

## LA BENDICION Y MALDICION DEL HIJO DEL HOMBRE

### (Transfondo veterotestamentario del «Benditos-Malditos» de Mt 25,34.41)

Mt 25, 31-46 se ha convertido en uno de los textos decisivos del N.T. En las páginas que siguen intentamos estudiar el transfondo veterotestamentario de dos de sus palabras clave: benditos y malditos. De esa forma pensamos contribuir a un mejor conocimiento de la escena del juicio, iluminando la misma temática de la bendición en el mensaje del Jesús y el N.T.<sup>1</sup>

Las palabras de «benditos» y «malditos» (Mt 25, 34.41) se sitúan dentro de un contexto que va del «venid» a «heredad el reino» y del «apartaos de mí» a «al fuego eterno». Son como un pequeño paréntesis, una definición que determina el sentido de cada grupo de juzgados.

Desde un punto de vista gramatical, las palabras están en vocativo, con el artículo correspondiente que sustituye al «hō» clásico: «*hoi eulogēmenoi*», «*hoi katēramenoi*» reciben, después del verbo en segunda persona plural, un sentido casi de segunda persona, algo así como ¡*vosotros, los benditos!* y ¡*vosotros, los malditos!*<sup>2</sup>. De esa forma, el artículo confiere a los participios sustantivados que siguen una especie de valor genérico; no tenemos la seguridad plena, pero podemos suponer que «*hoi eulogēmenoi*» significa «vosotros, los benditos», como una clase absoluta, un tipo definitivo de personas. «*Hoi katēramenoi*» lo mismo, pero con el sentido opuesto. Estos vocativos enmarcan, por lo tanto, como dos tipos, dos formas definitivas del ser humano<sup>3</sup>.

Un primer acceso al sentido de esas palabras lo constituye su diferenciación respecto de otro antagonismo clásico del N.T. Frente a la bendición-maldición (*eulogēmenoi-katēramenoi*) de nuestro caso ha desarrollado el N.T. la bienaventuranza-malventuranza (ay!) (*makarios-ouai*, Lc 6, 20-26) que encuentra también sus raíces en el A.T. y tiene un sentido diferente. La

1 En las citas que siguen se ofrece la referencia completa de los libros utilizados. Usamos abreviaturas o citamos por la primera palabra sólo en los siguientes casos: K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT (Neukirchen 1964); J. Friedrich, *Gott im Bruder*, Calwer Th. Monographien 7 (Stuttgart 1977); C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (München 1968). Citamos el TWNT (Kittel) por su traducción inglesa: ThDNT.

2 Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek* (Roma 1963) n. 34, p. 11.

3 Nos basamos en observaciones de F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch* (Vandenhoeck 1970) pp. 156, 164-65.

bienaventuranza significa una forma de felicitación en la que se supone o se constata la dicha de algo que ya está realizado (lo opuesto en el ay!). La bendición es, sin embargo, una palabra eficaz y creadora; no supone que ya exista la dicha sino que la crea. La bienaventuranza deja abierta la posibilidad de un cambio; la bendición, en cambio, realiza lo que en ella está expresado <sup>4</sup>.

Estas precisiones nos parecen importantes para distinguir, al menos de una forma provisional, las bienaventuranzas mesianicas de Mt. 5, 3-10 de la bendición escatológica de Mt. 25, 34. En lo que sigue sólo trataremos de la bendición-maldición. Con el fin de dar un cierto valor de conjunto a nuestro estudio comenzamos presentando el tema en general para tratar después de aquellos elementos que pueden haber influido más poderosamente en Mt. 25, 34.41.

Lo primero que descubrimos es que la dualidad de bendición-maldición pertenece a un campo de experiencia religiosa que desborda el mundo israelita, pudiendo hallarse unida al plano de la magia (utilización de la divinidad) o al campo del encuentro libremente personal de la experiencia religiosa. No podemos tratar del planteamiento genérico del problema <sup>5</sup>. Aquí nos interesa la experiencia israelita.

También la experiencia israelita de la bendición pertenece al campo de la historia de las religiones. De una forma genérica, dentro de la concepción israelita pueden distinguirse tres estratos o momentos. a) Un primer estrato, determinado por la *religiosidad popular*, sitúa la bendición en el campo de la magia: la palabra pronunciada por un hombre dotado de poderes tiene influjo necesario y automático de tal forma que se cumple inexorablemente lo que dice. En un estadio de ese tipo se sitúan numerosos relatos de la historia patriarcal antigua o de los primeros tiempos de Israel (Gen 27, 1-48; 32, 26-32; Num. 22, 67<sup>e</sup>). b) Un segundo estrato, determinado por la *experiencia cültica*, sitúa la bendición en ámbito de encuentro religioso; dejando de ser palabra autónoma que cumple fatídicamente lo que dice y puede ser manipulada mágicamente, la bendición se convierte en elemento de un culto, que está regulado y sistematizado para la protección del individuo y del conjunto; en este contexto se sitúan los salmos de bendición o los textos de carácter cültico (Sal. 21, 4 ss. 118, 26; 8-9; 115, 12-15; Dt. 27, 12-13). c) Unido a este segundo estrato se encuentra a veces un tercer tipo de bendición que viene

<sup>4</sup> Utilizamos la distinción propuesta por E. Lipinski, 'Macarismes et Psaumes de Congratulation', RB 75 (1968) pp. 321-23.

<sup>5</sup> Sobre el tema de la bendición-maldición en general hay una bibliografía amplia que no podemos presentar y valorar en este trabajo. Como fondo hemos tenido en cuenta a S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II (Oxford 1967) pp. 44-52; J. Hempel, 'Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen', en *APOXISMATA*, BZAW 81 (Berlin 1961) pp. 30-113; C. Westermann, *Segen in der Bibel...*; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30 (Neukirchen 1969); G. Wehmeier, *Der Segen im AT*, Th. Diss VI (Basel 1970).

<sup>6</sup> Para toda esta división seguimos el estudio de J. Hempel arriba citado. Sobre una visión mágica de la bendición-maldición, cf. J. Hempel, o. c., pp. 31-35; C. Westermann, o. c., pp. 56-61.

a estar determinado por una *experiencia profética*: la bendición o maldición de Dios no se liga a la realización de una forma de liturgia sino a la vida moral de los hombres. En este tercer plano se hallaría el camino que conduce al N.T.; un camino que se manifiesta por e.j., en Prov. 3, 33 cuando se afirma que la maldición de Dios amenaza a la casa del malvado mientras que el hogar del justo es bendecido (cfr. Job 31, 30); la actitud cristiana desembocaría así en un puro intento de bendición, del que toda maldición quedaría desterrada (cfr. Lc 6, 28) 7.

Pienso que esta división es buena y hace justicia a algunos elementos fundamentales de la historia de Israel en su camino dirigido al Cristo. He de añadir, sin embargo, que la contraposición entre culto (bendición litúrgica) y profecía (bendición moral) está marcada de manera excesivamente unilateral. Profecía y culto no se contraponen de una forma estricta: la formulación de las bendiciones y maldiciones en contexto de alianza (Dt 28) tiene algo de los dos elementos contrapuestos. Además, dentro de la visión de conjunto del A.T., la bendición se halla poderosamente unida a la experiencia de promesa y cumplimiento histórico.

Por todo eso, y sobre todo por el influjo que las tradiciones han podido ejercer sobre la formulación de Mt 25, 34. 41, he querido dividir el estudio de la bendición, según el A.T., en estos tres momentos: a) Comenzaré, muy brevemente, con una presentación de los *aspectos cúltricos del problema*; sea en una forma mágica, sea en modelos más desarrollados y más cuidadosos respecto a la transcendencia de Dios, la bendición se halla unida al culto: forma parte de una experiencia de Dios que se cultiva y se desvela en la liturgia. El olvido de esto nos puede llevar al olvido del carácter transcendente y gratuito de la bendición de Dios. b) En un segundo momento trataré de la *bendición como elemento integrante de la visión histórica de Israel*: Dios como fuente de bendición es quien escoge a Israel, le bendice y le convierte en mediador de una bendición universal que se identifica con la promesa de salvación para la historia (Gen 12, 1-3). c) Finalmente, dentro de la estructura de Israel como pueblo, la bendición está ligada a *la experiencia del pacto*: eso significa que se incluye dentro de un compromiso de fidelidad, en un ámbito de realización del encuentro del hombre con Dios.

Ciertamente, los tres elementos se hallan internamente unidos: Hay culto (experiencia de encuentro con Dios) en la historia y el pacto. Por eso no podremos separar ninguno de esos planos. Desde ese transfondo, las palabras de bendición-maldición de Mt 25, 34.41 aparecerán como realización definitiva de la verdad del culto israelita, como final de la historia y cumplimiento del pacto. Pero, teniendo eso en cuenta, no olvidemos que el acto de la bendición significa, en todos esos casos, una especie de comunicación de fuerza: Quien bendice (en nuestro caso Dios) transmite algo de su poder, de su vida y plenitud al bendecido<sup>8</sup>. Tener la bendición de Dios Israelita significa, según eso, alcanzar la plenitud de la vida en armonía, la paz que no se rompe, la justicia y transparencia<sup>9</sup>. Por la bendición que viene desde

7 Cf. J. Hempel, o. c., pp. 100-13.

8 C. Westermann, o. c., p. 25.

9 S. Mowinkel, *Psalms II*, p. 44.

el principio (Gen. 1, 28; 9, 1) Dios ha hecho al hombre portador de vida, ser que vive en la gracia de la comunicación, de una manera creadora, abierta hacia el misterio <sup>10</sup>.

Como en brevísima introducción *tratamos de la bendición-maldición en contexto cúllico*. Más que abordar directamente el problema del culto nos importa situar la bendición en contexto trascendente, como algo que se enraiza en Dios y brota de su misma vida y fuerza. Sólo Dios es en verdad Señor y dueño de la bendición; la religión israelita, en el proceso de profundización del monoteísmo, va descubriendo cada vez con mayor nitidez el carácter exclusivamente divino de la bendición: proviene de Dios y no existe ningún tipo de origen diferente para ella. Cada vez de una forma más clara, la bendición se identificará con la presencia creadora y transformante de Dios en medio de los hombres de su pueblo <sup>11</sup>.

El problema consiste en el cómo se expresa o actualiza esta bendición entre los hombres. Un lugar fundamental en ese aspecto lo ha formado siempre el culto. La actualización y cercanía de la bendición de Dios en el ritual cúllico constituye uno de los primeros elementos de la experiencia religiosa; por eso, uno de los objetivos fundamentales del servicio del templo en Israel consistirá en asegurar, transmitir y aumentar la bendición de Dios entre los hombres de su pueblo. Una de las tareas originales de los levitas Israel consiste en «benedir en nombre de Yahvé» (Dt 10, 8) <sup>12</sup>.

Uno de los textos más antiguos y valiosos de bendición sacerdotal lo ofrece Núm. 6, 23-26: «Di a Aarón y a sus hijos: Así bendeciréis a los israelitas: El Señor te bendiga y te guarde, el Señor te muestra su rostro radiante y tenga piedad de tí, el Señor temueste su rostro y te conceda la paz. Así invocarán mi nombre sobre los israelitas y yo los bendeciré». Nos encontramos, ante una institución bien fijada (Aarón y sus hijos tienen que bendecir así); una institución cúllica cuya finalidad consiste en transmitir la bendición de Dios para los hombres. Es normal que el gesto se realice dentro de un servicio cúllico. Así lo indican de diversas formas numerosas salmos que aluden a la bendición del sacerdote sobre la comunidad (Sal 115, 11 s.; 118, 26; etc.) o sobre un individuo (Sal 91, 121) <sup>13</sup>.

En esta mediación cúllica de la bendición de Dios ocupa un lugar básico el templo. El templo se convierte en ámbito donde se hace presente la bendición de Dios (cfr. 1 Rey 8), lugar de donde se difunde sobre todo el resto del pueblo y de la tierra. Pero esto es conocido y no queremos estudiarlo con mayor detenimiento. Sólo quisiéramos añadir que, al lado del templo —y en una dimensión mucho más reducida—, también el rey se ha convertido en mediador de bendición; actualmente nos es difícil precisar has-

<sup>10</sup> Cf. F. Horst, 'Segen und Segenshandlungen im der Bibel', en *Gottes Reich (Gesammelte Studien zum Recht im AT)*, Th. Büch. 12 (München 1961) pp. 188-202. Cf. pp. 194-95.

<sup>11</sup> Cf. F. Horst, o. c., p. 198; S. Mowinckel, o. c., p. 48.

<sup>12</sup> Nos basamos fundamentalmente en la obra de S. Mowinckel, *Psalms II*, pp. 44-48, y *Religion und Kultus* (Göttingen 1953) pp. 64-66.

<sup>13</sup> Cf. C. Westermann, *Segen...*, pp. 45-47; G. Wehmeier, o. c., pp. 214-15; Beyer, *Eulogēō*, ThDNT, II, 758.

ta que punto la bendición de Dios sobre el pueblo de Israel está ligada a la función del rey; de todas formas, el hecho no parece ofrecer duda ninguna. El relato de la dedicación del templo ha unido el tema de la realeza, la presencia de Dios en el templo y la bendición para su pueblo. En fin, la esperanza del rey mesiánico también está ligada con la función de transmisor de bendición (Is 11, 1 ss.)<sup>14</sup>.

Con los datos con que contamos nos es difícil trazar una línea que conduzca a Mt. 25, 34, mostrando que la bendición de Dios («benid benditos de mi Padre») está ligada a la figura del rey que llama. Quizá nuestro texto no ha visto esa posible conexión. Lo que sí es cierto, desde toda esta línea cáltica, es el hecho de que la bendición refleja y realiza una presencia transcendente de Dios en medio de los suyos. Allí donde el culto se realiza en forma plena, allí donde la presencia de Dios se convierte en absoluta allí se realiza la bendición en su forma paradigmática y definitiva. Es lo que nos muestra Mt 25, 34 con la llegada y juicio (establecimiento de la nueva humanidad) del Rey-HH.

Pero más que ese aspecto nos importa el de *la bendición de Dios en el conjunto de la historia*, tal como Dios mismo la dirige y la realiza por medio de los hombres. El texto base es Gen 12, 1-3 donde por cinco veces se repite la palabra clave: «Vete de tu tierra... y de esa forma te convertiré en un pueblo grande, te bendeciré, engrandeceré tu nombre de manera que seas una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan, a quienes te hagan mal maldeciré, a fin de que en ti sean benditas todas las familias de la tierra».

El tema se sitúa dentro del contexto general de la elección histórica de Israel y de su significado para el resto de los pueblos. Dios escoge a Abraham, Dios le separa del conjunto de las gentes de la tierra, para comenzar con él una historia nueva que se puede interpretar con la ayuda de la palabra bendición<sup>15</sup>. Según la lógica de esa palabra dividirá el texto en tres partes: a) una primera de llamada y bendición gratuita en la que Dios enriquece al pueblo de Abraham; b) un segundo momento en que la bendición de los pueblos está condicionado por su actitud respecto a Israel; c) y el fin de bendición universal que se proyecta para todos los pueblos<sup>16</sup>.

Lo primero es la bendición incondicionada y absoluta que Dios ofrece a Abraham (Israel): «te bendeciré». Aquí está actuando la voluntad de Dios y actúa de manera original, fundamentante, creadora. La bendición, que en un contexto mágico se podía interpretar como sacralización de un tipo de vida o de unos gestos determinados, se convierte ahora en principio de la historia. La bendición de Dios supone que Dios escoge al pueblo de Israel

14 Cf. C. Westermann, o. c., pp. 38-39; S. Mowinckel, *Psalms II*, pp. 50-52. Para el estudio de la maldición en contexto cáltico cf. W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30 (Neukirchen 1969), p. 217 ss.

15 Para el tema de la bendición-maldición en Gen 12.1-3, y dentro del contexto general del J, hemos seguido a H. W. Wolff, 'Das Kerygma des Jahwisten', en *Gesammelte Studien zum AT* (München 1964) pp. 345-73; W. Zimmerli, *1. Mose 12-25. Abraham*, Zürcher Bibelkomm. AT 1.2 (Zürich 1976); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme, Salamanca 1977).

16 Para la división utilizo el esquema general de H. W. Wolff, o. c., pp. 353-54 y el mío en *La Biblia y la teología de la historia* (Madrid 1972) pp. 44-46.

y le enriquece, le engrandece en su poder y le acompaña en el camino de la vida. A partir de esta palabra primigenia, en la que se ha enraizado para toda la tradición posterior la certeza de una misión especial del pueblo, Israel se descubre a sí mismo como pueblo bendecido por Dios: en esa bendición se funda todo lo que tiene y lo que puede, lo que hace y lo que sufre. Todo se enraiza en esa primigenia palabra de llamada-bendición; ahí, en ese don sin condiciones, en el misterio de un regalo creador que fundamenta toda su existencia Israel descubre su sentido, su riqueza y su camino. En la bendición de Abraham son todos solidarios<sup>17</sup>.

Pero esta bendición, incondicionada hacia adentro, se convierte en algo condicionado en relación con los restantes pueblos: Israel se precisa como fuente o lugar de bendición para las gentes: «Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te hagan mal». Israel penetra en el campo de complejidad de las relaciones históricas; y penetra como lugar donde se expresa la presencia de Dios, lugar donde se decide la suerte de los hombres. Esta mediación abrahámico-israelita de la bendición se puede interpretar de dos maneras: a) de una forma exclusivista, convirtiendo el éxito o la suerte de Israel como en un árbitro que juzga del destino de los pueblos; en otras palabras, los que sean buenos con Israel recibirán la bendición de Dios, los que le maltraten tendrán la maldición; aquí habría encontrado su expresión más perfecta un nacionalismo religioso de carácter egoísta. b) O puede entenderse el texto de manera universalista: habiendo recibido la bendición de Dios —que es gracia— Israel no se cierra en sí mismo, sino que ofrece el poder de su bendición que es el poder de la presencia gratificante de Dios a los restantes pueblos; esto significaría que los que acepten el estilo de vida de Israel obtendrán la plenitud, los que se opongan a ese tipo de existencia vendrán a recibir la muerte. Difícil es decidirse, desde dentro del Yahvista que es redactor de nuestro texto y desde dentro de todo el A.T. que es su contexto más amplio, por una de estas dos lecturas. Ambas se hallan avaladas por razones que parecen suficientes. Para entender mejor esa dualidad de bendición-maldición que se suscita en el entorno de Israel hay que tener también en cuenta otros textos (Gen 27, 29; Núm. 24, 9)<sup>18</sup>.

Sea cual fuere el sentido de esa mediación hay en el texto un fin que es evidente: «a fin de que en tí sean benditas todas las familias de la tierra». El fin de la historia no se encuentra en una especie de dualismo ambivalente en el que equivalen bien y mal, bendición y maldición. En opinión del Yahvista, el Dios de Israel ha creado la historia con el fin de que culmine en el cumplimiento de la bendición de Dios. Frente a la maldición de la historia actual, reflejada en un contexto de pecado que se expresa en toda la historia primigenia (Gen 2-11), Dios ha comenzado con Abraham un camino de bendición universal. Se trata de un camino que no se sabe del

17 Cf. W. Zimmerli, o. c., pp. 19-20; Wehmeier, o. c., p. 200. Para la solidaridad de todo Israel con la bendición de Abraham J. Scharbert, *Solidarität im Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonner Bibl. Beit. 14 (Bonn 1958), cf. pp. 263-71.

18 Cf. W. Zimmerli, o. c., p. 20; H. W. Wolff, o. c., pp. 358-59; G. von Rad, o. c., p. 193.

todo cómo debe culminar, pero que lleva infaliblemente a la bendición universal para las gentes. Tal es el sentido de Gen 12, 3<sup>19</sup>.

La historia se define, según esto, como aquel proceso en que de la bendición original que ha sido dirigida a Israel se pasa a la bendición para los pueblos. El problema está en la mediación, en ese momento de conflictividad o confrontación en que los pueblos —relacionándose con Israel— deciden sobre su bendición o maldición. Como hemos dicho antes, las lecturas pueden ser variadas. Puede darse una lectura exclusivista en la que prive el nacionalismo israelita y la suerte final se determine sólo a partir de la actitud respecto de Israel; o puede privar un talante universalista en el que lo primario sea «la bendición universal para las gentes» y la suerte de Israel como un camino, un medio para esa bendición.

Hemos centrado en toda su crudeza este problema porque volveremos a encontrarlo al tratar de Mt 25, 31-46. También aquí la suerte de las gentes (su bendición o maldición final) está mediatizada por el comportamiento respecto del HH. El problema consistirá en el cómo interpretar los «hermanos» de ese HH: ¿Se trata de la iglesia, que ha ocupado el puesto de Abraham-Israel en Gen 12, 2? ¿Se trata del hombre en necesidad? ¿Esa mediación de los hermanos del HH hay que entenderla en sentido universalista o particularista? Todo el problema de la bendición-maldición de Mt 25, 34.41 está ya planteado en Gen 12, 1-3. Por eso lo hemos expuesto con alguna detención. Pero pensamos que una lectura que analizara Mt 25, 31-46 de forma exclusivista sobre Gen 12, 1-3 sería, insuficiente. Correría el riesgo de ver a Israel como pueblo bendito, sin riesgo de maldición interna. Y eso no es cierto. También Israel está en el plano de la lucha entre bendición-maldición. Es lo que nos mostrará todo el contexto de la alianza.

Pasamos con esto al plano de la *bendición en contexto de alianza*. Lo primero que descubrimos aquí no es que existe «sólo bendición para Israel» y posibilidad de «bendición-maldición» para las gentes. La bendición y maldición se instalan dentro de la misma vida de Israel, como posibilidades de realización que dependen de su forma de cumplir la alianza.

La estructura del tema es bien antigua. En los tratados internacionales de los reyes hititas con sus vasallos, a lo largo de todo el segundo milenio antes de Cristo, la estipulación de la alianza termina en la presentación de una lista de bendiciones-maldiciones: unas u otras están condicionadas por el cumplimiento o no cumplimiento de lo estipulado en la alianza<sup>20</sup>. En Israel sucede algo parecido, con la diferencia de que el gran rey es ahora Dios y el pacto viene a estructurar las relaciones de ese Dios con el pueblo. Evidentemente, el cumplimiento del contenido del pacto se traduce en bendición; la ruptura lleva en sí la maldición para los miembros del pueblo israelita<sup>21</sup>.

19 Cf. W. Zimmerli, o. c., p. 21; H. W. Wolff, o. c., pp. 359-60; G. von Rad, o. c., p. 194; G. Wehmeier, o. c., p. 201.

20 Sobre el tema de la bendición-maldición en los pactos hititas K. Baltzer, *Das Bundesformular*, pp. 21-25. Cf. también J. L'Hour, *La morale de l'Aliance*, Cahiers de la Rev. Bib. 5 (Paris 1966) p. 83.

21 Para situar el tema de la bendición propia del pacto en contexto de liturgia cf. G. Wehmeier, o. c., p. 206 ss.; Schottroff, o. c., pp. 220-21.

Una primera indicación en este contexto nos la ofrece Deut 11, 29: «Cuando el Señor tu Dios, te introduzca en la tierra adonde vas para tomarla en posesión, darás la bendición en el monte Garicín y la maldición en el monte Ebal». Detrás de esas palabras hay, según parece, un fondo cívico. Bendición y maldición de Dios se celebran dentro de un contexto de culto de alianza; de esa forma la elección de amor de Dios (su bendición) deja de estar en un contexto de pura iniciativa divina y se convierte en algo determinado por la respuesta del pueblo. Ciertamente, la palabra original es bendición: Dios ha escogido al pueblo para hacerlo crecer, multiplicarse y bendecirlo (Dt 7, 12-15). Pero ha puesto en sus manos la posibilidad de la maldición.

Ante esa doble posibilidad vive Israel (Dt 27, 12-13). Esa dualidad le determina de forma radical: «Si obedeces y escuchas la voz de Dios... irán viniendo sobre ti, hasta darte alcance, todas estas bendiciones...» (Dt 28, 1-2). «Pero si no escuchas la voz del Señor tu Dios, poniendo en obra todos los preceptos y mandatos que yo te mando hoy, irán viniendo sobre ti, hasta darte alcance, todas estas maldiciones...» (28, 16). Nada en la vida se escapa de esta dualidad. El israelita ha penetrado en el misterio de la actuación de Dios y en ese campo hay bendición (para el que es fiel a la gracia del pacto) o maldición (para el que escapa de la gracia de Dios, o rompe el pacto). No hay posibilidad intermedia<sup>22</sup>.

La bendición de Israel deja de ser algo incondicionado. Ciertamente es expresión de la gracia original de Dios; pero es una gracia que está condicionada a un tipo de existencia, condicionada al cumplimiento de una fidelidad a la palabra. Bendición y maldición reciben aquí su contenido en conexión con salvación y condena. La bendición de Dios se abre hacia el acto salvador de Dios, culmina de algún modo en la plenitud de la salvación escatológica. Por el contrario, la maldición se identifica con la destrucción del pueblo israelita, la destrucción del mismo ser humano, la condena<sup>23</sup>.

Esta perspectiva abierta por el pacto puede aparecer, sobre todo a los ojos de autores protestantes, como un modo peligroso de entender las relaciones de Dios con el pueblo. Se corre el riesgo de caer en una especie de automatismo divino que borre el sentido de la gracia<sup>24</sup>. Ese peligro es cierto, pero creo que no debe ser exagerado. Para el campo deuteronomico de la alianza la transcendencia de Dios es clara: sólo de Dios proviene la elección, la fuerza y la alianza. Pero ese Dios se liga con la historia humana, la toma en serio y la respeta. Pues bien, en ese campo de libertad humana se sitúa la doble posibilidad de entrar en plano de bendición o de condena<sup>25</sup>.

Desde aquí ha de repensarse el contenido de Mt 25, 31-46. Con Gen 12, 1-3 se podía correr el riesgo de situar a Israel (en versión neotestamentaria a la Iglesia) fuera del campo de la división, como pueblo radicalmente ben-

22 Cf. Schottruff, o. c., pp. 225-27; J. L'Hour, o. c., pp. 83-84, donde, además de Dt 28 se presenta Lev 26; Beyer, *Eulogeō*, ThDNT II, 757.

23 Cf. C. Westermann, o. c., pp. 48-52.

24 K. Baltzer, o. c., pp. 99-100.

25 J. L'Hour, o. c., pp. 84-86.



dito. El riesgo de la bendición-maldición sólo compete a los de fuera. Pues bien, situándose sobre el fondo del tema de la alianza la perspectiva cambia: es el mismo pueblo de Israel (desde el N.T. la iglesia) la que se enfrenta ante la dualidad, la que recibe el juicio a partir de esta posibilidad original que se le ofrece. Juzgamos que Mt 25, 31-46 está construido sobre un fondo de alianza. En esa perspectiva será imposible limitar el juicio a unas gentes entendidas como «no israelitas»; para el juicio de la alianza el primero en ser llamado a cuentas, será el pueblo israelita.

La concepción israelita de la vida, en la que la bendición ocupa un lugar importante, ha conducido al pueblo a un estado de aporía: ¿Cómo se cumple la bendición prometida en Gen 12, 1-3? ¿Cómo se expresa el contenido del pacto? Una de las formas de solución israelita del problema ha consistido en proyectar el tema sobre un fondo escatológico<sup>26</sup>. Es allí donde se unen las esperanzas universalistas de Gen 12, 1-3 con el enjuiciamiento del pueblo a que alude la tradición del Deuteronomio.

Es en ese ámbito de escatología, interpretada aquí de forma intraisraelita, donde el pueblo alcanzará la bendición: «Serán semilla bendita del Señor» (*sperma eulogēmenon hupo theou estin*) (Is 65, 23 b). La semejanza con Mt 25, 34 (*eulogēmenoi tou patros mou*) parece clara<sup>27</sup>: en ambos casos se habla de la nueva realidad de los benditos, como pueblo que vive en la cercanía y transparencia de Dios. Sin embargo, en Mt 25, 34.41 el contexto es más decididamente escatológico. No se alude a un «cielo nuevo y nueva tierra» (cf. Is 65, 17)<sup>28</sup> como referidos sólo a Israel sino al final de toda realidad, con la bendición y maldición universales situadas en contexto de cumplimiento definitivo de una especie de pacto universal.

El contexto en que se mueve Mt 25, 34.41 es el de un dualismo escatológico<sup>29</sup>. Sobre un fondo de dualismo semejante, mediadas a través de la pertenencia o no pertenencia a la comunidad, se sitúan las bendiciones y maldiciones de Qumran, con todo su trasfondo litúrgico<sup>30</sup>. La bendición concuerda en el fondo con aquella gran palabra de Isaac a Jacob en el libro de los Jubileos: «Que Dios te bendiga y que puedas heredar toda la tierra» (Jub 22, 14)<sup>31</sup>. La unión de maldición y la condena es igualmente clara en numerosos textos (1 En 27, 2; 5, 5 ss.)<sup>32</sup>.

Con esto podemos concluir. Lo haremos en tres pequeños apartados: a) El primero se refiere a los influjos veterotestamentarios. Aquí hacemos nues-

26 Desde esa perspectiva ha escrito H.-P. Müller un trabajo lleno de erudición, dedicado en gran parte al tema de la bendición: *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (Berlín 1969).

27 C. Westermann, o. c., pp. 65-66, 79, 81.

28 C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66*, ATD 19 (Göttingen 1966) p. 326.

29 Sobre las formas de ese dualismo en el judaísmo tardío cf. O. Böcher, *Der johanneische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965) p. 72 ss.

30 Cf. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, p. 110 ss.; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im NT*, WUNT 7 (Tübingen 1964) p. 26, nota 4.

31 Cf. W. Schenk, *Der Segen im N.T. —Eine begriffsanalytische Studie—*. Theol. Arbeiten 25 (Berlín 1967) p. 60.

32 J. Friedrich, *Gott im Brüder*, pp. 153-54.

tras gran parte de las conclusiones de W. Schenk: La terminología jurídica de Mt 25, 34.41, con la dualidad de bendición-condena, se sitúa en la línea de la alianza (Dt 27 y 28); la forma de unir bendición con herencia está en la línea de Sal 37, 22 (Jub 22, 14) con la diferencia de que se habla de reino en vez de tierra<sup>33</sup>. Nueva frente a Schenk es nuestra idea de que en Mt 25, 34.41 se refleja también la promesa de bendición a que alude Gen 12, 1-3. b) Un segundo campo de conclusiones se sitúa en la referencia a Jesús. ¿Qué aporta Jesús al tema de la bendición escatológica? Difícil es responder a esta pregunta, aunque parece que hay cosas bien seguras: Según toda la tradición del N.T., Jesús ha bendecido a los niños (Mc 10, 16 y par), ha bendecido el pan escatológico de la multiplicación (Mt 14, 19) y el nuevo pan de la eucaristía (Mt 26, 26 y par) y ha sido bendecido por la multitud como rey mesiánico (Mt 21, 9 y par). En el fondo de su obra puede situarse la bendición-maldición definitiva de los hombres a que alude Mt 25, 34.41. c) Finalmente, hay que señalar la novedad del «benditos *de mi Padre*». La referencia al Padre pudiera en teoría situarse en un contexto israelita; en la práctica parece totalmente seguro que responde a la peculiaridad de la revelación cristológica del N.T., tal como se expresa de una forma modélica en Mt. Sólo desde el fondo de la nueva existencia de Jesús se entiende esa palabra de «benditos de mi Padre»<sup>34</sup>.

XABIER PIKAZA

<sup>33</sup> W. Schenk, o. c., p. 60.

<sup>34</sup> Estudio de los casos en que aparece «mi Padre» en N.T., en J. Friedrich, o. c., pp. 27-29.

## ACCESO A DIOS DE LA CONCIENCIA DESGARRADA

### (Comentario al «Brand» de H. Ibsen)

Reiteradamente M. de Unamuno ha hecho tema de sus reflexiones la conciencia desgarrada de héroe ibseniano, *Brand*. Gusta llamarlo *alma tormentosa, solitario, luchador, caudillo y guía, hombre trágico*, que sabía mucho de «quemantes lágrimas vertidas en silencio, en el silencio del misterio»<sup>1</sup>.

Unamuno ha penetrado con su propia intuición agónica en el alma atormentada de Brand. Ha llegado a entrever sus pavorosas simas. Esto que ha entrevisto Unamuno ha sido punto de partida en nuestra propia navegación por el mar tempestuoso de aquella *conciencia desgarrada*.

*Brand* es una obra dramática. Es, por lo mismo, una creación artística del genio de H. Ibsen. Pero ello no da derecho a afirmar, razona Unamuno, que sea un drama sin doctrina filosófica o religiosa. «Podrá no haberla predicado y expuesta didácticamente; pero el autor vio la realidad de la vida que traslada a través de los cristales de una filosofía o de una religión»<sup>2</sup>.

He aquí una primera afirmación de Unamuno que debemos recoger. Y recoger con fina preocupación. Porque si todo drama traduce de modo más o menos definido una determinada ideología, del drama de Ibsen hay que afirmarlo de modo preferente. No en vano a su teatro se le ha llamado *teatro de ideas*.

Unamuno da un paso más al señalar nos la fuente de la doctrina filosófica y religiosa de Ibsen, al maestro que guía al dramaturgo en su penetrante auscultación de conciencia. Este maestro de los pensamientos de Ibsen es el filósofo danés S. Kierkegaard. «En el fondo de la dramaturgia de Ibsen, escribe Unamuno, está la teología de Kierkegaard, de este corazón tan esforzado como angustioso que, presa durante su vida toda de una desesperación resignada, luchó con el misterio... Kierkegaard sostuvo contra todo y contra todos su amor salvaje a la verdad, a la verdad sentida y no sólo concebida lógicamente, a la verdad que es vida. Brand, el Brand Ibseniano, es su reflejo en el arte dramático y cuanto dure Brand durará Kierkegaard»<sup>3</sup>.

1 Especialmente estudia este tema en dos breves ensayos: 'Ibsen y Kierkegaard', en *Obras Completas*, prólogo, edic. y notas de M. García Blanco (Afridisio Aguado, Madrid 1958), t. IV, pp. 428-32; 'Otra vez Brand', t. IX, pp. 70-75.

2 'Ibsen y Kierkegaard', t. IV, p. 27.

3 'Ibsen y Kierkegaard', t. IV, p. 428.

Mucho más de lo que escribe Unamuno se pudiera decir sobre la vinculación de Brand con el pensamiento de Kierkegaard. Por ahora limitémonos a constatar esta conexión que vendrá más de una vez a nuestra mente. Pues es imposible adentrarse en el alma de Brand con ojo avizor sin tener delante el pensamiento del filósofo danés.

En conexión igualmente con Kierkegaard analiza Unamuno lo que pudiéramos llamar *talante psicológico de Brand*. Tiene este talante una doble dimensión según que se lo mire en sí mismo o en relación con la sociedad que le rodea.

Sobre el talante de Brand en sí mismo, es decir, sobre la caracteriología de este gran personaje dramático, multiplica Unamuno los epítetos, que ya hemos recogido en el primer momento. Se habrá advertido que todos ellos se hallan en la línea de lo enormemente serio. Entre ellos queremos subrayar especialmente dos, pues nos abren a la segunda dimensión de su talante: *la social*. Son estos dos epítetos el de *solitario* y el de *luchador*.

Sobre el primero escribe Unamuno, al cerrar su breve estudio sobre Ibsen, estas ideas: «La soledad es la solución favorita en los dramas ibsenianos; la soledad es el refugio de aquellas almas robustas y soberbias que pasan cortando el mar muerto de las muchedumbres que bajo el yugo de la rutina se ocupan en crecer y multiplicarse satisfaciendo a la carne esclavizadora y estúpida»<sup>4</sup>.

Estas frases tan sentidas revelan que Unamuno es un alma gemela de aquéllas que está recordando: *Ibsen* y su maestro *Kierkegaard*. Con ellos conviene en que la soledad es el refugio en las tempestades alborotadas de la multitud y en los veleidosos cambios de su conducta. Ello motiva que Brand tenga que ser como el caballero español Don Quijote, denodado *luchador* contra esas multitudes, envilecidas por la pasión del interés o amodorradas por el narcótico del bienestar. Y más *luchador* aún contra quienes las dirigen y las usufructúan. Unamuno resume todo ese mundo de negatividad, de rutina y de costumbre gregaria en una sola palabra que toma del héroe ibseniano: *compromiso*. De compromisos y servilismos viven los más. Por eso, los menos, el *solitario* sobre todo, deben salir a batalla para luchar y vencer al *compromiso* que es la muerte. Y es muerte porque el *compromiso* es radicalmente transigencia. O lo que es lo mismo: *ser otra cosa de lo que uno debiera ser*. Es esta la suprema traición contra la vida. Es, por lo mismo, la muerte más absoluta y total<sup>5</sup>.

Unamuno, alma apasionadamente religiosa, no podía menos de detenerse a analizar cómo Brand, *solitario* y *luchador*, vive la presencia de su Dios en medio del desasosiego de su lucha. En breves palabras compendia la vida religiosa de Brand cuando escribe: «Brand vivió y murió buscando dentro de sí a Dios, y el pueblo que le seguía lo buscaba fuera. Para Brand Dios es la busca de Dios»<sup>6</sup>. Esta interpretación es muy unamuniana. Es decir: que Unamuno interpreta a Brand según su propia vivencia religiosa.

4 'Ibsen y Kierkegaard', t. IV, p. 431.

5 'Otra vez Brand', t. IX, p. 73.

6 'Otra vez Brand', t. IX, p. 74.

No vamos, sin embargo, a analizar en este estudio hasta dónde la vivencia religiosa de Unamuno sea la misma que la de Brand. Intentamos entrever directamente la misma alma desgarrada de Brand. Los comentarios no nos interesan aquí, sino el texto. A Unamuno le tenemos que agradecer habernos introducido de lleno en el tema sobre el que queremos ahora detenidamente meditar. Creemos que en esta ocasión nuestras propias vivencias sacerdotales nos ayudarán a ello.

El drama de Brand es el drama de un *pastor de almas* que vive en medio de ellas, cara a lo eterno y fija su mente en un mandato divino. A este mandato divino y al ser supremo que lo impone tenemos ante todo que atender para poder bajar a lo hondo de la conciencia de Brand. Unamuno había tomado distinto camino. De la conciencia de Brand, de su espíritu atormentado, asciende al mensaje que Brand recibe de su Dios. Pero tanto en el análisis ascendente de Unamuno como en el descendente que vamos nosotros a utilizar, aparece claro que existe una vigorosa conexión entre el modo cómo Brand concibe a Dios y su propia psicología humana.

En una visión general del problema, la historia comparada de las religiones hace patente que la idea que el hombre se forja de Dios determina su propia psicología humana y la psicología peculiar de los distintos pueblos. Pero, dejando de lado este aspecto histórico-cultural del problema, muy estudiado por algunos pensadores de la historia, como Ch. Dawson<sup>7</sup>, nosotros optamos en este estudio por la primacía de la idea de Dios. Y de ella descendemos a estudiar el carácter humano de Brand y las crisis y tormentas de su espíritu.

Según esto, analizaremos primeramente la concepción que tiene Brand acerca de Dios. Después y a esta luz, examinaremos la peculiar psicología o talante de Brand. Y en un tercer momento trataremos de comprender cómo Brand abrió su espíritu a Dios y llegó a un encuentro con él. Para nuestro análisis de la *conciencia desgarrada* ante Dios, estudiada en este caso típico de Brand, nos parece este el orden más iluminador y el que nos da más posibilidades para penetrar en las sinuosidades y conflictos de toda alma desgarrada.

## I.—QUE PIENSA BRAND DE DIOS

Un día llama aparte Jesús a sus discípulos y les hace esta pregunta: «¿Quién dicen los hombres ser el hijo del hombre?» (Mt. XVI, 13). Encarémonos nosotros con Brand y hagámosle parecida pregunta: ¿Qué piensas tú de Dios? A ella Brand va dando, a lo largo del drama de su vida, una doble respuesta; de *signo negativo* unas veces y de *signo positivo* otras.

En las respuestas de *signo negativo* Brand se encara con ese Dios falsificado, inventado para ser instrumento al servicio del hombre, con ese Dios

<sup>7</sup> Christopher Dawson, *Progreso y Religión*, trad. de C. Robine (La Espiga de Oro, Barcelona 1943); *La religión y el origen de la cultura occidental*, trad. de E. Vela (Edit. Suramericana, Barcelona 1953).

que satisface las exigencias y los caprichos de las multitudes, con ese Dios que en frases, rozando lo despectivo, ha sido calificado como *Dios fontanero* o *Dios tapa-huecos* <sup>8</sup>.

Una escena del principio del drama nos va a hacer ver la actitud de Brand ante tal Dios. Se encuentra éste con Eynar e Inés, felices en el regusto de sus fiestas nupciales. Brand les dice que el barco que a ellos espera debe también llevarle a él. Eynar manifiesta satisfacción de que Brand lleve el camino que él con su Inés va a emprender. Pero Brand le deja frío al Eynar preocupado, y Brand le responde con pétreo laconismo e iluminada anticipación: «Al Dios que acabas de llamar tuyo y que ha vivido achacoso durante mil años» <sup>9</sup>.

Hoy que una inteligencia irresponsable, bajo el influjo de la incredulidad callejera, ha puesto de moda el tema de la *muerte de Dios*, tal vez las palabras de Brand resbalen sobre muchos espíritus. Pero qué significativas allá en pleno siglo XIX cuando el saber humano se preparaba a asesinarle y las almas de buena conciencia dormían en la beatífica seguridad de que es *metafísicamente* imposible la muerte de Dios. Lo peor del caso fue que aquella actitud beatífica contribuyó de modo muy eficaz a su muerte. Y Brand, con mirada profética, preanuncia en su drama la catástrofe.

Pero no es este lejano hito de la *muerte de Dios*, entrevisto genialmente, lo que más nos interesa analizar en este momento. Es el contraste hiriente que Brand establece entre su Dios y el Dios de Eynar, al que se dispone a enterrar. Brand hace surgir de su alma tempestuosa los epítetos que convienen a su Dios y al Dios de Eynar. Sintiéndose en medio de una tempestad de gigantes de espíritu, le dice: «Mi Dios es huracán, y el tuyo es viento; es duro, y el tuyo es sordo; es todo amor, y el tuyo es odio» <sup>10</sup>. «Vosotros, continúa diciendo en resumen Brand a Eynar, habéis hecho de vuestro Dios un viejo caduco, próximo ya a la niñez de su vejez. Para tambalearos a vuestro modo, agrega, necesitáis un Dios que haga la "vista gorda". Ha de ser cano y debe pintársele con gorro de dormir y calva» <sup>11</sup>. Roza aquí Brand el insulto. Pero no se detiene ante él para demostrar contundentemente que a un Dios así lo mejor que le puede acaecer es que le entierren. El se halla ya pronto para hacerlo.

Pero Brand sabe que Dios es inmortal. Que existe otro Dios muy distinto de aquél en que cree Eynar, el Bayle, el Deán y la multitud en fiesta. No acepta Brand que seis días de la semana esté por los suelos el estandarte de Dios y que sólo el séptimo día se le vea flotar al aire en la fiesta dominical. El tiene otro Dios. ¿Cómo lo define? La respuesta que nos va a dar

<sup>8</sup> Un resumen del problema y una bibliografía fundamental sobre el mismo puede verse en A. Villalmonete, 'El Cristianismo, ¿es una religión?', en *Salmanticensis*, 16 (1969) 181-99.

<sup>9</sup> Citamos el drama, *Brand*, por la edición española de Aguilar (Madrid 1952); Henrik Ibsen, *Teatro completo*, trad. directa del noruego por Else Wasteson, pp. 602-92. El texto citado en p. 609.

<sup>10</sup> *Brand*, p. 610.

<sup>11</sup> *Brand*, p. 611.

nos deja entrever el *signo positivo* de su Dios frente a la negatividad de la concepción que tanto combate. Veámoslo.

Unamuno ha calado con hondura en el alma de Brand al ver en sus relaciones con Inés uno de los momentos excepcionales del grandioso drama. Inés, que abandona a Eynar y se une al idealismo heroico de Brand, es para Unamuno el rayo de sol en las tinieblas de fuego y de hielo de Brand<sup>12</sup>. Pues bien; este rayo de sol nos va a conducir al santuario de la conciencia de Brand para leer en ella la idea vivida que Brand se ha formado de su Dios.

Celebraban el pastor Brand y su esposa Inés la Navidad primera después de la muerte de su querido hijo, el pequeño Alf. Ella dulcemente recrimina a Brand que cuando se aleja a sus ministerios y sus afanes, ella se queda «en el nido desolado como un pobre pajarillo de duelo». Brand rehuye la respuesta directa y la dice cómo le inunda una alegría íntima al poder llorar y al sentir a Dios tan cerca como nunca le había adivinado. Tan cerca que tiene sed de arrojarle en su pecho y de ser estrechado por su seguro, fuerte y cálido brazo paternal. A esto replica Inés con estas palabras, todo luz y fulgor, que iluminan el misterio que buscamos, lo que piensa Brand de su Dios. «¡Ah Brand!, dice Inés. Así debes verle siempre, como el Dios que ahora concibes: *más Padre y menos Señor*»<sup>13</sup>.

La frase de Inés, tan honda de teología y humanamente tan cariñosa, es en el fondo un terrible reproche para Brand. Un álitio paternal ha percibido Inés en las últimas expresiones de Brand y las recoge para decirle que así debe ver a Dios. Una trágica convivencia diaria le ha dado la experiencia de que su Brand no ha hablado de Dios así. Al contrario; más que como Padre, Brand ha visto a Dios como Señor. Tan Señor que lo exige todo. Hasta el más costoso holocausto, sin compensación alguna... Por Dios no han abandonado Brand e Inés aquel glacial paraje, pese a que ello suponía la muerte de su pequeño Alf. «¡Dios!, exclama Inés en escena anterior, al quedarse para ver morir a Alf. ¡El holocausto que te has dignado exigirme lo elevo hasta tu cielo! ¡Guiame a través de las indecisiones de la vida!»<sup>14</sup>.

En un segundo momento de este holocausto, cuando ella evoca a su añorado Alf y recuerda cómo el año anterior el pequeño quería atrapar con sus deditos el brillante reflejo de la luz de Navidad, y se imagina que ahora, desde su lecho de muerte, puede ver a través del cristal de la ventana, el ténue fulgor de la Noche Buena, Brand la conmina este mandato: «*Cierra bien, cierra bien*». «No seas tan duro, replica Inés. Esto no es justo». Pero al fin, una vez más Inés es vencida, pero con este bisbiseo en sus labios que es un nuevo reproche a Brand y al Dios que tiene en su mente. «Creo firmemente, dice Inés, que Dios no se ofende porque durante el breve transcurso del sueño haya bebido en la fuente del consuelo». Brand, irreductible, la responde con una ironía dulzarrona, capaz de anonadarla para

12 'Otra vez Brand', p. 73.

13 Brand, p. 647.

14 Brand, p. 645.

siempre: «Dios es un juez apacible y deferente. Nunca armarás querrela contra El, aunque en tu adoración entre a veces algo de idolatría»<sup>15</sup>.

Qué extremo es Brand al juzgar que el recuerdo y el cariño de una madre a su pequeño sea idolatría. Y qué bien expresan las palabras irónicas del reproche a su esposa su modo de considerar a Dios. Ciertamente que en contraste con su dicho irónico y casi mordaz, no le ve como juez bonachón y deferente, sino como juez exigente e inflexible. Tan inflexible que Brand se lamenta de que no pueda derribar los últimos templos idólatras, uno de los cuales ha levantado su propia Inés en su corazón de madre. Esta, cuando viene la gitanilla a pedirle la limosna de las ropitas de su hijo, se las da todas; pero se reserva, esconde, el gorrito de su niño, regado con lágrimas, humedecido por el frío sudor de la muerte, y que desde entonces ha llevado siempre sobre su corazón. Pero al fin, vencida de nuevo por Brand, entrega también el gorrito. Sólo entonces la dice Brand: «Ahora has triunfado». A lo que Inés contesta: «*He triunfado sobre la tumba y el horror*». Inés recuerda en aquel momento la palabra bíblica, que también es evocada en la parte central de la escena: «Ahora se abren ante mí, como una gran cima, aquellas palabras de la Sagrada Escritura que nunca llegué a comprender: *El que ve a Jehová, muere* (Ex XXXV, 20)»<sup>16</sup>.

Unamuno ya vio la importancia que este texto bíblico tiene en el drama de Brand. Por nuestra parte creemos que él nos ha desvelado, con la escena que lo enmarca, cómo la mente de Brand ha concebido a su Dios y qué exigencias morales ha derivado de ello. El Dios de Brand es el Dios del Viejo Testamento, en lo que éste tiene de provisorio e imperfecto. No es el Dios de los profetas bíblicos que ven a Israel llevado a los pechos de Dios, que lo amamanta como la mejor de las madres. Menos aún ha sentido al Dios del Evangelio, al Dios del Padre Nuestro, evocado momentáneamente por Brand, pero que luego es para siempre silenciado. En su soledad tempestuosa Brand sólo siente en su derredor al Dios potente y majestuoso del Sinaí, al Dios que conmina castigos al rey David por boca del profeta Natán, al Dios omnipotente que lo exige todo como un Moloch insaciable. Ante este Dios Brand, al final de su drama, se confiesa «*el más humilde gusano de la tierra*». Y comenta: «Estoy en el peldaño más bajo de la escala y El en el más alto»<sup>17</sup>. Estas palabras traducen la distancia, el alejamiento, la huida de la intimidad evangélica, la negación del misterio del acercamiento de Dios al hombre. Este es el Dios de Brand.

Kierkegaard había definido a Dios como «*infinita diferencia cualitativa*»<sup>18</sup>. Brand ha vivido esta verdad.

Y de esta verdad vivida brota ese peculiarísimo carácter, ese talante espiritual de Brand que tanto admiraba Unamuno. Hagámosle también nosotros objeto de una reflexión atenta y detenida.

15 *Brand*, pp. 657-58.

16 *Brand*, pp. 662-63.

17 *Brand*, p. 691.

18 Esta definición de Dios es uno de los goznes de la filosofía religiosa de Kierkegaard, muy en la línea luterana del primer tiempo. Algunas de las obras fundamentales del pensador giran en torno a este concepto. Véase *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio G. Rivero (Madrid, Ed. Guadarrama, 1969).



## II.—TALANTE ESPIRITUAL DE BRAND

1. *Notas psicológicas.*

La nota más aguda al analizar este carácter está dada por la respuesta que reitera Brand a lo largo de su drama. «No se escoge el suelo de la propia misión. El hombre que conoce y quiere su fin, ha visto en letras de fuego la llamada de Dios»<sup>19</sup>. Así habla Brand al Bayle, jefe local, típico representante de esa política mezquina que sólo forcejea por el propio medro<sup>20</sup>. Frente a tal mentalidad, coaligada por anticipado con toda vileza, Brand insiste: «La vocación consiste en ser uno mismo, en llevar la propia causa a la victoria». Lo más acuciante para Brand es que la causa que defiende no es su propia causa. Es la causa del Ser que le ha enviado. «Debo seguir, dice al aldeano que le disuade de caminar hacia adelante por la meseta nevada. Cumpló el mandato de un gran Ser». «Si el Señor necesita de mi muerte, ¡bendito sean aluvión, torrente y abismo!»<sup>21</sup>. En un momento de máximo peligro, metido en una chalupa con peligro inminente de naufragar, Brand grita sereno desde la pequeña nave a los que no quieren seguirle: «Vuestro Dios no ayudaría a nadie a cruzar el fjord. Pero recordad que el mío viene a bordo»<sup>22</sup>.

Esta primera nota de su talante, irreconciliable con toda mentalidad acomodaticia, halla eco en otras dos que pudiéramos definir así: Brand *siempre de camino* y Brand *siempre solitario*.

Ya Unamuno había escrito que «el espíritu de Brand es el espíritu eternamente vagabundo, es el espíritu del judío errante»<sup>23</sup>. Sinteliza esta frase largas escenas del drama de Brand en las que éste aparece con morral y cayado, caminando por meseta helada o a bordo de una navecilla en peligro de naufragar. Todos sus itinerarios son subida y bajada, tensión y esfuerzo. Y sin programa ni guía va haciendo a cada hora su camino. Con resolución dice a Eynar: «Por aquí pasa mi camino hoy». Y a la pregunta que le hace éste de cuál es su ruta, Brand replica: «¡No me lo preguntes!»<sup>24</sup>.

El tema del *itinerario del alma* en su ascensión a lo trascendente ha sido uno de los más bellos, pero al mismo tiempo de los más difíciles sobre los que ha reflexionado el pensamiento filosófico. Ya Platón fue largo en hablar del *itinerario* que tienen que recorrer las almas encerradas en las cavernas hasta llegar a ver el sol de las ideas. San Agustín describe la *vía interior* ascensional que va de lo *exterior* a lo *interior* y de lo *interior* a lo *superior*. San Buenaventura recoge este legado platónico-agustiniano y estructura su *itinerarium mentis in Deum*, resumen y compendio de cuanto el pensamiento cristiano ha sentido sobre este escondido tema. Desde una preocupación

19 Brand, p. 619.

20 Brand, p. 650.

21 Brand, p. 603.

22 Brand, p. 618.

23 'Otra vez Brand', t. IX, p. 75.

24 Brand, p. 611.

exclusivamente mística, San Juan de la Cruz ha descrito la ascensión espiritual al Monte Carmelo que ha titulado *Subida*. Ascensión y subida es también la secularización del *itinerario cristiano* del alma en la obra de Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. La ascensión y subida hegeliana, frigidamente intelectual, se torna pasión y angustia en la obra de Kierkegaard, de donde pasa a las preocupaciones existencialistas actuales.

Este breve *excursus* a la historia del pensamiento pone en claro que unas almas han buscado a Dios en la intimidad del recogimiento y de la comunión viva con El, y otras lo han intentado hallar por los secarrales de la razón pura o por las ardientes lavas que inundan siempre los campos del *Temor y Temblor*, estilo Kierkegaard. De entre todos estos modos de vivir un *itinerario mental*, Brand ha elegido el último: el más doloroso, el más azorante, el más desgarrado. Un análisis ulterior nos mostrará esto aún con mayor lucidez.

En el acto cuarto hay una escena de altísima tensión. En un cruce de caminos Brand se siente tentado a abandonar el que ha elegido. La tentación le viene esta vez de su ser más querido, de la mujer que *santamente* sedujo a seguir su propia trayectoria del *todo* o *nada*: de su esposa Inés. Ella lo ha perdido todo. No sólo la muerte le ha llevado para siempre a su niño Alf, sino que ha tenido también que renunciar a sus recuerdos: las ropitas, los pequeños enseres, los juguetes, todo lo que a Alf pertenecía. Hasta el gorrito que llevaba Inés sobre su corazón. Pero en este supremo momento Inés sucumbe y quiere volver a su mundo, al mundo del que un día la sacó Brand. Se encara entonces con éste y le dice: «Escoge: estás en el cruce de dos caminos. Apaga el relámpago que me quema y corta el manantial de mi pensamiento... Corta mis alas, encierra mi alma, arrójame otra vez allá abajo, desde donde tú mismo me elevaste. Si quieres, si te atreves a hacerlo, seguiré siendo tu esposa como antes. ¡Escoge! ¡Estás en el cruce de dos caminos!»<sup>25</sup>.

Angustiante dilema para Brand es este cruce de caminos en el que tiene que elegir entre su fidelidad a la esposa a la que ama y la fidelidad a sí mismo, a la que cree la llamada del gran Ser, su Señor. Una vez más, con el corazón partido en dos, se decide por lo segundo. Para su esposa no tiene otra respuesta que un: «*Maldito si así lo quiero*», que cierra todo posible compromiso con el ser amado. Ella se hunde para siempre con un irónico: «*Gracias por todo*». Pero Brand pestañea, no vacila. Siempre en camino, sigue su ascensión por la senda dura de la fidelidad, aunque de su corazón broten *quemantes lágrimas* según la expresiva frase de Unamuno.

A esta nota de hallarse siempre de camino, hay que añadir otra no menos significativa: la *soledad*. Ya vimos anteriormente que Unamuno sintió la *gravedad* de este tema en la obra de Ibsen. Llega a escribir, como ya dijimos, que «la soledad es la solución favorita en los dramas ibsenianos». Por nuestra parte añadimos que esta solución adquiere grandiosidad de epopeya en el drama de Brand.

En su duro peregrinar hacia arriba Brand ha ido dejando a un lado y a

25 Brand, p. 663.

otro de su empinada senda las existencias humanas más vinculadas a él: sus paisanos, su madre, su esposa, etc... Ya en el quinto y último acto, Brand, que ha levantado una gran iglesia para su pueblo, siente que su pueblo no le sigue y, lo que es peor, no le comprende. «Hemos trocado, exclama desilusionado Brand, una vieja mentira por una nueva». Y ante la fiesta que se está preparando para inaugurar la gran iglesia, vuelve a sentenciar: «Una fiesta de mentirosos en honor de mentiras»<sup>26</sup>. Nada de admirar, por tanto, que en medio del alboroto jaranero del pueblo, Brand diga desolado al Bayle: «Jamás me he hallado tan solo allá arriba, en medio de las alturas silvestres, como aquí. Me cansa este juego en que nadie gana ni pierde. Soy un guerrero solitario sin esperanza»<sup>27</sup>.

Las palabras del texto, que hemos subrayado, resumen la actitud psicológica de este hombre que ha carecido tercamente de una serena abertura a los demás. Si bellamente ha escrito el filósofo judío M. Buber que «el pan del cielo de la plenitud del ser humano sólo se logra si se lo dan los unos a los otros»<sup>28</sup>, Brand fue incapaz de captar esta gran verdad humana. Nunca quiso aceptar el pan que le brindaban los otros: El, que siempre estaba preparado a repartir el pan duro y negro de su desesperación. «Es algo espantoso, dice malhumorado, estar solo, sin entrever más que muerte por doquiera. Y tremendo que me ofrezcan piedras cuando tengo tanta hambre de pan»<sup>29</sup>. Al parecer, aquí Brand se abre a los otros. Pide pan. Pero el pan que pide es el mismo que brinda. No acepta el buen pan que los otros le pueden ofrecer. Por ello la única salida que le queda al alma de Brand la señalan estas palabras: «Despliego mi propia bandera, aunque no me siga nadie»<sup>30</sup>. Y sólo y en solitario avanza Brand hasta la meta.

## 2. La voluntad como agente y la fe como resorte.

Al llegar aquí nos debemos preguntar por el agente de vida tan esperada. No parece difícil dar con él. El mismo Brand transparenta su conciencia en este caso, como en tanto otros, y nos lo va a decir de un modo muy expresivo, en un momento en que se encara con la multitud, ya al principio de su drama con estas expresiones duras y enérgicas: «¡Os conozco por dentro y por fuera, almas blandas, espíritus débiles! A todos vuestros padrenuestros les faltan las alas de la voluntad»<sup>31</sup>.

Es la voluntad y sólo la voluntad el agente y el motor de su bravío peregrinar hacia la meta. «La voluntad es lo que importa, razona Brand. La voluntad desliga o mata; la voluntad actúa por entero en todo lo que está diseminado, tanto en lo dificultoso como en lo fácil». Por ello concluye Brand, dando esta altanera consigna: «En diálogo de alma a alma, intenta-

26 Brand, p. 660.

27 Brand, p. 670.

28 *Ich und Du* (edic. manual de Heidelberg) p. 54. Véase un comentario a este tema en nuestro estudio, 'Temática fundamental de Martín Buber', en *Naturaleza y Gracia*, 15 (1968) 11 ss.

29 Brand, p. 674.

30 Brand, p. 677.

31 Brand, p. 612.

remos nuestra obra de purificación: dar muerte a la mediocridad, subyugar la mentira, *despertar al joven león de la voluntad*»<sup>32</sup>.

Esta metáfora del león, gastada por tantos caminos literarios y heráldicos, alcanza en el lenguaje de Brand una vibración suma. La voluntad, agente supremo de nuestra vida íntima, debe tornarse joven león, promesa de futuras conquistas.

Un tema latente en todo el drama aflora aquí en este momento. Es el tema de la *salvación*. Tema eterno para el espíritu humano. De un modo o de otro, toda búsqueda de lo trascendente esconde siempre un anhelo de salvación. Aún el desentenderse del tema para darse a la alegría del vivir cotidiano, supone igualmente que no hay otra salvación para el hombre que el expresar la delicia fugitiva del momento que se va y no vuelve. Brand aborda el tema exclusivamente desde su voluntad.

El médico que asiste a su madre quiere hacerle reflexionar que no todo está en el *querer*. Que hay que tener igualmente caridad. Pero ésta es la página en blanco, la página virgen, del libro de Brand. Este se revuelve contra el médico para decirle que ninguna otra palabra ha sido tan manchada por el dolo de la mentira como la palabra *amor*. El ha tomado camino distinto al que se le propone. Y lo justifica así: «Una cosa única se olvida. La voluntad, ante todo, debe apagar la sed de justicia de la ley. Ante todo, hay que *querer*, no sólo lo que es realizable en grande o en pequeño, no sólo aquella cuya empresa implica una suma de fatiga e inconvenientes. Con fuerza y alegría se debe querer en medio de la multitud de angustias... Es necesario *querer* la muerte en la cruz, *quererla* entre los sufrimientos de la carne, *quererla* en medio de las angustias del espíritu. ¡Tal es el logro de la salvación!»<sup>33</sup>.

El razonamiento que hemos transcrito hace patente que para Brand no hay otra salvación posible que la salvación que viene de la propia voluntad. Tema muy kantiano, pero sustancialmente anticristiano<sup>34</sup>. Si la voluntad lo puede todo, al hombre no le resta más que ponerse ante la seriedad de la propia vida para realizarla con estilo heroico. Toda una dirección de moral dura y exigente asoma por aquí. Desde los inflexibles estoicos, que vestidos de cristianismo fueron los pelagianos, hasta la rígida moral kantiana. Y en otra vertiente más vitalista, la moral de Nietzsche.

Esta ambientación psicológica explica que las últimas palabras de Brand, hablando con su Dios, sean éstas: «¡En el umbral de la muerte, dime, Dios, si no supone un asomo de salvación la fuerza de la voluntad!»<sup>35</sup>. Si a Dios mismo se atreve a decir en su postrer instante que en su propia voluntad

<sup>32</sup> Brand, p. 628.

<sup>33</sup> Brand, p. 633.

<sup>34</sup> Afirmamos esto recordando la palabra de Jesús a sus discípulos: «*Sin mí nada podéis hacer*» (Juan XV, 5). Con esta sentencia niega Jesús radicalmente la autosuficiencia de la voluntad de Brand. En este sentido se afirma en el texto ser anticristiana la actitud de Brand, al no reconocer el poder de la gracia de Dios y de la ayuda de los *otros*, que también es gracia. Por los caminos de Brand la ascensión es siempre esfuerzo y conquista de la voluntad. Nunca gracia y benevolencia.

<sup>35</sup> Brand, p. 692.

radica su salvación, bien refrendado queda que para Brand no hay otro agente que puede impulsarnos a subir y a ascender sino el que proviene de una voluntad decidida e intrépida. Como la del propio Brand, peregrino entre cimas y ventisqueros. Pero siempre dueño de sí. Con plenitud de voluntad.

Esta plenitud de voluntad se hallaba fortificada por un resorte íntimo que era la *fe*. Sólo que la fe de Brand no puede ser entendida en un sentido escolar, como conjunto de verdades que hay que aceptar, fiados en la palabra. Ni siquiera piensa que la fe sea un encuentro de almas, unidas entre sí por el vínculo de la confianza y de la entrega. Para Brand la *fe* es confianza en sí mismo, seguridad en el propio destino, confianza y seguridad de llegar a la meta empujada a pesar de todos los obstáculos de la ascensión. La fe de Brand es fe en Dios como meta y fe en sí mismo, en su propia voluntad, capaz de conquistarla.

Ya en la introducción del drama Brand dice al campesino, su acompañante, que atravesará las charcas heladas que hay por todas partes. Objeta el campesino con buen sentido práctico lo difícil que es caminar sobre las aguas. A lo que Brand contesta con decisión: «Alguien, sin embargo, demostró que si la fe es verdadera, se llega sano y salvo a la orilla»<sup>36</sup>.

Esta fe, con todo, puede falsificarse. El Bayle de hecho la falsifica cuando advierte a Brand que, ante un pueblo satisfecho, todo es según la fe. Por lo mismo, importa poco que la Iglesia sea una jaula si los feligreses la tienen por iglesia grandiosa. A Brand le irrita esta fe de conveniencia y de compromiso. La juzga una falsa salida en los menudos incidentes lo mismo que en los graves choques de la existencia.

Peor aún juzga la fe estilo Eynar. Este, ante el reproche de Brand de que se halla cerca de ser condenado al fuego, por hallarse sumido en el pecado, le replica: «Ya no me queda mancha alguna, pues me ha limpiado el baño de la fe». Esta respuesta, que se halla en la línea pietista de la mentalidad protestante<sup>37</sup>, repugna al exigente Brand, quien sólo tiene para una fe de tales calidades esta seca palabra despectiva: «¡Qué asco!»<sup>38</sup>.

Para Brand la fe brota de la intimidad del alma. Al Deán, acomodaticio y bonachón, le advierte que solamente el alma adquiere la fe. Pero que son muy pocos los que tienen alma, los que no han malgastado lo mejor de ella por prisa o por indecisión<sup>39</sup>.

Hay momentos en el drama en los que la fe es sometida a terrible prueba. Son los momentos de la *opción*. En su *itinerario espiritual* Brand llega a cruces y bifurcaciones. En ellos tiene que decidir su ruta. Y esta decisión

<sup>36</sup> Brand, p. 603.

<sup>37</sup> Recuérdese que para Lutero las obras no tienen valor alguno meritorio ni justificativo. El pietismo protestante siempre subrayó esto. Eynar, muy en esta línea, aunque sin cultivar la piedad, hace alusión al tema fundamental del protestantismo de que sólo la *fe en Jesús* basta para justificarnos. Por todo ello, el espíritu de Brand más nos parece kantiano que luterano, aunque ambas cosas se afirmen de él.

<sup>38</sup> Brand, p. 676.

<sup>39</sup> Brand, p. 678.

la realiza Brand en situaciones cruelmente desgarradoras en las que tiene que optar.

«Aleja de mí el tormento de la opción», dice a Inés en el momento en que tienen que decidir si se han de marchar para salvar a su niño o quedarse para cumplir su misión <sup>40</sup>. Unas escenas después es la propia Inés la que, repasando las ropitas del hijo muerto, recuerda de nuevo el «horror de la opción».

La *opción* adquiere toda su grandiosidad si advertimos que en sus momentos cumbres se refiere siempre al *todo* o *nada*, que es la enseña de Brand. No se trata, por lo mismo, de optar entre temas fútiles y valadís, sino entre *situaciones últimas* que intentan desvelar los misterios del futuro.

Bien claramente se lo dice Inés a Brand en el momento en que siente que su separación va a ser definitiva. «Ahora eres tú el que se encuentra en el valle de la opción. Sobre ti ha caído ahora el peso del *todo* o *nada*» <sup>41</sup>. Este valle de la opción que menta Inés es la versión, en el lenguaje moderno, del *valle de lágrimas*, tántas veces evocado en los momentos litúrgicos. Lágrimas de sangre ha costado a Brand la *opción*. Tiembla en ocasiones enfrentarse con ella. Pero al fin, indomable, acepta la abismal escisión entre *todo* y *nada*, y opta por quedarse con el *todo*. Su fe le lleva a ello. Pero esa fe es siempre fe en sí mismo. En su constancia y en su vigor.

### 3. Humanismo y antihumanismo de Brand.

Este aspecto de la psicología de Brand, que hoy nos llega tanto a lo vivo, pudiera resumirse en este aserto. Brand en su conato heroico de ser plenamente hombre, más que hombre si cabe, termina en ser menos que hombre, en ser antihumano.

Que era hombre, y muy hombre, lo dice bien el coloquio inicial del acto tercero entre él y su querida esposa Inés. Ya ha florecido su amor y el pequeño Alf extiende a los dos sus manecitas. Brand, que hasta entonces no había conocido ningún cariño, pues desde muy pequeño rompió el nudo íntimo que le ligaba a su padre y a su madre, en esta escena es el hombre de carne y hueso, que vibra de amor hacia su niño y hacia su esposa. Ante el temor de Inés que ve al pequeño algo pálido, Brand, con su noble corazón en la mano, la tranquiliza con estas palabras: «¡Dios le bendiga! ¡Duerme a salvo! Contigo y con él vinieron la luz y la paz, descendiendo sobre la tarea a que estoy llamado. Todo momento de dolor, toda labor dificultosa han sido fáciles de sobrellevar viviendo entre vosotros. Contigo jamás me abandonó el valor. Contigo penetró el amor en mi espíritu, como día soleado de primavera. Eso jamás lo había experimentado. Ni padre ni madre hubo que pudiera encenderlo. Por el contrario, ellos apagaron aquella chispa que brotó entre las cenizas esparcidas. Y fue como si todo el caudal de dulzura que llevó oculto y en silencio, se ahorrara para encender un fuego glorioso en torno al niño y a ti, dulce esposa mía... Vosotros dos habéis tendido el

<sup>40</sup> Brand, p. 645.

<sup>41</sup> Brand, p. 663.

punto celestial del espíritu de clemencia. Ninguna alma puede abrazar a todos si antes no ha amado a uno»<sup>42</sup>.

Estas reflexiones de Brand están a la altura del más cariñoso padre y del más entusiasmado e ilusionado esposo. Aquí Brand, que se creía el prototipo del hombre mármol, insensible e inmovible ante los embates del vivir, muestra un corazón de carne en este momento de intimidad delicada y tierno. Brand es en este pasaje muy humano. Como el hombre de siempre. El hombre eterno.

Pero Brand no se contenta con ser sólo esto. Parece que hasta lo quiere olvidar. Pretende escalar cumbres más bravías. En la soledad de su alma quiere forjar otra clase de hombre, que sea más íntegramente hombre. Aunque nadie le imite, ni le siga.

Cuál sea este camino de más hombría nos lo indica al principio del drama en un diálogo con Eynar, el hombre que encarna la frivolidad, el compromiso, la rutina inconsciente y comodona. A este le dice Brand: «¿Eres siervo de la alegría? Pues sólo, al menos, con constancia. No seas de una manera hoy, y de otra distinta dentro de un año. Sé lo que seas de una vez y por entero. No a trozos o a medias. La bacante es un ideal claro; el borracho su irrisión»<sup>43</sup>. Quizá, aquí mejor que en otros pasajes más dramáticos Brand nos revela que la fidelidad a sí mismo es la suprema virtud humana. Una fidelidad llevada hasta el extremo. De tal suerte, que parece justificar esta fidelidad a sí misma la innumerable cantidad de insensateces que la bacante va realizando a largo de la fiesta báquica. Brand, duro con toda concesión a la carne, sabe que la bacante es la concesión plena. Pero por serlo, su fidelidad parece purificarla. Al contrario; el beodo de ocasión es un ser repugnante en su imbecilidad. Por un camino de fidelidad, aunque totalmente contrario al de la bacante, entrevió Brand su destino de hombre y quiso ser fiel a él.

Al hombre inconsciente de su misión y falto de fidelidad lo campara Brand al buho que tuviera horror a la oscuridad o al pez que tuviera horror al agua. Recuerda Brand que de pequeño le gustaba evocar estas dos imágenes y se reía a mandíbula batiente. «¿A qué atribuir aquellas sus carcajadas de niño», se pregunta Brand? Y se responde: «Pues al divorcio, vagamente percibido, entre las cosas conforme son y conforme debieran de ser, entre haber de cargar con algo y hallar la carga excesiva... Casi todo hombre de mi país es un buho, como ese, como uno de esos peces. Fue llamado a llevar a cabo una misión en las profundidades. Debiera vivir en las tinieblas de la vida, y eso es lo que le atemoriza. Se revuelve lleno de angustia al borde de la playa y rehuye su mansión estelar»<sup>44</sup>. El dramatismo de este coloquio de Brand consigo mismo, que va desde sus risas de niño hasta su seria reflexión de hombre, nos pone bien en claro hacia donde apunta la hombría de Brand.

En el drama esta hombría queda definida por contraste. Eynar, el Bayle

42 *Brand*, p. 630.

43 *Brand*, p. 609.

44 *Brand*, p. 605.

y el Deán encarnan al hombre que vive de acuerdo con el tiempo. Es el lema del Deán. Este aconseja a Brand que debe domeñar su naturaleza y no echar adelante, sino confundirse con los demás. «Importa, le dice, limar esperanzas y cortar ramillas inútiles, puliéndose como los demás, sin seguir derroteros exclusivos. Sólo así podrá durar su obra». Momentos antes le había recomendado acoplarse a las circunstancias. Sólo así se puede ascender a los puestos más altos. Pues no engancha el anzuelo sino por curvo.

La hombría de Brand se revuelve contra semejante programa y protesta que no escalará puestos a costa de arrastrarse por el lodo. Que por el canto de gallo del Estado no puede desertar del ideal para el que ha vivido. Que, en fin, la mentalidad del Deán planea «matar al hombre para servirse de él»<sup>45</sup>.

Unamuno, en frase feliz, ha dicho de Brand que es una especie de *Don Quijote Kantiano*. A estas alturas de nuestra reflexión el lector advierte cuán fundada es la afirmación de Unamuno<sup>46</sup>. Don Quijote es el caballero indomable en el ideal de luchar por la justicia. Y también es indomable Brand, menos soñador que Don Quijote, pero más duro e inflexible que el ingenioso Hidalgo. Hasta llegar, a fuer de hombre —*superhombre*, diríamos mejor, si no fuera por la cargazón nietzscheana del vocablo— a unos extremos que nuestra conciencia dicta de *inhumanos*.

Efectivamente, Brand acabó en ser un hombre carente de humanidad, inhumano, quizá, infrahumano. Por afán de tanto subir descendió a la frialdad y sequedad de una roca. Esto es lo que nos revelan sus relaciones con su madre. Ante ella, menos pecadora de lo que él suponía, Brand pronuncia estas palabras que sólo pueden salir de un corazón que, bíblicamente, se puede calificar, no de *carne* sino de *piedra*. «¿Qué helado recuerdo de infancia, pregunta Brand, qué soplo gélido del hogar y del *fjord* esparce escarcha alrededor de esta mujer y derrama dentro de mi otra escarcha aún más dañina?»<sup>47</sup>. Si la presencia de su madre no provoca en el corazón de Brand más que una sensación de hielo y escarcha, es que aquel corazón ha perdido, en su largo caminar por ventisqueros espirituales, algo profundamente humano.

Un hombre se acerca a Brand para notificarle que su madre está muy enferma, que va a expirar de un momento para otro, que espera el auxilio último de su hijo. Al no poderle convencer de que vaya, le dirige estas palabras que le pudieron impresionar, pero que ciertamente no le convencieron: «Para ella existe aún este consuelo: ¡Dios no es tan duro como tú!»<sup>48</sup>. Estas mismas palabras repite el médico que la asiste. Más incisivo que el buen hombre que ha traído el mensaje materno para el hijo, razona éste desde una perspectiva, totalmente opuesta a la de Brand, el cual, deshumanizado en su afán excesivo de mirarlo todo, hasta las relaciones con su madre, con el prisma de lo trascendente y eterno, tiene que oír de labios del médico este ataque frontal a los sacerdotes defensores exclusivos del

45 *Brand*, p. 674.

46 'Ot: a vez Brand', t. IX, p. 73.

47 *Brand*, p. 623.

48 *Brand*, p. 634.



*más allá*. «Usted cree que el pacto entre Dios y las buenas personas es aún valedero. Pero cada generación tiene sus propios modos. La *nuestra* no se espanta ya con el látigo del fuego, ni con cuentos de viejas sobre la pérdida de las almas... El primer mandamiento es: *Sé humano*»<sup>49</sup>.

Momentos después de mostrar tanta dureza con su madre, Brand parece sufrir un feliz desfallecimiento de humanidad. Su pequeño Alf, el fruto de la ilusión de su amor, se halla enfermo. Sólo la fuga del helado fjord podrá salvarlo. «¿Se salvará en la fuga? ¿Me lo promete?» pregunta Brand al médico. Y éste le responde: «La vida que día y noche es velada por un padre, tiene la victoria segura». Y después de pronunciar estas palabras, el médico reflexiona al oído de Brand mientras pone la mano sobre su hombro: «Tan inflexible con el mundo y tan diferente consigo mismo! Para el mundo no es suficiente *mucho o poco* sino el *todo o nada* de la ley. Pero a uno mismo le falta valor cuando le corresponde dar el cordero del sacrificio... Sobre tu madre hiciste tronar las duras palabras de la ley: Estás perdida si no renuncias a todo. Ahora que eres tú mismo el hombre batido por las olas en la tempestad del destino, desde el casco de la nave arrojas al mar todos los decretos que hablan del cenagal y del castigo. Ahora se trata de salvar la vida del propio vástago. Ahora el pastor cuelga sus hábitos». Y con intencionado reproche a Brand, continúa el médico su razonamiento humanísimo: «Obras como debe obrar un padre. No creas que censuro lo que haces. Así, con las alas cortadas, eres para mí más grande que cuando creías ser el *hombre más fuerte*. Acabo de tenderte un espejo. Empléalo y suspira después: Dios mío, tal es aquel que quiso escalar el cielo»<sup>50</sup>.

Estas palabras valen por todo un comentario. Desistimos de hacerlo porque lo acaban de decir todo. Muestran que Brand, por demasiado hombre, por querer subir demasiado, había caído en las simas de inhumana dureza. En esta escena, con las alas cortadas y tendidas hacia su pequeño Alf, es más hombre, más humano.

Pero esto sólo dura un momento. La escena acaba con el arrepentimiento de Brand que no huye, sino que se queda para cumplir su destino y para que su pequeño hijo se muera entre los hielos.

Una pregunta ante esta suprema dureza de Brand con su propio corazón. ¿Le pedía el destino a Brand, mejor, le pedía Dios este postrer sacrificio o se lo impuso su ferrea terquedad de no condescender con nada que le pudiera parecer un compromiso? El lector ya presiente la respuesta. Pero analizarla de modo determinado sería anticipar lo que se verá mejor en el tercer apartado de nuestro estudio. En él veremos a Brand encarándose con su Dios y con sus mandatos. Antes, sin embargo, de abordar este supremo momento, nos parece necesario analizar una última nota de la psicología de Brand. La titulamos:

49 *Brand*, p. 641.

50 *Brand*, p. 642.

#### 4. *Alma desgarrada.*

Este tema es uno de los más hondos en la filosofía contemporánea. Como tantos otros temas de filosofía profunda fue formulado por Hegel, aunque no hallará en él la interpretación debida. Hegel vió dentro del Cristianismo medieval una fisura insalvable entre su anhelo de infinitud y su falta de vinculación a la realidad terrena. De aquí brota en Hegel el concepto de *conciencia infeliz*. Para este filósofo tuvo Grecia una conciencia dichosa y tranquila por haber hallado la conexión entre el ideal y la realidad sensible. Por el contrario, el pueblo judío, invocando al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, fue una conciencia escindida entre el más allá y el más acá. Sin punto de unión y convergencia entre uno y otro. El Cristianismo habría heredado la escisión judía.

De estas afirmaciones de Hegel recogemos tan sólo la formulación del problema de la escisión de la conciencia infeliz o conciencia desgarrada. En este sentido la conciencia de Brand es conciencia desgarrada por no haber hallado la vinculación entre sus ideales del *más allá* y las exigencias del *más acá*. Se halla en este momento, y más que nunca, en la línea de su maestro, S. Kierkegaard, quien retoma este concepto de conciencia desgarrada de Hegel, a quien tanto combate.

Brand, como tantos otros, sintió la voz del más allá. Resonó con fuerte acento en la intimidad de su conciencia la exigencia de su vocación que le impulsaba a defender los ideales trascendentes frente a los mezquinos de cada hora. Esto lo hemos visto detenidamente en páginas anteriores. Pero Brand nunca fue capaz de ensamblar sus deberes de pastor de almas, a las que muestra el camino de la eternidad, con las exigencias humanas que Dios mismo ha establecido.

Si calamos con hondura en los entresijos de esta alma advertimos que contempla al mundo también escindido y desgarrado. No lo ve unitariamente brotando de las manos de Dios, sino que lo concibe más bien *dualísticamente*. Lo noble y eterno sería producto del *Dios bueno*. Pero una fuerza maléfica parece dominar el mundo del más acá, lleno de compromisos, rutinas e insensateces. ¿No dice expresamente en un pasaje que satán es el espíritu de compromiso?<sup>51</sup> Este dualismo cósmico, latente en todo el drama de Brand, repercute sobre su propia alma. Este dualismo le impide comprender que si Dios es el supremo hito en el camino de la eternidad, quiso que en nuestro caminar hacia El nos vinculáramos los unos a los otros para mejor llegar a la meta. No en soledad heroica sino en dulce compañía puede viajar mejor hacia la raya de la divinidad. Nada de esto entendió Brand. Quiso quedarse sólo. Sin padre, ni madre, ni esposa, ni hijo, ni amigos, ni pueblo. Sólo quiso escalar la cumbre.

Pero como, al fin, era hombre, sentía profundamente lo humano. Le tiraba también, y mucho, lo de abajo. Por ello, cada vez que rompía con algún lazo humano, un nuevo desgarró se abría en lo íntimo de su conciencia. La sima, inicialmente creada por su dualismo, motiva a lo largo

51 *Brand*, p. 678.

del drama escenas desgarradoras de querencias que acaban siempre en rompimientos. En ocasiones, ya lo hemos visto, estos rompimientos son *inhumanos*.

El lector puede recordar a este propósito algunas de las escenas que hemos evocado a lo largo de nuestra reflexión. Como complemento y contraprueba queremos tan sólo presentar aquí una, bien significativa por cierto. Se halla al principio del drama y nos muestra el rompimiento con eso tan hondo que lleva siempre consigo el corazón humano: *La voz de la sangre*.

Brand rompe con esta voz profunda y misteriosa. Le dice a su propia madre que arranca su rompimiento con ella de un recuerdo de la niñez que nunca se le borra de la mente y que le horroriza el alma, como la cicatriz de una boca desencajada. «Mi padre, le dice, yacía sin vida. Y tú, enferma, guardabas cama. Entré yo a hurtadillas donde estaba él. Entonces sentí pasos por el pasillo, Entró una mujer sin verme y comenzó a remover, a buscar. Extrajo de las almohadas del hecho un paquete atado. Buscó de nuevo y encontró otros. Al fin quedaron vacíos todos los rincones y abandonó el aposento como una condenada...». Interrumpe en este punto la madre al hijo y le hace esta observación: «Mi pretensión era grande y mi hallazgo miserable. ¡Bien caro lo pagué!». A lo que Brand contesta: «Te resultó aún más caro que eso: *te robó mi afecto de hijo*»<sup>52</sup>.

En estas palabras de Brand tenemos expresados los dos mundos en que se mueve su *alma desgarrada*. Su ideal de trascendencia, al que vincula la realidad del pecado, de la responsabilidad ante la ley eterna, de la justicia divina, etc. motiva el que rompa con su madre, porque en aquella noche fatídica de la muerte de su padre la vió cometer el pecado de avaricia. Pero Brand sigue teniendo sangre humana. Y esta sangre humana le irá pidiendo continuamente el que respete el vínculo sagrado de la sangre. Brand se resiste. No acepta la reconciliación.

Tampoco halla reconciliación entre su amor por su hijo Alf y la misión que tiene que cumplir. Ni su querida Inés, el amor que temporalmente le ha compensado de su falta de cariño filial, ha podido resistir los embates de este coloso, hambriento de eternidad. Inés, mujer ideal pero ligada al tiempo, tampoco logra que su amor humano lo vea Brand en fusión con el amor de eternidad.

*Todo o nada*, repite Brand a lo largo de su drama como si fuera un *ri-tornello*. Y este *todo o nada* es la expresión última de su *alma desgarrada*.

El lema, *todo o nada*, evoca a San Juan de la Cruz. Pero la distancia entre el místico español y el pastor protestante del *Fjord* es muy grande. Para S. Juan de la Cruz la *nada* es el camino para llegar al *todo*. El alma, en el viaje del Carmelo, se despoja del *todo*, para hallarlo *todo* de nuevo en Dios, Aquí no hay sombra de maniqueísmo. Todo es bueno. Pero es necesario despojarse de *todo* para purificar el afecto. Purificado éste, el mundo se transforma entonces en un espejo de Dios en el que el alma contempla las divinas perfecciones.

62 *Brand*, p. 625.

El camino del Brand es muy otro. Pero ya es hora, después de esta larga reflexión sobre su talante espiritual, que investigamos como Brand se relaciona personalmente con Dios. Es aquí donde su alma se definirá aún más en claro. Y esta relación analizada nos dirá hasta donde se desvió Brand en su interpretación de Dios y en su acercamiento a El.

### III.—ENCUENTRO CON DIOS DEL ALMA DESGARRADA DE BRAND

En la introducción de nuestro estudio notábamos que para Unamuno el Dios de Brand era *busca de Dios*. Interpretábamos ya entonces esta frase más como expresión de la actitud de Unamuno que como reflejo de la conciencia de Brand. Ahora queremos más detenidamente reconsiderar el tema, el más importante de nuestra investigación, y ver cómo de hecho se vincula el alma de Brand con Dios.

Busca Brand a Dios. Y contra lo que piensa Unamuno creemos que lo encuentra. No se queda su afán en mera búsqueda. Pero, ¿qué notas y qué matiz tiene el encuentro de Brand con Dios? He aquí lo que nos van a desvelar ahora los textos.

Quizá el más elocuente a este respecto sea uno del acto cuarto, el acto más desgarrador del drama. En este cuarto acto, entre el dolor de Inés evocando a su niño y el desenlace fatal de la vida de Inés, intercala Ibsen un largo diálogo entre Brand y el Bayle. El tema del mismo es la construcción de la nueva y gran iglesia que prepara Brand para el pueblo. Entonces medita Brand sobre algo tan importante en una iglesia como es *rezar*. Obviamente todo rezo conlleva una vinculación del alma con Dios y un encuentro con El. Pero esta vinculación y este encuentro pueden diferenciarse mucho en los diversos sujetos que rezan.

Brand evoca en primer término a los que rezan por meras preocupaciones personales. «Rezar para ellos, dice Brand, es implorar misericordia al enigma de los enigmas, tender ambas manos hacia lo alto y hundirse hasta las rodillas en el cenegal de la duda»<sup>53</sup>. He aquí un encuentro con Dios a través del rezo que Brand rechaza. Este encuentro va buscando un Dios bonachón y que se deje engañar, como ya lo vimos definido anteriormente. Pero en el fondo las almas no creen en él. La duda correo su existencia.

Por eso, Brand, hablando consigo mismo, se dice: «si sólo con esto estuviera hecho todo, yo, como los demás, me atrevería a golpear las puertas del Señor»<sup>54</sup>.

Pero bien ve Brand que con tal actitud no sólo no se ha hecho todo. Quizá ni siquiera se haya comenzado, pues se ha emprendido la ruta por un camino falso. ¿Cuál es entonces el que él toma?

Brand cree en Dios. Nos lo ha dicho varias veces. Pero su Dios es el Dios fuerte y robusto del Sinaí, el Dios del Profeta Natán, que conmina

<sup>53</sup> *Brand*, p. 656.

<sup>54</sup> *Brand*, p. 660.

castigo, el Dios del Viejo Testamento que no se deja ver sino para causar la muerte. Es este el Dios que ha encontrado Brand y a El se dirige.

Evocando un momento crucial de su vida, cuando pierde a su pequeño Alf, Brand se hace estas preguntas que nos sumergen en la sima de aquella conciencia que invoca a Dios: «¿Recé? ¿encontré consuelo en lo oración? ¿he hablado en mi interior con Dios? ¿me habrá encuchado? ¿habrá bajado su mirada hacia el hogar dolorido donde lloraba yo? ¡qué puedo saber! Ahora se cierra todo, la oscuridad me ha envuelto de nuevo, no avizoro ninguna luz»<sup>55</sup>.

Es muy posible que una interpretación de primer plano pudiera hallar aquí una actitud tan escéptica como la anterior y que Brand ha rechazado. Entonces tendríamos un Brand corroído igualmente por la duda y no en busca de un Dios con quien poder entrar en diálogo. Pero no creemos sea este el sentido hondo del pasaje. No se trata aquí de dudar de la misma existencia de Dios. Aquí la duda está provocada por la fría concepción que de Dios se ha forjado Brand. Dios es el Omnipotente, el distante, el incesible. Kierkegaard, el maestro de Ibsen, definió a Dios como la *infinita diferencia cualitativa*. Ahora bien, razonando desde esta mentalidad que creemos ser la de Brand, es obvio que surja la duda de si este Dios, tan alejado de los hombres, pueda preocuparse lo más mínimo de la angustia de Brand por la pérdida de su hijo. Y se explica también que entonces Brand penetre en la plenitud de su soledad y en la noche más tenebrosa de su espíritu.

Mientras Brand va renunciando a todo por Dios, parece que una luz le ilumina por el áspero sendero que a El conduce. Pero en este momento ese rayo de la luz desaparece. El Dios distante en el que piensa Brand no se va a dignar comunicar su luz al pobre gusanillo que se arrastra por la tierra. Desde esta distancia insalvable entre Dios y Brand se explica su duda de si Dios habría oído su plegaria, si habría bajado su mirada hacia su hogar dolorido. El «¡Qué puedo saber!» de Brand adquiere entonces un sentido metafísico. Este sentido metafísico halla su expresión dolorida en las últimas frases de Brand: «Ahora se cierra todo, la oscuridad me envuelve de nuevo, no avizoro ninguna luz»<sup>56</sup>. Y grita entonces: «Luz, Inés, luz si puedes...».

Inés quiere salvarle, echándole el mejor de los puentes de luz. Y le dice: «¿Ves la luz de Navidad, Brand?».

Nos parece hallarnos aquí en el momento decisivo del encuentro de Brand con Dios. La luz de la Navidad es Dios Encarnado, Dios en los caminos del hombre, Dios compañero de viaje de todos los discípulos aturridos y apenados que hacen la travesía de la vida como aquellos dos que en el día de pascua caminaban de Jerusalén a Emaus.

Pero, ¿comprendió Brand a Jesús y la indecible condescendencia que encierra? Unas breves palabras que le dirige al final de su obra transparentan su alma y nos dejan ver muy claro que no comprendió este misterio. «Jesús, exclama Brand, he invocado tu nombre y no me han estrecha-

55 *Brand*, p. 656.

56 *Brand*, p. 657.

do tus brazos»<sup>57</sup>. El duro Brand, el que se ha forjado un Dios alejado y distante, no ha podido comprender que los brazos de Jesús son siempre brazos de perdón y preparados siempre a apretar contra su pecho a toda alma que a él se acerca.

Una actitud de contraste nos habla muy alto de lo mal que interpretó el ceñudo Brand el misterio de Jesús. El genial Lope de Vega, pecador consciente de sus extravíos, se dirige al Jesús que Brand no entendió y le dice estas palabras de humanísimo diálogo con él.

«Espera, pues, y escucha mis cuidados.  
Pero ¿cómo te digo que me esperes  
si tienes para esperar los pies clavados?».

Palabras tan teológicamente verdaderas como realistas y humanas no pudieron pasar por la mente de Brand. Por ello, tenemos que concluir que si Brand halló a su Dios, no es el Dios del Evangelio de Jesús.

En un cierto momento el alma vulgar de Eynar tiene razón contra Brand al increparle con estas palabras evangélicas que ya vienen de los profetas bíblicos: «No apagues el rescoldo aunque humee»<sup>58</sup>. Pero este mundo moral de misericordia y perdón ante la debilidad humana, también ante las debilidades de Eynar, del Bayle, del Deán y de la multitud, fue ignorado por Brand.

Se reprocha a sí mismo en alguna ocasión de ser poco cristiano. Nos parece este el juicio demasiado benévolo con su cristianismo. Porque el Dios de Brand se halla demasiado distante del Dios del Evangelio, del Dios a quien se invoca con el dulce nombre de Padre. «*Más Padre y menos Señor*», le dijo un día memorable su Inés, como ya dijimos. Pero Brand en su solitario orgullo no recibía lecciones de nadie. Tampoco esta suprema oración que pudo haberle redimido de su soberbia y haberle encaminado por las sendas suaves de la comprensión y de la misericordia.

Si en este momento final nos preguntamos por la razón última de todo este drama que acaba en tragedia al cerrarse Brand a toda solución viable, tenemos que decir que se halla en las dos últimas palabras que cierran la gran obra de Ibsen: «*Deus Charitatis*». Este Dios de amor y caridad fue el Dios que nunca llegó a comprender Brand. Ese *Dios de caridad* hubiera hecho huir las sombras malélicas de su dualismo cósmico y le hubiera hecho advertir que toda creatura es un reflejo de su bondad. Y desde este reflejo de la bondad de Dios hubiera visto los amores humanos, las querencias familiares, hasta las humanas debilidades y caprichos a una luz más tibia y más diáfana que le hubiera iluminado mejor que los fulgores de su Sinaí

<sup>57</sup> Brand, p. 691.

<sup>58</sup> Brand, p. 610. En nota se dice que las palabras de Eynar parecen inspirarse en Isaías XLII, 3. Como este pasaje profético de Isías es recogido por el evangelista San Mateo, XII, 20, y aplicado a Jesús, muy probablemente las palabras de Eynar están inspiradas por el pasaje evangélico. Con ello adquiriría más fuerza la argumentación del texto. En medio de su frivolidad Eynar captó mejor el mensaje de misericordia del Evangelio que el duro corazón de Brand.

místico con sus desmesuradas claridades y con sus tinieblas borrascosas e impenetrables.

La caridad de Dios ilumina hasta las simas del odio, al que combate con la única táctica: las *obras del amor*. Esta iluminación faltó a Brand. Por ello, su vida fue un caminar de mente desgarrada, incapaz de entablar diálogo con Dios y de acercarse con amor de misericordia a sus hermanos.

Ibsen en su incomparable drama aborda el problema íntimo de la conciencia desgarrada ante Dios. Escenifica lo que Hegel intuyó racionalmente y Kierkegaard describe de modo patético. Pero ni sus maestros ni él mismo resuelven el problema. Nos parece que una vía de solución hemos dejado entrever a lo largo de nuestro estudio al terrible problema humano de la conciencia desgarrada.

ENRIQUE RIVERA