) formula un precepto, una orden de validez.

El legislador para formular y hacer patente la idea que constituye el núcleo de su orden de validez se sirve de la palabra; preferentemente de la palabra escrita. De este modo en la ley cabe distinguir entre el espíritu de la ley (que hace referencia a lo que el legislador quiso, a la idea que inspiró y dio contenido a su orden de validez) y la letra de la ley (las palabras mediante las cuales el legislador formuló su precepto).

Una ley perfecta sería aquélla en la que sus palabras reflejasen con claridad, rigor y plenitud de sentido, el espíritu de la ley. Pero no hay leyes perfectas. De ordinario, las palabras de la ley, como en el mito platónico, no son sino meras sombras de la auténtica realidad que son las

² GUARDINI, R.: op. cit., p. 108; GNILKA, J.: op. cit., pp. 81 y ss. 332 y 340; LÉ-GASSE, S.: *El proceso de Jesús* (La historia), trad. esp. de M. Montes, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, pp. 47 y ss. 75 y ss.

³ GUARDINI, R.: op. cit., pp. 107 y ss.; GNILKA, J.: op. cit., pp. 75 a 79 y 82; LÉ-GASSE, S.: op. cit., pp. 47 y ss.

ideas; en nuestro caso, las palabras de la ley no son con frecuencia, sino un pálido reflejo del espíritu de la ley, que unas veces parecen decir más de lo que el legislador en realidad quiso decir, y otras acontece justamente lo contrario.

Consecuencia de ello es:

- 1º. El desajuste o tensión que a veces se produce entre la letra de la ley y su espíritu.
- 2º. La necesidad que tiene quien debe cumplir la ley de indagar y desvelar, «sacar a la luz» (*aletheia*), el verdadero espíritu de la ley que, en ocasiones, se encuentra oculto, velado, tras las palabras de la misma ley. Se trata del proceso hermenéutico de comprensión e interpretación de la ley; proceso dialéctico que va de la palabra de la ley a su espíritu, para conocerlo y comprenderlo en su plenitud, y desde el espíritu de la ley a la palabra de la misma para vivificarla y fijar su significación y justo alcance, en función de cada situación concreta.

Esta disquisición acerca de la ley y del espíritu de la misma parece necesaria para aproximarnos a la comprensión de la misión de Jesús, así como al juego que tanto la Ley judía, como la Ley romana desempeñaron en su procesamiento, condena y posterior ejecución.

Jesús no vino a derogar la Ley, sino a darle su más pleno cumplimiento. Ello le llevó, en primer lugar, a buscar, más allá de la literalidad de las palabras de la Ley, el verdadero espíritu de la misma, apartándose así de la interpretación literal, minuciosa y rígida, y en el fondo hipócrita, llevada a cabo por los doctores de la Ley y la secta integrista de los fariseos.

C. *La renovación hermenéutica y paidética del magisterio de Jesús*

a) El magisterio de Jesús se despliega en un plano puramente espiritual y pacífico, sin ninguna connotación

política. La misión de Jesús no era derogar la Ley sino darle su más exacto cumplimiento. Para ello Jesús, en sus explicaciones, partiendo de la palabra de la Ley, indaga su espíritu y lo desvela, lo saca a la luz, mostrando la riqueza de su contenido, el sentido exacto de lo que Dios quiere y espera del hombre.

Su exégesis y comentario de las Escrituras sorprende a unos, escandaliza a otros y conmueve, despierta y aviva la fe de las gentes sencillas.

Puntos claves de la enseñanza de Jesús fueron, entre otros:

- 1º) La idea de que el acto moral del cumplimiento de la Ley no podía quedar reducido a la mera adecuación del comportamiento externo a la letra de la Ley (*legalidad*), sino en la conformidad de la intención que mueve el obrar con el espíritu de la Ley (*moralidad*)⁴. Cuando no hay correspondencia entre el comportamiento externo y la intención con la que se actúa, se obra hipócritamente.
- 2º) La verdadera distinción entre el cumplimiento y la violación de la Ley no radica tanto en la adecuación o no adecuación del comportamiento externo a la letra de la Ley como en el cumplimiento o incumplimiento de su espíritu. En este sentido, Jesús tiene plena conciencia de que cumple perfectamente la Ley (y no la viola) cuando cura a un enfermo en sábado, o cuando a visita a un pecador (Zaqueo, por ejemplo) en su casa.
- 3º) Jesús distinguió también entre el orden político (lo debido al César) y el orden religioso (lo debido a Dios) abriendo así una brecha, que con el tiempo no haría más que agrandarse, en la concepción teocrática del Estado propia de Israel y de todos los pueblos antiguos.

⁴ Sobre este punto véanse las reflexiones que desde el plano de la Filosofía (no de la Teología) hace Jasper. JASPER, K.: *Los grandes filósofos*, Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Trad. esp. de P. Simón, Ed. Tecnos, Madrid, 1993, pp. 203 y ss.

Con ello aclaró también el sentido de la misión del Mesías. Esta era puramente espiritual y no político-terrenal como esperaba el pueblo judío, en especial los saduceos.

b) El magisterio de Jesús se distinguió del de los sacerdotes, escribas y fariseos tanto por su contenido como por su forma. En este sentido cabe destacar en el magisterio de Jesús, entre otras muchas peculiaridades, las siguientes notas:

- 1ª) La firmeza, el *rigor hermenéutico* y la profundidad en la *comprensión y exégesis de la Ley*, penetrando hasta el fondo del espíritu de la misma y, desde ahí, comunicando a las palabras de la Ley —letra muerta en muchos exégetas oficiales— una frescura y lozanía, y un renovado sentido espiritual, hasta entonces desconocido.
- 2ª) La sencillez y brillantez de su *retórica*, sirviéndose preferentemente del género didáctico de la parábola, la cual, utilizando el pensamiento analógico, tenía la virtualidad de hacer fáciles y asequibles a todos las ideas más complejas y difíciles. Frente a la palabra fría, monótona y engolada de los escribas —gente por lo demás muy instruida y erudita— la sencillez, la claridad, la vitalidad y convicción, con que hablaba Jesús hacía que sus palabras llegasen al corazón de las gentes sencillas, admirándolas y persuadiéndolas plenamente. Así escribe el evangelista: «Al terminar Jesús estas palabras estaba la gente asombrada de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, no como sus letrados» (Mateo, 7, 28 y 29).
- 3ª) La *agudeza y habilidad dialéctica* con que Jesús respondía a las cuestiones que le eran propuestas. Así, cuando la pregunta es formulada de «buena fe» la respuesta de Jesús es clara y luminosa. Por el contrario, cuando el tema está planteado de «mala fe», Jesús sortea con habilidad e ingenio, no exento en algún punto de ironía, la trampa tendida, desve-

lando la inconsistencia y el carácter sofisticado del dilema o la pregunta planteada. En estos casos sus respuestas son, según las circunstancias, tajantes y duras, unas veces; ambiguas y evasivas, otras. En algún momento la respuesta es el silencio.

c) A efectos de nuestra reflexión, el resultado del magisterio de Jesús fue doble:

- De un lado, Jesús fue ganando la admiración y adhesión del pueblo sencillo.
- De otro lado, la predicación de Jesús fue progresivamente «deslegitimando» a las clases dirigentes de Israel y provocando su enfrentamiento con los diferentes grupos o partidos (fariseos y saduceos especialmente) que, al hilo de la interpretación de la Ley mosaica, se habían ido formando en Israel⁵. Los escribas y fariseos iban perdiendo autoridad («Haced lo que os dicen; pero no hagáis lo que hacen»). La casta sacerdotal (la familia de Anás) que acumulaba toda suerte de privilegios religiosos y políticos, además de poder económico, vio amenazada su posición hegemónica y temió la posibilidad de algún movimiento sedicioso que arruinase al país y la desplazase del poder. De este modo, Jesús, que en principio, para ellos, no había pasado de ser un personaje excéntrico, incómodo, molesto, se fue transformando —según siempre el punto de vista de los dirigentes judíos— en una persona peligrosa que concitó en éstos un vivo sentimiento de odio y rencor así como la resolución de acabar con él⁶.

La clase dirigente de Israel decidió dar muerte a Jesús, utilizando la Ley como fundamento y como cobertura de su acción. Mediante un empleo fraudulento de la Ley, sometiendo y sacrificando su espíritu al tenor de su letra, hi-

⁵ Vid. GNILKA, J.: op. cit., pp. 68, 76 y ss., 218 y 330.

⁶ Ibid. pp. 239, 327 a 332 y 340.

cieron de la Ley —que debió ser siempre instrumento al servicio de la justicia— un medio de venganza.

2. *La letra contra el espíritu de la Ley:
procesamiento, condena y ejecución de Jesús*

La decisión de dar muerte a Jesús se llevó a cabo con la cautela de que, en todo momento, las actuaciones se ajustasen a las formalidades prescritas por la Ley. Así se le detuvo por orden del Sanedrín, se le procesó y, por último, se le condenó a muerte.

En rigor no hubo un sólo proceso sino dos procesos conexos: un proceso religioso ante el Sanedrín y un proceso criminal ante el gobernador romano. Con todo debe advertirse que desde el punto de vista histórico y dado el estado actual de la documentación, los procesos de Jesús constituyen una cuestión que permanece abierta y de la que se desconocen aún muchos aspectos⁷.

A. *El proceso judío*

La detención y procesamiento de Jesús se llevó a cabo por iniciativa de los saduceos. La orden de arresto partió del Sumo Sacerdote⁸.

Tras su apresamiento por la guardia del Templo y los servidores de algunos miembros del Sanedrín Jesús fue conducido a casa de Anás, el personaje político judío más importante de la época. Allí Jesús fue interrogado por Anás y, al parecer, se llevó a cabo, desde el punto de vista procesal, una instrucción previa. Légasse cree que dicho interrogatorio preliminar no correspondía a ningún tipo de procedimiento judicial judío⁹. Gnilka entiende que esas diligencias previas constituían una tarea que, cara a la in-

⁷ LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 47 y ss.

⁸ GNILKA, J. op. cit., pp. 339 y 340; LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 36 y ss. 47, 49, 50, 64 y 68.

⁹ Op. cit., pp. 76 y 80, nota 35.

coación de un proceso ante el prefecto romano, éste había delegado en la autoridad judicial judía¹⁰.

Posteriormente Jesús fue conducido a casa de Caifás, yerno de Anás, y Sumo Sacerdote en aquel momento. Cabe pensar que en casa de Caifás no estaría reunido el Sanedrín en pleno sino sólo los miembros más influyentes e interesados al mismo tiempo en la muerte de Jesús.

Desde el punto de vista histórico no está claro cuándo y cómo actuó el Sanedrín. Los relatos evangélicos tampoco son coincidentes al respecto. Se ha llegado a dudar incluso de que el Sanedrín llegase, formalmente, a procesar y juzgar a Jesús¹¹.

De los textos evangélicos se deducen tres posibilidades en relación con la actuación del Sanedrín:

- 1ª. El enjuiciamiento y la condena de Jesús tuvo lugar durante la noche en casa de Caifás (Juan, 18, 19 y ss.).
- 2ª. La sesión del Sanedrín en la que se juzgó y condenó a Jesús se celebró, según la Ley judía, al amanecer (Lucas, 23, 66 y ss.).
- 3ª. Más verosímil parece —de acuerdo con los relatos de Mateo y Marcos— que el Sanedrín celebrase dos sesiones: una nocturna e informal, en casa de Caifás, a la que asistirían sólo aquellos miembros del Sanedrín que, conjurados para dar muerte a Jesús, habían sido previamente advertidos de los acontecimientos y convocados al efecto; otra sesión, diurna y formal, en su sede oficial, a la que habría sido convocado el Sanedrín en pleno. (Mateo, 26, (57 y ss.) y 27,1; Marcos, 14, (53 y ss.) y 15,1).

Por la naturaleza y dinámica misma de las cosas la tercera posibilidad (la doble sesión del Sanedrín) es la que resulta más probable.

¹⁰ Op. cit., pp. 339 y ss., 356 y ss.

¹¹ Vid. LÉGASSE, S.: pp. 77 y ss.

a) *La reunión nocturna e informal del Sanedrín* parece lógica y necesaria. Detenido Jesús durante la noche y conducido ante el Sumo Sacerdote no cabe pensar que, por motivos estrictamente formales (según la Ley judía la noche era tiempo inhábil para celebrar causas judiciales), los miembros del Sanedrín permanecieran inactivos y aplazasen hasta la mañana siguiente la realización de todo tipo de diligencias. Es razonable suponer que, con el fin de ganar tiempo, interrogasen a Jesús y avanzasen la instrucción del proceso concretando los términos de la acusación, disponiendo las pruebas y los testigos y perfilando la sentencia condenatoria¹² ya que, como veremos, la sesión diurna del Sanedrín debió ser muy breve y en ella no hubiese dado tiempo para llevar a cabo las referidas actuaciones.

Según se desprende de los relatos de Mateo (26, 57 y ss.) y Marcos (14, 53 y ss.) en la sesión nocturna que tuvo lugar en casa de Caifás se fijó la acusación, se prepararon y verificaron pruebas y se determinó la sentencia.

La *acusación* presentada contra Jesús tuvo carácter religioso. Se le acusaba de no guardar la Ley, de haber profestado palabras contra el Templo (materia ésta tan sensible a la mentalidad saducea) y de blasfemia, por haberse arrogado la condición de Mesías¹³.

Por lo que a la *fase probatoria* se refiere el proceso debió discurrir por cauces penosos porque los testimonios, por lo demás falsos, no casaban entre sí y resultaba imposible constituir la prueba que exigía, al menos, dos testimonios coincidentes¹⁴. Caifás, viendo que el tiempo pasaba y el asunto se le iba de las manos trató de imprimir celeridad a las actuaciones judiciales y centrar la cuestión. En este sentido, intentando llegar al fondo del asunto, le preguntó abiertamente a Jesús si realmente Él era «El Hijo de Dios» (Lucas, 23, 70). La clara y lacónica respuesta de

¹² GNILKA, J.: op. cit., pp. 363 y ss.

¹³ Ibid. pp. 362, 373 y ss. y 386.

¹⁴ En el Evangelio se recuerda: «En vuestra Ley está escrito que el testimonio coincidente de dos hombres es válido» (Juan, 8, 17).

Jesús declarando que, efectivamente, Él era el Hijo de Dios sirvió de prueba para que el Sanedrín, a instancia de Caifás, decidiese la condena a muerte de Jesús por blasfemo (Mateo, 26, 63 y ss; Lucas, 22, 70 y ss.; Juan, 19, 7)¹⁵.

Desde el punto de vista legal la condena a muerte de Jesús debió ser acordada y fundamentada con base en la Ley mosaica (*Deuteronomio*) que castigaba la «seducción de idolatría» o desviacionismo religioso (tipo en el cual debieron subsumirse la conducta y las enseñanzas de Jesús) con la pena de lapidación: «Le apedrearás hasta que muera porque trató de apartarte de Yahvéh tu Dios», prescribía el *Deuteronomio* (13, 12).

b) La reunión diurna y formal del Sanedrín en pleno era necesaria para que el tribunal tuviese conocimiento de lo actuado durante la noche, validarlo y confirmar la sentencia, ya que según las leyes procesales judías las causas judiciales debían tener lugar durante el día (la noche era tiempo inhábil). Dada la celeridad con que se sucedieron los acontecimientos dicha sesión del Sanedrín debió ser un puro trámite, para salvar las formas, ya que habiéndose reunido «al amanecer» (Mateo, 27, 1; Marcos, 15, 1) a primera hora de la mañana —(«de madrugada» dice Juan (18, 28), que no menciona la sesión matutina del Sanedrín)— Jesús fue conducido por los dirigentes judíos ante el gobernador romano Poncio Pilato.

c) ¿Por qué las autoridades judías entregaron a Jesús al gobernador romano?

La decisión del Sanedrín fue la de dar muerte a Jesús. Esa decisión debió ir seguida de la deliberación acerca del procedimiento más adecuado para acabar con Jesús. Privado el Sanedrín de la *potestas gladii* (facultad para dictar y ejecutar sentencias de muerte) éste tenía ante sí dos medios para llevar a cabo su designio: la vía de mero hecho y la vía de Derecho.

¹⁵ Vid. LAURENTIN, R.: *Vida auténtica de Jesucristo*, vol. I, Relato. trad. esp. de M. Montes, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 454, 455 y 459.

La vía de hecho —sin duda la más rápida— hubiese consistido en provocar el linchamiento popular de Jesús. Jesús habría muerto así lapidado, de acuerdo con la costumbre y la Ley judía, tal como aconteció después con Esteban (Hechos, 7, 54 y ss.) y otros¹⁶. Pero esta vía debió ser desechada, dado el sentido pragmático de los saduceos, por su excesivo coste político: la lapidación de Jesús —que contaba ya con numerosos seguidores— en Jerusalén y en vísperas de la Pascua, hubiese podido provocar disturbios y alteraciones del orden público de intensidad imprevisible y que habría obligado a intervenir a la autoridad romana siendo posible una represión.

La otra solución, menos comprometida políticamente, era la *brindada por la Ley romana (vía de Derecho)*: incoar ante el prefecto romano el correspondiente proceso criminal para que fuese la autoridad romana, de acuerdo con su ley, la que ejecutase a Jesús ya que, como explica Légasse¹⁷, era políticamente inconcebible que el gobernador romano se aviniese a ser el mero ejecutor de una sentencia dictada por un tribunal judío y por una causa que desde el punto de vista del Derecho romano era irrelevante. La solución elegida fue la de abrir un proceso ante el gobernador romano acusando a Jesús de un delito que, conforme a la ley romana, llevase aparejada la pena de muerte¹⁸. De este modo el Derecho romano, usado fraudulentamente, serviría de cobertura legal para hacer efectivo el castigo decidido conforme a la Ley judía.

B. *El proceso romano*

a) La apertura del proceso tuvo lugar, según la costumbre romana, por la mañana temprano¹⁹. Actuaron de

¹⁶ Vid. LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 89 y 92.

¹⁷ Ibid. p. 94.

¹⁸ Explica Légasse: «si los judíos, renunciando a hacer asesinar a un indeseable, recurrían a los romanos para deshacerse de él, éstos no podrían obrar más que bajo su propia responsabilidad e instruir un proceso romano». Ibid. p. 94.

¹⁹ Ibid. p. 120.

acusadores los sacerdotes y el motivo de la acusación contra Jesús, lógicamente, no fue religioso sino político. Los sacerdotes formularon ante Pilato la siguiente acusación: «Nosotros lo hemos encontrado alborotando a nuestra nación, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey» (Lucas, 23, 2)²⁰.

De acuerdo con las leyes romanas las conductas denunciadas podían ser constitutivas de *perduellio* (delito de alta traición) o de *crimen maiestatis* (delito de lesa majestad), tipos penales de perfiles mal definidos desde el punto de vista de la legalidad²¹. Debe tenerse en cuenta que la utilización del título de rey en aquel contexto político-social tenía connotaciones revolucionarias. De un lado, auto-proclamarse rey podía interpretarse como acto de rebeldía frente al poder de Roma; de otro lado, no debe olvidarse que en aquéllos tiempos algunos sediciosos que habían llevado a cabo acciones antirromanas rayanas en el bandidaje se habían hecho llamar «reyes»²².

Iniciado el proceso (según el modelo de la *cognitio extra ordinem* o juicios provinciales) tras el primer interrogatorio a Jesús Pilato se percató enseguida de la falsedad de la acusación y de la inocencia de Jesús, y así se lo hizo saber a sus acusadores (Lucas, 23, 4; Juan, 18, 38). Pero ante la

²⁰ Ibid. pp. 96 97, 105 y 120; LAURENTIN, R. op. cit., pp. 459, 461 y ss. Hegel, desde un punto de vista puramente lógico, resume y explica así el problema: «El Sanedrín judío sabía muy bien que no podía conseguir de Pilato ningún juicio condenatorio contra Jesús con la acusación de que se había declarado hijo de la divinidad, lo que según la mentalidad judía era una blasfemia contra Dios, siendo considerado por el Sanedrín como crimen digno de su castigo con la muerte; por eso acusaron a Jesús de corromper al pueblo, de inducirle a que fuese indiferente para con la constitución, de lo que finalmente se originaría la negativa a pagar el tributo al César, acusándole igualmente de hacerse pasar por rey». HE-GEL, G. W. F.: *Historia de Jesús*, introducción y trad. esp. de S. González Noriega, Taurus Ed., Madrid, 1987, pp. 89 y 90.

²¹ BURDESE, A.: *Manuale di Diritto Pubbico Romano*, 2ª ed. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, p. 258; SANTA LUCÍA, B.: *Derecho Penal Romano*, trad. esp. de J. Aparicio y C. Velasco, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1990, pp. 101 y 118.

²² GNILKA, J.: op. cit., p. 374; ROSEN, K.: *Roma y los judíos en el proceso de Jesús*, en el vol. «Los grandes procesos» (Derecho y poder en la Historia), A. Demandt, Ed., trad. esp. de E. Gavilán, Ed. Crítica, Barcelona, 1993, pp. 42, 43, 44, 53 y 56.

obstinada presión de las autoridades judías y del pueblo, incitados por ellas, Pilato, en vez de sobreeser la causa y liberar a Jesús, que hubiese sido la solución justa, con el fin de evitar un enfrentamiento directo con los judíos buscó otras salidas alternativas de diferente naturaleza y significación. Éstas fueron las siguientes:

- 1^a) Con el fin de quitarse el problema de encima recurrió en primer lugar a una *medida de carácter técnico procesal*: habiendo tenido noticia de que Jesús era galileo (Lucas, 23, 6 y 7), con el pretexto de evitar un posible *conflicto de competencias*, Pilato remitió a Jesús a Herodes para que éste lo juzgase. Desde el punto de vista jurídico no existía conflicto de competencias porque aunque Jesús, en cuanto galileo, perteneciese a la jurisdicción de Herodes, Pilato tenía plena autoridad para juzgarlo y decidir, si se considera que los delitos imputados se habían cometido en Judea (*forum delicti*)²³.
- 2^a) No habiendo dado resultado la remisión de Jesús a Herodes (éste no juzgó a Jesús sino que lo devolvió a Pilato) el prefecto romano intentó resolver el problema recurriendo a un *expediente político legal*: someter a plebiscito la liberación de Jesús. Con esta medida buscaba dos cosas: de un lado, contar con el respaldo popular para poner en libertad a Jesús; de otro lado, neutralizar las intrigas y maniobras de los dirigentes judíos. Así, de acuerdo con la costumbre judía, Pilato sometió a la decisión del pueblo la liberación de Jesús, pero el pueblo, incitado por sus autoridades, pidió *per acclamationem* la liberación de Barrabás y la condena de Jesús²⁴.
- 3^a) Dentro de las vías ensayadas por Pilato para liberar a Jesús aparece también, según ciertas interpretaciones, *el episodio de la flagelación*.

²³ LÉGASSE, S.: op. cit., p. 107, nota 67.

²⁴ Véanse las consideraciones de: GNILKA, J.: op. cit., pp. 368 y ss.; LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 108 y ss.; ROSEN, K.: op. cit., pp. 47 y ss.;

En el Derecho penal romano la flagelación conocía diferentes modalidades (*fustes, flagella, verbera*) diferenciadas entre sí por su creciente grado de severidad. La flagelación podía aplicarse con finalidades diversas: mera advertencia, tortura destinada a obtener una confesión, parte integrante de la pena de crucifixión...²⁵

No se sabe con certeza qué tipo de castigo se aplicó a Jesús ni con qué finalidad. A este respecto caben dos interpretaciones:

Según la primera interpretación la flagelación fue simplemente el comienzo de la ejecución de la pena de crucifixión. Esta es la tesis mantenida, entre otros, por Légasse²⁶ y ello es lo que parece deducirse del relato de Marcos. Habiendo pedido el pueblo la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús, Pilato, cuenta el evangelista, «queriendo satisfacer a la gente, les puso en libertad a Barrabás y les entregó a Jesús, para que le azotaran y le crucificaran» (Marcos, 15, 15).

Una segunda interpretación del significado de la flagelación es la que ve en ella el último recurso utilizado por Pilato para liberar a Jesús. Se trató de un *recurso efectista, político*, que tenía la finalidad de provocar en el pueblo un sentimiento de compasión hacia Jesús y mediante él, inducirlo a consentir en su puesta en libertad²⁷. Base para esta interpretación encontramos en los textos evangélicos. Lucas, por dos veces, pone en boca de Pilato la idea de liberar a Jesús «después de haberlo castigado» (Lucas, 23, 16 y 22). En Juan leemos que Pilato, después de mandar azotar a Jesús, lo presentó ante el pueblo «llevando la corona de espinas y el manto púrpura». Pilato les dijo: «¡Aquí tenéis al hombre!» (Juan, 19, 1 a 5).

Según esta segunda interpretación lo que impulsó a Pilato a dar por perdida la batalla en favor de Jesús y entregarlo para que lo ejecutasen no fue tanto el resultado del

²⁵ LÉGASSE, S.: op. cit., p. 122; GNILKA, J.: op. cit., p. 376.

²⁶ Ibid. p. 122.

²⁷ Vid. SUÁREZ, F.: *La Pasión de nuestro Señor Jesucristo*, 4ª ed. Ed. Rialp. Madrid, 1997, pp. 120 y ss.

veredicto popular y la insistencia de los judíos en que lo crucificase —a pesar de ello Juan insiste en que Pilato «buscaba la manera de dejarlo en libertad» (Juan, 19, 12)— como el temor de ser acusado ante el César de favorecer a un enemigo de Roma: «Si lo dejas en libertad —amenazaron los judíos—, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César» (Juan, 19,12). En esta línea de pensamiento se sitúa la interpretación que hace Hegel de este suceso. Hegel, partiendo del supuesto de que Pilato «cada vez tenía una posición más favorable a Jesús y estaba inclinado a dejarle en libertad», escribe: «Cuando Pilato vio que el ruido y el alboroto se hacían cada vez mayores y que quizá tendría que temer una sublevación, a la que los judíos podrían dar una apariencia de celo por la gloria del César —cosa que sería muy peligrosa para él—, y se dio cuenta de que la obstinación de los judíos era invencible, hizo que le trajeran un recipiente con agua clara, se lavó las manos delante del pueblo y dijo: “¡Soy inocente de la sangre de este justo! ¡vosotros tendréis que responder por ella!”»²⁸.

b) En relación con el procesamiento y condena de Jesús resulta inevitable, desde el punto de vista jurídico, la pregunta por la *causa mortis*; esto es, por los motivos de hecho y de Derecho que sirvieron para justificar su condena.

En la fundamentación de toda sentencia judicial hay que distinguir los motivos de hecho y los de Derecho. Por lo que a los *motivos de hecho* se refiere el problema consiste aquí en dilucidar qué comportamientos o palabras de Jesús pudieron servir de base para justificar su condena. K. Rosen cree que la causa de la condena de Jesús fue el haber incurrido en el delito de *contumacia* al guardar silencio y no contestar a ciertas preguntas de Pilato (vid. Mateo, 27, 12 a 14; Juan, 19, 9 y 11). Explica Rosen que «en el caso de los provinciales que no tenían derecho de ciudadanía romana y por tanto derecho de apelación, el

²⁸ Op. cit., pp. 92 y 93.

gobernador podía imponer la pena de muerte por contumacia»²⁹. Otros autores entienden —y ello parece lo más probable— que, desde el punto de vista jurídico formal, lo que sirvió de fundamento para la condenación de Jesús fue su declaración de que él era «el rey de los judíos». Ello es por lo demás la circunstancia que se hizo constar en la tablilla que, según costumbre, se colocó en la cabecera de la cruz para la identificación del condenado y conocimiento público del motivo de su condena³⁰.

Debe advertirse que la autoproclamación de rey de los judíos —fuera por supuesto del contexto en que Jesús la hizo— poseía, como ya se ha indicado, una clara significación político-delictiva contemplada por las leyes penales romanas. Ello nos lleva a plantearnos el tema de los *motivos de Derecho* de la condena de Jesús. Se trata de la pregunta por las normas jurídicas que, al tipificar como delictiva la declaración de Jesús, sirvieron de fundamento para su condena. El problema que aquí se plantea es que al no estar bien definidos los contornos de los diferentes tipos penales el arrogarse la condición de rey de los judíos era una conducta que podía implicar la comisión de diferentes delitos. Dicha declaración podía ser constitutiva de *perduellio* (delito de alta traición) y de *crimen maiestatis* (delito de lesa majestad) establecido por la *Lex Julia de maiestate*. Ambos delitos, al no tratarse de un ciudadano romano, podían castigarse con la pena de crucifixión³¹. Debe tenerse en cuenta además que en relación con los *peregrini* (no ciudadanos romanos) —y Jesús a estos efectos era un peregrino— cabía también la posibilidad en los juicios provinciales (*cognitio extra ordinem*) de que el gobernador estableciese las propias leyes para el caso³². En virtud de esta pluralidad de posibilidades no se sabe a

²⁹ ROSEN, K.: op. cit., p. 53, vid. pp. 53 y 54.

³⁰ LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 94, 105, 106, 124, 145 y ss.

³¹ Vid. Ibid. pp. 103 y 105; GNILKA, J. op. cit., pp. 374 y 375; BURDESE, A.: op. cit., 258; SANTALUCIA, B.: op. cit., pp. 101, 116 y 118.

³² LÉGASSE, S. op. cit., p. 102; BURDESE, A.: op. cit., 255 a 257; SANTALUCIA, B.: op. cit., pp. 107 y ss.; KUNKEL, W. *Historia del Derecho Romano*, trad. esp. de J. Miguel, Ed. Ariel, Barcelona, 1989, pp. 81 y 82.

ciencia cierta que fórmula legal utilizó Pilato para condenar a Jesús³³.

C. Consideraciones metodológicas

Desde los supuestos de la técnica y la metodología jurídicas ¿qué juicio merece la sentencia de Pilato?

Ante todo la decisión de Pilato aparece como contraria al ideal de la administración provincial romana elogiada por Cicerón y que trató de realizar Augusto. Dicho ideal consistía en hacer justicia (reconocer y garantizar su derecho) a todo súbdito de Roma, y de modo especial al súbdito socialmente poco importante³⁴.

En cualquier caso la sentencia de Pilato fue material y formalmente injusta. *Materialmente injusta* —y Pilato fue plenamente consciente de ello— porque condenaba a un inocente. *Formalmente injusta* por un empleo incorrecto de la técnica jurídica. Dicho empleo incorrecto puede implicar siempre, de modo actual o potencial, una injusticia, y ello fue lo que ocurrió en el proceso de Jesús.

Desde el punto de vista metodológico, y en virtud de su incorrección técnica, la decisión de Pilato supuso para la jurisprudencia romana el retroceso desde la que Roscoe Pound ha llamado *etapa de equidad* (en donde se flexibilizan las formas y las reglas fijas, en favor de la justicia y la razón) hasta la *etapa primitiva del Derecho estricto*, caracterizada por la rigidez de las formas y el apego a la letra de la ley³⁵. Respecto de este hecho escribe Ihering que «el apego a la palabra es uno de esos fenómenos que en el Derecho, como en otras ramas (disciplinas), caracteriza la falta de madurez y de desarrollo intelectual»³⁶.

³³ GNILKA, J.: op. cit., pp. 374 y 375.

³⁴ ROSEN, K.: op. cit., p. 52.

³⁵ POUND, R.: *El espíritu del «Common Law»*, trad. esp. de J. Puig Brutau, Bosch, Casa ed., Barcelona, 1954, pp. 144 y ss.

³⁶ IHERING, R. VON: *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, trad. esp. de E. Príncipe y Satorres, tomo III, parágrafo 49, reedición de Ed. Comares, Granada, 1998, p. 619.

El empleo deliberadamente incorrecto de la técnica jurídica por parte de Pilato tuvo lugar tanto en el enjuiciamiento de los hechos, objeto de la sentencia, como en la interpretación de las normas que sirvieron para fundamentarla.

En relación con los *hechos enjuiciados* es cierto que Jesús, a requerimiento del gobernador romano, declaró que Él era rey de los judíos, pero Pilato, tras el diálogo con Jesús, sabía perfectamente que dichas palabras carecían de toda significación política (su reino no era de este mundo) y en nada afectaban a la majestad de Roma ni al respeto y obediencia debidos al emperador. Sin embargo Pilato, al dictar sentencia, para dar cobertura legal a su decisión, se atuvo no al sentido concreto de las palabras de Jesús sino al frío tenor literal de las mismas. Prueba de ello es que en la tablilla en la que se constar la *causa mortis* Pilato mandó escribir: «Este es Jesús, el rey de los judíos» (Mateo, 27, 37).

Acogerse a la literalidad de las palabras es, como nos dice Ihering, uno de los signos que caracterizan «la falta de madurez y de desarrollo intelectual» en el Derecho. El proceder de Pilato, ateniéndose a la letra de la palabra y no a su espíritu, constituía un error técnico en la aplicación del Derecho que degradaba la jurisprudencia romana, la cual, desde tiempo atrás, había ya alcanzado un alto grado de madurez y de perfección técnica oponiendo a la interpretación literal o gramatical la interpretación lógica. Explica Ihering que mientras la *interpretación gramatical* —que es la propia del Derecho antiguo³⁷— se atiene sólo a las palabras, a la «letra muerta», procurando «únicamente traducir las palabras como tales, según la significación que les da el uso de la lengua o la gramática, aunque el sentido responda o no a la verdadera intención del que habla»³⁸, la *interpretación lógica* —añade Ihering— «vuela por encima de las palabras y se transporta al alma del que habla, buscando por decirlo así el pensamiento de éste en

³⁷ Ibid. p. 624.

³⁸ Ibid. p. 623, vid. p. 622.

su verdadero hogar»³⁹. La interpretación lógica, aclara Ihering, «pone las palabras en relación con su autor», y con la situación (personas, tiempo, lugar) en que han sido pronunciadas⁴⁰, «sólo la interpretación lógica —apostilla Ihering— responde a la naturaleza de la comunicación intelectual»⁴¹.

Respecto de la *interpretación de la ley* Pilato —con el fin de dar apoyo legal a su decisión prevaricadora— incurrió en el mismo defecto técnico, sacrificando a la letra de la ley (interpretación gramatical) el espíritu de la misma que debía haber sido desvelado mediante la interpretación lógica. La interpretación y aplicación de la ley por Pilato en el proceso de Jesús constituyó en este sentido, desde el punto de vista procedimental, un baldón para la administración provincial romana tan preocupada por los problemas del Derecho y la justicia, ya que supuso hacer retroceder la jurisprudencia a la fase germinal propia de los pueblos y de los Derechos antiguos⁴². Ello es tanto más grave cuanto que, si hemos de creer a Ihering, existen pruebas suficientes de que «la antigua jurisprudencia (romana) no era esclava ciega del texto de la ley, sino que (interpretaba las leyes) teniendo en cuenta sus resultados, y atendiendo a las exigencias de la razón y a las necesidades de la vida práctica»⁴³.

De estas consideraciones se induce que la técnica jurídica no es algo totalmente neutro; que en el Derecho, como ya se ha indicado, cualquier defecto o error técnico puede implicar, de forma actual o potencial, una injusticia. En el proceso de Jesús el error técnico, deliberadamente buscado y querido por Pilato, consistió, como ya se ha dicho, en sacrificar el espíritu de las palabras y de las ley a su letra, con el fin de dotar de apariencia de legalidad a una deci-

³⁹ Ibid. p. 623.

⁴⁰ Ibid. p. 623.

⁴¹ Ibid. p. 623.

⁴² Vid. *ibid.* p. 624.

⁴³ Ibid. p. 633, *vid. pp.* 629 y ss.

sión política materialmente injusta y, en el fondo, formalmente ilegal.

III. PERSPECTIVA FILOSÓFICA: VALORES, POLÍTICA Y DERECHO

1. *Objetivismo frente a relativismo*

Desde el punto de vista filosófico el proceso de Jesús representa, entre otras cosas, el conflicto entre dos concepciones diferentes del mundo y de la vida; la pugna entre objetivismo y relativismo filosóficos. En este sentido escribe Kelsen que el proceso de Jesús constituye «un símbolo trágico del antagonismo entre absolutismo [objetivismo] y relativismo»⁴⁴.

El *objetivismo filosófico* es aquella doctrina que entiende que existe algo (objeto) independiente del sujeto que constituye el fundamento y la medida del conocimiento (verdad) y de la moralidad (bien). El objetivismo axiológico supone así que los valores fundamentales están vinculados y dependen de la estructura esencial del ente, poseyendo validez absoluta. La verdad y el bien existen en sí (*per se*) y su validez es independiente de su conocimiento por parte de la razón humana. La misión de ésta no es tanto crear y construir la verdad y el bien como descubrirlos, desvelarlos (*aletheia*), estudiarlos y enunciarlos. Las proposiciones que afirman, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte o que el área de un rectángulo es igual al producto de la base por la altura no son invención o creación de la razón humana sino simplemente la enunciación de una verdad objetiva descubierta por dicha razón.

Frente al objetivismo el *subjetivismo filosófico* entiende que lo decisivo en el conocimiento no es la existencia de un objeto —que puede ser inaprehensible o simplemente no

⁴⁴ KELSEN, H.: *Absolutismo y relativismo en la Filosofía y en la Política*, en el vol. «¿Qué es Justicia?», ed. y trad. esp. de A. Calsamiglia, Ed. Ariel, Barcelona, 1982, p. 124.

existir— sino la estructura o constitución del sujeto. Este puede ser un individuo (subjetivismo individual), un grupo social (subjetivismo cultural e histórico) o simplemente el ser humano o humanidad (subjetivismo antropológico). Para todas estas especies de subjetivismo es válida la sentencia de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas».

El subjetivismo conduce al relativismo y al escepticismo que son dos caras de la misma moneda. El *relativismo* es la consecuencia inmediata de situar el criterio de veracidad (teórica o práctica) no en el objeto sino en el sujeto y sus circunstancias. Desde estos supuestos no pueden existir valores absolutos (válidos para todo tiempo y lugar) sino valores relativos. La verdad, el bien y la justicia variarán en el espacio y en el tiempo y de un sujeto a otro. Lo que para uno es verdadero, bueno y justo puede no serlo para otro. De ahí que el relativismo aparezca conectado al escepticismo sin que pueda determinarse a ciencia cierta cual fue la causa y cual el efecto.

El *escepticismo* es la doctrina filosófica que, ante la variedad de los pareceres humanos, duda de la posibilidad de un conocimiento verdadero o sostiene simplemente el carácter dudoso (falta de certeza) de todo conocimiento. Esta actitud epistemológica puede tener un carácter general o estar referida sólo a determinadas cuestiones o materias particulares (religión, ética, política, etc.). Desde los supuestos del escepticismo lo verdadero, lo bueno y lo justo serán en cada momento y por razones diversas (entre ellas la utilidad) lo que se determine como tales (relativismo).

2. *Dramatis personae*

Desde una perspectiva filosófica —no teológica— intervienen en el proceso de Jesús, como protagonistas, dos tipos de personas bien diferenciadas y contrapuestas.

a) De un lado encontramos a Jesús. Desde el punto de vista filosófico Jesús encarna por excelencia la categoría del *homo religiosus*, según la conocida tipología de Spranger⁴⁵. Indica Jaspers, en este sentido, que Jesús es el hombre religioso puro, constituyendo «una vida penetrada por la divinidad. En todo momento próximo a Dios, no sabe sino de Dios y su voluntad»⁴⁶. De ahí la radicalidad (absolutismo diría Kelsen) de la actitud de Jesús. Jesús «bajo el peso de la idea de Dios —escribe Jaspers— llega consecuentemente a una perfecta radicalidad (...). Frente al imperativo de seguir a Dios al reino de Dios, todas las demás tareas humanas no cuentan»⁴⁷.

Desde esa radicalidad Jesús personifica el *objetivismo absoluto*: la verdad, el bien, la justicia. Desde una perspectiva teológica los Evangelios nos ofrecen numerosos testimonios de ello. Uno de los últimos y más significativos lo encontramos en el diálogo de Jesús con Pilato, relatado por Juan. A la pregunta de Pilato de si era rey Jesús responde: «tu lo dices, yo soy rey. Yo para eso nací y para eso he venido al mundo: *para dar testimonio de la verdad*. Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Juan, 18, 37).

b) De otro lado, frente al objetivismo encarnado por Jesús y en conflicto con él, encontramos el *relativismo y el escepticismo pragmáticos* que representan unos hombres (Anás, Caifás y Pilato) pertenecientes, según la tipología de Spranger, a la categoría del *homo politicus* interesado fundamentalmente en el poder (en su adquisición, ejercicio, conservación e incremento)⁴⁸.

Veamos quienes eran estos hombres que de no ser por su implicación en el proceso y en la ejecución de Jesús nada hubieran significado para la historia de la humanidad.

⁴⁵ Vid. SPRANGER, E.: *Formas de vida* (Psicología y ética de la personalidad), trad. esp. de R. de la Serna, 7ª ed. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 286 y ss.

⁴⁶ Op. cit., p. 217.

⁴⁷ Ibid. p. 218, vid. pp. 212 y ss.; en especial las pp. 217 y ss.

⁴⁸ SPRANGER, E.: op. cit., pp. 258 y ss.

Ante todo debe tenerse en cuenta que Anás y Caifás eran saduceos. Pertenecían a una casta que se constituyó en auténtica oligarquía y que mediante la compra del cargo de Sumo Sacerdote y el nepotismo trató de perpetuarse en el poder. Tal fue el caso de la familia de Anás, suegro de Caifás, del que varios hijos llegaron a desempeñar la dignidad de Sumo Sacerdote⁴⁹. A los saduceos les interesaba más la política, el poder, que la religión. Los saduceos eran los custodios del orden nacional fundado en la Ley y el Templo. Para ellos la religión no era más que un instrumento para el ejercicio del poder⁵⁰. En este contexto hay que valorar la influencia política de Anás, jefe de una de las familias más rica y poderosa de la clase sacerdotal.

Caifás, yerno de Anás, parece que fue un hábil político que permaneció en el cargo de Sumo Sacerdote diecinueve años. Actuó siempre más que como un jefe religioso como un político pragmático. Él fue quien, so pretexto de salvaguardar el orden político y la paz social evitando una dura represalia de los romanos, manifestó mayor empeño en la condena de Jesús⁵¹. Juan escribe al respecto: «Caifás era el que había asegurado a los judíos: “conviene que muera un hombre por el pueblo”» (Juan, 18, 14)⁵².

Significación sociológica diferente a la de Anás y Caifás es la del romano Poncio Pilato, (*Praefectus Judaeae*). Pilato (miembro de la familia de los Pontii) era un militar perteneciente al orden ecuestre (estamento de los caballeros) designado —como sus antecesores— para gobernar con mano dura la levantisca provincia de Judea. En su condición de prefecto o gobernador gozaba de un amplísimo poder coercitivo para mantener el orden y la paz social⁵³. De él se sabe que debió su nombramiento no

⁴⁹ GNILKA, J.: op. cit., pp. 59, 60 y 81; LAURENTIN, R.: op. cit., p. 451; LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 75 y ss.

⁵⁰ GNILKA, J.: op. cit., p. 340; LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 66, 67 y 76.

⁵¹ GNILKA, J.: op. cit., p. 60.

⁵² HEGEL subraya: «Caifás les había inculcado (a los miembros del Sanedrín) la máxima de que era un deber el sacrificar a uno solo por el bien del pueblo entero», op. cit., p. 87.

⁵³ LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 101 y ss.; ROSEN, K.: op. cit., pp. 48 y ss.

a Tiberio —que vivía cada vez más retirado de las tareas del gobierno en Campania o en Capri— sino al cada vez más poderoso Sejano, prefecto de la guardia. La tradición (Filón, Flavio Josefo...) describe a Pilato como hombre inflexible, cruel, corrupto, violento y, al mismo tiempo, como un político práctico, realista⁵⁴. Parece que, aunque cometió algunos errores, ejerció su cargo satisfactoriamente durante un largo período de tiempo. Sus relaciones con el grupo de los saduceos, especialmente con Caifás, fueron buenas⁵⁵.

El apego de Pilato al poder y su pragmatismo político explican su talante escéptico y relativista que le llevó a condenar a Jesús a pesar de estar convencido de su inocencia. A lo largo del proceso de Jesús Pilato puso de manifiesto su escepticismo en diferentes momentos. En este sentido se ha subrayado la significación escéptica de la pregunta o comentario que Pilato hace ante la afirmación de Jesús de que Él había venido al mundo «para dar testimonio de la verdad». Entonces «Pilato le dijo: ¿Y qué es la verdad?» (Juan, 18, 38).

Hegel comenta así la respuesta de Pilato: Este respondió «con el gesto del cortesano que, superficialmente, condena las cosas serias con una sonrisa, y tomó a Jesús por visionario que se sacrificaba por su palabra, por una abstracción que para el alma de aquél (Pilato) carecía de sentido, considerando todo como un asunto que sólo tenía que ver con la religión de los judíos»⁵⁶.

Otra manifestación del escepticismo y del relativismo de Pilato se ha visto en la actitud de éste cuando, ante la obstinación de los judíos que piden a gritos la muerte de Jesús, se lava las manos ante el pueblo y entrega a Jesús para que lo crucifiquen (Mateo, 27, 24)⁵⁷.

⁵⁴ GNILKA, J.: op. cit., pp. 46, 54, 56, 57 y 367; ROSEN, K.: op. cit., pp. 50 y ss.

⁵⁵ LÉGASSE, S.: op. cit., pp. 101 y ss.; ROSEN, K.: op. cit., pp. 50 y ss.

⁵⁶ Op. cit., p. 90.

⁵⁷ Vid. el comentario de Hegel a este episodio, Ibid. pp. 92 y 93.

3. *Dos interpretaciones: Kelsen y Ratzinger*

A. *Posición de H. Kelsen*

a) Supuestos

Kelsen parte de la contraposición existente en el plano del pensamiento filosófico entre absolutismo (objetivismo) y relativismo. Según Kelsen estas categorías tienen su inmediato correlato en el plano político en las antítesis auto-cracia-democracia⁵⁸.

Explica Kelsen que el *absolutismo filosófico* supone la creencia de que existe «una realidad (objetiva absoluta) que se da independientemente del conocimiento humano»⁵⁹. Ello implica, añade Kelsen, el reconocimiento (afirmación) de la existencia de «unos valores absolutos» (verdad, bien, justicia)⁶⁰ que valen por sí mismos con independencia de nuestro conocimiento y nuestra voluntad y respecto de los cuales la razón humana tendría como misión descubrirlos, desvelarlos y formularlos. Desde los supuestos del absolutismo (objetivismo), explica Kelsen, el conocimiento humano «sólo tiene por función reflejar, como si fuera un espejo, los objetos que existen ya por sí mismos»⁶¹. Como ya hemos anticipado la consecuencia del absolutismo (objetivismo) filosófico en el plano político es, según Kelsen, la afirmación y defensa de la autocracia (poder absoluto) que niega la libertad, la igualdad y la tolerancia⁶².

Frente al absolutismo filosófico el *relativismo filosófico* defendido por Kelsen entiende que «la realidad sólo existe dentro de los límites del conocimiento humano, y (que) la realidad, como objeto del conocimiento, depende del sujeto (cognoscente)»⁶³, siendo tarea del conocimiento no el re-

⁵⁸ KELSEN, H.: op. cit., p. 113.

⁵⁹ Ibid. p. 113.

⁶⁰ Ibid. p. 114.

⁶¹ Ibid. p. 115.

⁶² Ibid. pp. 117 y ss., 122 y ss. Véase también el artículo de Kelsen *¿Qué es Justicia?*, en el vol. del mismo título, cit. pp. 60 a 62.

⁶³ *Absolutismo y relativismo...*, cit. p. 114.

flejar los objetos preexistentes sino la creación de dichos objetos⁶⁴. Desde los supuestos del relativismo filosófico, aclara Kelsen, no caben valores absolutos sino sólo «valores relativos»⁶⁵. De este modo, para Kelsen, la verdad, el bien, la justicia no son valores absolutos sino categorías relativas, resultado, en cualquier caso, de juicios de valor que no se fundamentan «en el conocimiento racional de la realidad, sino en las fuerzas emotivas de la conciencia humana, en los deseos y temores humanos»⁶⁶. Por esta razón, explica Kelsen, la filosofía relativista «siente una inclinación solapada hacia el escepticismo»⁶⁷. Correlato político del relativismo filosófico es para Kelsen la afirmación y defensa de la *democracia* como forma política que reconoce y salvaguarda la libertad, la igualdad y la tolerancia⁶⁸.

La democracia supone la consagración de la voluntad mayoritaria como criterio supremo de validez. Dice Kelsen en este sentido: «Si se reconoce que los valores relativos son los únicos accesibles al conocimiento y la voluntad humana, sólo cabe justificar el imponer un orden social a los individuos reticentes si este orden está de acuerdo con el mayor número de individuos posible, es decir, con la voluntad de la mayoría». Y añade a continuación: «Es posible que la correcta sea la opinión de la minoría y no la de la mayoría. Debido a la posibilidad de que lo que hoy es correcto sea mañana equivocado, posibilidad que sólo el relativismo filosófico admite, la minoría debe tener la oportunidad de expresar libremente su opinión y llegar a ser mayoría. Es aconsejable —concluye diciendo Kelsen— discutir el problema y, después de la discusión, someterlo a una votación, cuando no es posible decidir de modo absoluto qué es lo bueno y qué es lo malo»⁶⁹.

⁶⁴ Ibid. p. 115.

⁶⁵ Ibid. pp. 114 y 123.

⁶⁶ Ibid. p. 115.

⁶⁷ Ibid. p. 115.

⁶⁸ Ibid. pp. 117, 119 y ss.; *¿Qué es justicia?*, cit. pp. 61 y ss.

⁶⁹ *Absolutismo y relativismo...*, cit. p. 123 y 124.

b) Interpretación del proceso de Jesús

Kelsen ve en el proceso de Jesús «un símbolo trágico del antagonismo entre absolutismo y relativismo»⁷⁰.

Para Kelsen el absolutismo filosófico lo personifica Jesús en la respuesta que da a Pilato: «...yo soy rey. Yo para eso nací y para eso he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Juan, 18, 37)⁷¹.

Frente al absolutismo de Jesús Kelsen —de acuerdo con los supuestos relativistas de su pensamiento— exculpa e incluso justifica a Pilato: «Pilato —escribe Kelsen— que era un escéptico relativista y no sabía qué era la verdad ni cuál era la verdad absoluta en la que aquel hombre creía, procedió de modo consecuentemente democrático al someter la decisión de este caso a votación popular»⁷². Más adelante concluye Kelsen con una sorprendente afirmación de corte absolutista en la que, en pugna con los supuestos relativistas de los que parte, eleva la democracia como forma política a la categoría de dogma intangible, absoluto. Dice Kelsen: «No cabe duda de que este plebiscito (el plebiscito mediante el cual se decidió la liberación de Barrabás y la condena de Jesús) es un argumento de peso en contra de la democracia para los que creen en el Hijo de Dios y rey de los judíos como testimonio de la Verdad absoluta. Nosotros, los científicos de la política —añade— debemos aceptar este argumento con una única condición: que estemos tan seguros de nuestra verdad política que la impongamos si es necesario con sangre y lágrimas, que estemos tan seguros de nuestra verdad como el Hijo de Dios estaba de la suya»⁷³.

⁷⁰ Ibid. p. 124.

⁷¹ Vid. Ibid. p. 124.

⁷² Ibid. p. 124.

⁷³ Ibid. pp. 124 y 125. Debe tenerse en cuenta que este texto es del año 1948, momento en el que aún estaba abierta la herida del totalitarismo nazi y muy vivo su recuerdo. Más templada será su posición en su estudio *¿Qué es justicia?*, que data de 1952. En este trabajo afirma: «verdaderamente, no se ni puedo afirmar qué es la Justicia, la *justicia absoluta* que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una *justicia relativa* y puedo afirmar

B. *Posición de J. Ratzinger*

a) Supuestos

1. Parte Ratzinger de una *crítica del subjetivismo* y del consiguiente *relativismo y escepticismo* filosóficos. Subraya el error del liberalismo filosófico al proclamar —saltando por encima de la distinción entre conciencia recta y conciencia errónea— que «*la conciencia es la norma suprema*, que el hombre ha de seguir incluso contra la autoridad»⁷⁴. Para Ratzinger elevar la conciencia individual a criterio supremo de moralidad supone lógicamente caer en el relativismo e incluso en el nihilismo, toda vez que ello significaría «tanto como establecer que no hay verdad alguna, al menos en asuntos de moral y religión»⁷⁵.

2. Señala Ratzinger, en segundo lugar, el resultado falso e inadmisibles al que puede conducir la elevación de la conciencia (de cualquier conciencia) a norma suprema de moralidad. Desde los supuestos del relativismo y del escepticismo éticos (del nihilismo en determinados casos) la conciencia se convertiría así en la cobertura ética desde la que podrían legitimarse los actos y los crímenes más abyectos. En este sentido, escribe Ratzinger, «estarían justificados (...) los miembros de las SS que realizaron sus fechorías con fanático conocimiento y plena seguridad de conciencia (...). No existe la menor duda de que Hitler y sus cómplices, que estaban profundamente convencidos de lo que hacían (...) a pesar del horror objetivo de la acción, desde el punto de vista subjetivo obraban moralmente. Como seguían su conciencia, tendremos que reconocer

qué es la justicia para mí. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. Mi justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la justicia de la democracia, la de la tolerancia». *¿Qué es justicia?*, cit. p. 63. véanse las pp. 35 y 62.

⁷⁴ RATZINGER, J.: *Verdad, valores, poder* (Piedras de toque de la sociedad pluralista), 2ª ed. Ed. Rialp, Madrid, 1998, p. 44.

⁷⁵ *Ibid.* p. 45. Sobre esta cuestión véase la posición de Juan Pablo II en sus Encíclicas *Veritatis Splendor*, 32 y *Fides et Ratio*, 98.

que, aunque los guiara erróneamente, sus acciones eran morales para ellos»⁷⁶.

3. Pasando del plano de la moralidad individual al ámbito de la vida social y política Ratzinger somete a crítica el carácter absoluto con que, desde los supuestos del relativismo y del nihilismo escépticos se presenta la idea de la democracia, apelando a la voluntad de la mayoría como supremo criterio de moralidad (H. Kelsen, R. Rorty)⁷⁷. «Es indiscutible —dice Ratzinger— que la mayoría no es infalible y que sus errores no afectan sólo a asuntos periféricos, sino que ponen en cuestión bienes fundamentales que dejan sin garantía la dignidad humana y los derechos del hombre (...), pues ni la esencia de los derechos humanos ni la de la libertad es evidente siempre para la mayoría (...). La mayoría es manipulable y fácil de seducir y (...) la libertad puede ser destruida en nombre de la libertad»⁷⁸.

4. Desde estos supuestos críticos Ratzinger recuerda la *posibilidad y la necesidad de un objetivismo filosófico* que nos muestre el verdadero sentido de los valores, de las ideas de verdad, bien y justicia.

- a) En primer lugar, y ante los extravíos a que puede conducir la tesis subjetivista que ve en la conciencia individual el supremo criterio de moralidad, advierte Ratzinger: «Se con absoluta seguridad que hay algún error en la teoría sobre la fuerza justificadora de la conciencia subjetiva, que, por decirlo con otras palabras, un concepto de conciencia que conduce a resultados así es falso»⁷⁹. Luego, siguiendo a A. Görrer, subraya Ratzinger que «el sentimiento de culpabilidad, la capacidad de sentir culpa (...) es una señal tan necesaria para el hombre como el dolor corporal, el cual permite conocer la alteración de las

⁷⁶ Op. cit., p. 50.

⁷⁷ Ibid. pp. 32, 33, 92 y 95. Sobre este punto vid. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 89.

⁷⁸ Op. cit., pp. 94 y 95.

⁷⁹ Op. cit., p. 50.

funciones vitales normales. Quien no es capaz de sentir culpa (como tal vez sucedió con Hitler, Himmler o Stalin) está espiritualmente enfermo, es un cadáver viviente»⁸⁰.

- b) En segundo lugar recuerda Ratzinger, de acuerdo con la metafísica cristiana y la tradición moral católica, que la conciencia moral subjetiva no puede estar desenraizada, flotando en el vacío —como un barco a la deriva— sino que precisa de un anclaje, de un enraizamiento en algo que la fundamente, nutra y garantice. Ese algo no es otra cosa que los valores de la verdad, el bien y la justicia⁸¹. Ello es así, explica Ratzinger, porque «no es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que hace posible la praxis correcta»⁸².

De acuerdo con estos supuestos aclara Ratzinger que la conciencia aparece conectada, enraizada en el orden ético objetivo a través de la *anamnesis* —término de estirpe platónica que sustituye con ventaja, dice Ratzinger, a la palabra *synteresis* (de origen estoico— entendida como capacidad y hábito del espíritu humano para conocer los principios éticos que rigen el obrar⁸³). Indica Ratzinger que la *anamnesis* significa que «el primer *estrato*, que podemos llamar *ontológico*, del fenómeno de la *conciencia* consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras»⁸⁴.

⁸⁰ Ibid. p. 51.

⁸¹ Vid. Ibid. pp. 57 y ss., 95 y ss.

⁸² Ibid. p. 86.

⁸³ Vid. *ibid.* pp. 64 y ss.

⁸⁴ Ibid. p. 67. Vid. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 54 y ss., 62 y ss.

5. Desde estos supuestos, y en polémica con Kelsen, subraya Ratzinger a modo de conclusiones:

- a) Que el objetivismo filosófico no implica necesariamente, como cree Kelsen, autocracia, totalitarismo e intolerancia⁸⁵; concretamente que «el cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos» no se encuentra en oposición frontal con la democracia y la tolerancia⁸⁶. En este sentido recuerda Ratzinger que para Tocqueville (*La democracia en América*) supuesto y condición del orden político norteamericano que hizo posible «un orden de libertades en libertad vivida en común» fue precisamente la existencia del sustrato moral cristiano; el hecho de que «en América seguía viva la conciencia moral fundamental alimentada por el cristianismo protestante, la cual constituía el fundamento que sustentaba las instituciones y mecanismos democráticos (... , pues) sin convicciones morales comunes las instituciones no pueden durar ni surtir efecto»⁸⁷. Subraya Ratzinger, en esta línea de razonamiento, que «las decisiones mayoritarias no pierden su condición verdaderamente humana y razonable cuando presuponen su sustrato básico de humanidad (el fundamento moral de la cultura que sirve de apoyo y garantía a las evidencias religioso-morales) y lo respetan como verdadero bien común y condición de todos los demás bienes»⁸⁸. Y concluye Ratzinger diciendo: «Cultivar las evidencias morales esenciales, defenderlas y protegerlas como un bien común sin imponerlas por la fuerza, constituye a mi parecer una condición para mantener la libertad frente a todos los nihilismos y sus consecuencias totalitarias»⁸⁹.

⁸⁵ KELSEN, H.: *Absolutismo y relativismo...*, cit. pp. 113 y ss.

⁸⁶ RATZINGER, J.: op. cit., p. 92.

⁸⁷ Ibid. p. 38. Véanse las pp. 96 y ss. 104 y ss.

⁸⁸ Ibid. pp. 38 y 39.

⁸⁹ Ibid. p. 39. véanse las pp. 104 y ss. A este respecto Juan Pablo II ha recordado: «Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no

b) En segundo lugar —y de modo coherente con las anteriores ideas— Ratzinger somete a crítica la tesis de que el relativismo constituya el supuesto y la condición necesarios de la democracia⁹⁰. Ratzinger insiste, una vez más, en el peligro que supone para la libertad y la democracia mismas la exaltación, desde los supuestos del relativismo y del nihilismo, del principio de la voluntad, de la libertad de las mayorías. «La libertad —dice— se puede anular y hurtar de sí misma cuando se convierte en una realidad vacía (...). Hemos visto en nuestro siglo cómo la decisión de la mayoría sirve para derogar la libertad»⁹¹.

b) Crítica de la interpretación kelseniana del proceso de Jesús

En relación con el proceso de Jesús en donde Kelsen sólo había visto «un símbolo trágico del antagonismo entre absolutismo y relativismo»⁹², Ratzinger realiza un comentario crítico de la interpretación kelseniana del talante y de la actuación de Pilato, subrayando la injusticia en que desemboca el relativismo y el escepticismo de éste. En este sentido Ratzinger escribe: «La pregunta de Pilato (¿Qué es la verdad?) es, a su juicio (a juicio de Kelsen), expresión del necesario escepticismo del político. De ahí que (según Kelsen) sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la entiende así, basta (en opinión de Kelsen) con reparar en que (Pilato) no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud. Así queda sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que

es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas». *Fides et Ratio*, 92.

⁹⁰ Ratzinger somete a crítica la idea de que «el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia». Op. cit., p. 84, véanse las pp. 81 y ss.

⁹¹ Ibid. p. 36. Véanse las pp. 35 y ss., 86 y ss. y 100.

⁹² KELSEN, H. *Absolutismo y relativismo...*, cit. p. 124.

Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De este modo se convierte, según la explicación del científico austríaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de sentido, pues —concluye Ratzinger— seguir preguntando por alguna otra distinta de ella»⁹³.

IV. EPÍLOGO: LA HORA DE LA TEOLOGÍA

1. El relativismo y el escepticismo no permiten la instalación del hombre en la vida que es una necesidad primaria, urgente, sentida por él en el despliegue de su reflexión intelectual. Ésta suele brotar de un íntimo y vital anhelo de verdad semejante al del náufrago que —no pudiendo instalarse y vivir en el mar— pugna por alcanzar la orilla. El escepticismo puede tener su justo sentido como punto de partida de la reflexión pero no como punto de llegada. En este supuesto el escepticismo, en cuanto filosofía de la decepción, se torna en una enfermedad mortal que aboca al suicidio intelectual e incluso físico. A este respecto indica Ortega y Gasset: «la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo (...). El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida»⁹⁴.

El relativismo y el escepticismo colocan al hombre ante una perspectiva tan desoladora e inhabitable como la que ofrecería la Tierra al día siguiente de un holocausto nuclear. Erich Kaufmann ha descrito con tintes dramáticos,

⁹³ Op. cit., pp. 87 y 88.

⁹⁴ *El Tema de nuestro tiempo*, en «Obras completas», T. III, Alianza Editorial y Revista de Occidente, Madrid, 1987, p. 158, véanse las pp. 157 y ss.

sombríos, el panorama intelectual y moral al que conduce el formalismo que hunde sus raíces en el relativismo y el escepticismo. Escribe Kaufmann: «La última palabra del formalismo ha sido arrancar y vaciar el pensamiento de todo lo vital. Teoría del conocimiento sin concepto de la verdad, Psicología sin alma, Ciencia del Derecho sin idea ni ideal del Derecho, Ética formal sin conceptos de moralidad, Ciencias del espíritu sin sentido para las realidades y concreciones de ese espíritu»⁹⁵.

2. La aspiración, la necesidad que el hombre siente de verdad explica, de otro lado, que, en el fondo, relativismo y escepticismo no existan como actitud vital permanente. Relativismo y escepticismo constituyen sólo premisas metodológicas (puntos de partida) que llegado el momento hay que abandonar. Por la dinámica misma de las cosas (del pensar y del sentir humanos) todo relativismo y escepticismo, tarde o temprano, acaba sacando, como lo hace un prestidigitador de su manga o de su chistera, un elenco de valores absolutos, en flagrante contradicción con los supuestos epistemológicos y metodológicos que le servían de base. Para Kelsen esos valores absolutos eran, como hemos visto, la igualdad, la libertad, la tolerancia y la democracia como forma política que los reconoce y garantiza⁹⁶.

Ello es la consecuencia lógica de que el hombre, que pugna por instalarse en la vida, no puede hacerlo sobre el vacío de la duda y la decepción. La vida del hombre no puede ser como la ese hipotético naufrago, al que antes aludíamos, condenado a nadar inútilmente en un mar sin orillas.

3. Frente a los supuestos y tesis del relativismo y del escepticismo el hombre precisa, de forma vital, del asidero firme de la verdad: «Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre (...).

⁹⁵ *Kritik der neukantischen Rechphilosophie, (Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft)*, Neudruck der Ausgabe Tübingen, 1921. Scientia Verlag Aalen, 1964, p. 100.

⁹⁶ Vid. KELSEN, H. *¿Qué es justicia?*, cit. pp. 62 y 63.

Verdad y libertad o bien van juntas o juntas perecen miserablemente»⁹⁷.

Ello explica que la razón, naturalmente capacitada para descubrir y comunicar la verdad, en determinados supuestos, cuando se trata de problemas radicales, últimos —no sólo estrictamente religiosos sino también morales, jurídicos y políticos—, deba y tenga que abrirse a la Teología. En este sentido recuerda Ratzinger: «La fe cristiana sigue ofreciendo hoy día a la razón el sistema fundamental de conocimiento moral, que desemboca en una cierta evidencia o constituye el fundamento de una fe moral razonable y sin el que ninguna sociedad puede subsistir»⁹⁸.

Los hechos nos demuestran que el cristianismo, con su intrínseco y esencial objetivismo (las verdades y valores absolutos que enseña), lejos de constituir un obstáculo para el reconocimiento y despliegue de la dignidad y la libertad humanas, constituye —a partir sobre todo del hecho histórico que culmina en el enjuiciamiento y condena de Jesús— la principal instancia para comprender en su plenitud de sentido la dignidad humana; el valor de la persona humana. El enjuiciamiento y condena de Jesús nos coloca ante el impresionante misterio de la Redención, en la cual encuentra el hombre la clave y el fundamento último de su dignidad. La explicación y justificación últimos de la dignidad del hombre las hallamos, no en el ámbito del *Derecho*, que le reconoce y le garantiza sus derechos y libertades; tampoco en el plano de la *Filosofía* que lo descubre, en vivo contraste con los demás seres, como un fin en sí mismo que nunca debe ser reducido a la condición de medio; sí en el orden de la *Teología* que, al presentarnos «la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe»⁹⁹, nos desvela el profundo misterio del hombre, en

⁹⁷ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*.

⁹⁸ Op. cit., p. 104, núm. 5, véanse también los números 4 y 6, pp. 103 a 105.

⁹⁹ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 93. Véanse también los números 92, 97 y 98. Indica Juan Pablo II: «Objetivo primario de la Teología es la comprensión de la *Kenosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual re-

cuanto hijo de Dios redimido por Dios. La Teología explica la Redención como el misterio «en el que la creación es renovada»¹⁰⁰; en el que «el hombre es confirmado y en cierto modo es nuevamente creado», volviendo «a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo»¹⁰¹.

Murcia, 4 de abril de 2000
Alberto Montoro Ballesteros

sulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio». Ibid. 93.

¹⁰⁰ Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 9.

¹⁰¹ Ibid. 10.