

Imagen de Dios y ética: del ateísmo de protesta (Dostoievski) a la nostalgia por lo totalmen- te otro (Horkheimer)

Carlos Gómez

El ateísmo, como fenómeno de masas, es un acontecimiento que comienza a desarrollarse en el mundo occidental a mediados del siglo XIX. Ciertamente que con anterioridad no habían faltado hombres escépticos o decididamente partidarios de negar la existencia de Dios. Pero incluso en la ilustración, como movimiento culminante del proceso del mundo moderno, muchos de sus principales representantes se presentan ante el mundo como deístas y los ateos son una minoría en medio de la mayor parte de los hombres que perviven en torno a sus creencias fundamentales. No es que desde luego este panorama cambie bruscamente al llegar el siglo XIX. La religión siguió siendo fundamental en las sociedades y la vida de los hombres. Pero el factor nuevo que, socialmente, es preciso registrar es que por entonces empezó a ser, en vez de algo tan de base que no se cuestiona, un rasgo importante, sí, pero más limitado y cambiante.

El ateísmo de protesta

Como es sabido, en el curso de su desarrollo, el ateísmo ha presentado diversas formas y se ha visto motivado de muy diversa manera. Entre ellas, una de las extremas la representa el "ateísmo de protesta". Extrema hace referencia sobre todo, al hecho de que, ahí, el ateísmo está motivado por la propia falta de justificación de Dios ante el mundo. A la vida del dolor, la miseria y la injusticia imperantes en la historia y la vida de los hombres es impensable un ser omnipotente y bondadoso que permite tal estado de cosas. De modo que sería la propia falta de bondad y de justicia de Dios, visible en el desorden del mundo, la que llevaría a la negación del mismo Dios. Así pues, un ateísmo motivado "éticamente", un ateísmo que condena a Dios no porque Dios suponga una figura alienante que impide la emancipación humana (Feuerbach), o la maduración psíquica del individuo (Freud); tampoco porque la imagen de Dios haya sometido al hombre y fomentado una moral antivital, una moral del resentimiento (Nietzsche), sino una condena de Dios porque, por así

decirlo, no es suficientemente Dios: o no es suficientemente poderoso, o bondadoso, o providente. En vista de lo cual, no negando su causa, sino de acuerdo con lo que se estima sería su legítima causa, es preciso negarle, se hace imposible avenirse a aceptarle.

Se encuentra en ese tipo de razonamiento, pues, una especie de contraprueba de los argumentos físicos y morales a favor de la existencia de Dios. Lo cual prueba, dicho sea de paso, la ambigüedad de esos argumentos.

El primero que, en forma ejemplar, expone esa postura es Dostoievski. A través de él, la crítica pasará en el siglo XX a Camus y tantos otros. En el libro V de la parte II de **los hermanos Karamazov** —el central, desde nuestro punto de vista, de la novela y en el que también se incluye la famosa parábola de “El gran Inquisidor—, a través de Iván, arguye que, a la vista del sufrimiento de los inocentes, no es que niegue a Dios, “lo que no admito es ese Universo divino por El creado; a ese universo de Dios no puedo avenirme a aceptarlo”¹. Poco después narra la historia de un pobre joven que, jugando, pegó con una piedra al perro de caza de su amo; el señor lo hace apresar y a la mañana siguiente, ante los ojos de la madre, hace que su jauría le dé caza y lo despedace. En vista de situaciones como ésta, Iván dice:

“Comprendo cuál debe ser la conmoción del Universo cuando todo en el cielo y debajo de la tierra se funda en un mismo grito de júbilo y todo lo que viva o vivirá exclame: «Razón tienes, Señor, porque descubriste tus caminos» (...). Pero no quiero lanzar entonces esa exclamación. En tanto es tiempo me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía. No valen las lágrimas de un sólo niño martirizado (...). No lo vale porque esas lagrimillas quedaron sin rescatar (...). No quiero esa armonía. ¡Por amor a la Humanidad, no la quiero! Quiero quedarme mejor con los dolores no vengados. Prefiero quedarme mejor con mi no vengado dolor y mi indignación insaciable, «aún cuando no tenga razón». Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete (...). No es que no acepte a Dios, Aliosha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete”².

Y todavía, a través del Gran Inquisidor:

“Pero recapacité y no quise servir a un absurdo. Me volví atrás y me incorporé a la muchedumbre de aquéllos que han corregido tu obra”³.

(1) F. DOSTOIEVSKI, **Los hermanos Karamazov**, en **Obras completas**, Madrid, Aguilar 1973 (10ª edic.), tomo 3.º, p. 195.

(2) *Ibid.*, pp. 202-203.

(3) *Ibid.*, p. 214.

Ateísmo de protesta y cristianismo

¿Qué cabría decir al respecto desde el cristianismo? Del problema se han ocupado diversos teólogos a lo largo de nuestra centuria. Uno de los últimos, Jürgen Moltmann, explícitamente pretende en **El Dios Crucificado**⁴ asumir críticamente a Dostoievski y tratar de plantear las líneas de respuesta.

El problema cardinal que ahí se debate es el de la imagen de Dios con la que se opera. Debido a la recepción que hubo en el cristianismo del pensamiento antiguo esa imagen no ha sido, con excesiva frecuencia, extraída tanto del propio Jesús cuanto del modo de pensar griego. Ello llevó ya a la iglesia antigua a una serie de problemas prácticamente insolubles y, a su modo, también a la teología del mundo moderno. En efecto, si se parte del horizonte de cuestiones que el hombre como ser precario, necesitado y contingente se hace, Dios ha de aparecer entonces forzosamente como la contrarréplica de tal situación. Por eso, cuando en la historia no parece hacerse presente tal Dios, es preciso entonces negarle. Sin embargo, habría que cuestionarse el origen de tal imagen de la divinidad y, sin necesidad de establecer previamente un divorcio radical entre el Dios de la fe y el de los filósofos, no apresurarse tampoco a efectuar identificaciones excesivamente fáciles.

Aunque la fe cristiana no tenga por qué separarse drásticamente de la filosofía (lo que llevaría a planteamientos fidelistas ante los que la razón tendría que permanecer absolutamente muda), no parece que se pueda alcanzar el Dios cristiano si se parte de la cuestión general sobre Dios para llegar después al misterio de Jesús, pues entonces el problema planteado es el de verificar si ese concepto previo de Dios del que se partía se ha revelado o no en Jesús. El cristianismo, sin embargo, debería derivar su imagen de Dios del propio Jesús —y no tratar de verificar en él un concepto previo que se da por supuesto—, para, desde ahí, establecer una confrontación y diálogo con el discurso filosófico, sin anular ninguna de las experiencias, ni deducir la una de la otra.

Así se puede mostrar cómo el ateísmo se revela en realidad hermano del teísmo (entendiendo por tal el conocimiento natural de Dios que mantiene la tradición religiosa, así como la filosofía monoteísta en su significado político, moral y cosmológico), pues ambos se sirven de la lógica conclusiva y consideran el mundo como espejo de otra esencia superior. Y por ello, si de la existencia y situación del mundo se llega a la conclusión de una causa, base y principio, puede hablarse tanto de Dios como del diablo, del sentido del mundo como de su absurdo.

Albert Camus, en **L'homme revolté**, calificó este ateísmo de rebelión metafísica, gracias a la cual, frente a los animales y frente al Dios indolente, incapaz

(4) J. MOLTMANN, **El Dios crucificado**, Salamanca, Sígueme 1975.

de sufrir pero también por tanto de amar, frente al Dios inmortal, el hombre puede elegir el sufrimiento e incluso su propia muerte, posibilidad exclusivamente humana, que convierte al hombre en dios de sí mismo. Ya el "espíritu" —ese otro "yo" suyo— que se le aparecía a Iván Karamazov le había dicho, en línea semejante:

Luego que los hombres se hayan quitado de encima la idea de Dios (...) se vendrá abajo toda la antigua moral, y empezará todo de nuevo. Los hombres se juntarán para sacarle a la vida todo lo que dar puede; pero, irremisiblemente, para vivir felices y alegres en este solo mundo (...). Cada cual sabrá que está llamado a morir del todo, sin resurrección, y aceptará la muerte orgulloso y tranquilo como un dios (...). A todo aquel que desde ahora reconozca ya la verdad le es lícito ordenar ya su vida con arreglo a los nuevos principios. En este sentido, «todo le está permitido»⁵.

Sin embargo, el momento de verdad que se da en esta protesta al enfrentar al hombre con las experiencias de la equivocación, la precariedad, el dolor y la injusticia, puede olvidarse si (entonces) se diviniza al hombre, la especie humana o sus mentores y vanguardias, en lugar de Dios, y se convierte así al hombre en ser supremo para el hombre en cuanto omnipotente, justo y bueno, no haciendo otra cosa sino "trasladar de lugar" los predicados divinos heredados del teísmo.

En todo caso, parece que si la imagen de Dios que opera en nosotros es la de aquel ser que, en su "perfección", permanece ajeno al dolor agarrotador y a la muerte de los hombres, el alegato de Dostoievski permanece incontestable. Pero es preciso tener en cuenta que un Dios pensado en su omnipotencia, perfección e infinitud a costa del hombre e indiferente a él es un ídolo para el Dios cristiano (aunque los "cristianos", naturalmente, también tengan muchos ídolos, pues "el «Dios de los cristianos» no siempre, o sólo raramente, es el «Dios crucificado»"⁶, el cual, según se presenta en Jesús para la fe, es más bien aquél que asume la historia de dolor y muerte del hombre para introducirle en su historia de libertad: de este modo el problema del dolor y del sufrimiento sigue quedando sin respuesta, pero ese alegato parece perder toda su fuerza. Ello habría de llevar a replantear la cuestión de "Dios y el sufrimiento" tal como en nuestros días lo intentan Kazoh Kitamori⁷, Hans Küng⁸ o el propio Moltmann, en la línea que también indicaba Karl Rahner: según ésta no se debe aceptar que la muerte de Jesús "no toque" a Dios porque ello supondría, como se intenta en **El Dios crucificado**, replantear la doctrina de las dos

(5) F. DOSTOIEVSKI, o.c., p. 502.

(6) J. MOLTANN, o.c., p. 274.

(7) K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, Sígueme 1975.

(8) H. KUNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Herder 1974.

naturalezas y pensar más decididamente de un método trinitario, relacionando así indisolublemente esas dos peculiaridades cristianas: la cruz y la Trinidad. Pues, a pesar de que esa doctrina de la Trinidad (como el historiador Jacques Le Goff —tan espléndido en tantos aspectos— reconoce⁹) ha tenido incluso dentro de la cristiandad un eco tan limitado, sería preciso no olvidar que "la fe cristiana no es un «monoteísmo radical»"¹⁰.

En otra línea, cabría también indicar que ese "ateísmo rebelde", como Moltmann acertadamente señala, necesita para seguir con vida la instancia a la que puede acusar, porque previamente la ha hecho responsable de la existencia y situación del mundo, con lo que nuevamente aparecen las líneas que lo hermanan con el teísmo. Por ese camino cabría sospechar, psicoanalíticamente, sobre el origen y significado de esa imagen de Dios, pudiéndose descubrir tal vez en la misma la pervivencia del fantasma paterno ante el que, edípicamente, se rebela el yo infantil. (De hecho, la crítica psicoanalítica de la religión, como es sabido, no apunta tanto a la existencia o no de Dios cuanto a las imágenes que del mismo —afirmado, negado, dudado, añorado—, se tengan). Por supuesto, esto no quita fuerza ni autenticidad al problema que el sufrimiento plantea. Pero, naturalmente, los disfraces y racionalizaciones de los motivos inconscientes aprovechan por lo general temas con significados verosímiles que permiten la realización de otros significados (dada la polisemia del lenguaje) inconscientes, que serían el motor del que, fundamentalmente, dimanar.

Si con acierto supo ver Freud cómo tras la imagen divina puede esconderse la del padre al que uno se somete, también hay motivos para sospechar que el conflicto edípico pervive en muchas de las actitudes ateas precisamente "de protesta". Ni una ni otra, por tanto, superarían la ambivalencia edípica fundamental de sometimiento castrativo o rebelión sistemática, amparándose en, y a la vez odiando, la ley paterna; y tampoco se da en ellas apertura a la experiencia de la alteridad en la dialéctica amorosa que ello comporta. Y así se puede preguntar si al Dios del complejo de Edipo —la imagen que Freud analizó principalmente— no correspondería una religiosidad de revuelta edípica¹¹. Como se sabe, el propio Freud dedicó un análisis a **Los hermanos Karamazov**¹², según el cual sería ese complejo edípico deficientemente resuelto el que llevaría a Dostoievski, pese a su solidaridad con los desamparados —**Humillados y ofendidos**— a inclinarse a posturas políticamente conservadoras y de sometimiento al "papaíto" zar: esto es lo que ha analizado Aranguren en su obra **El cristianismo de Dostolevski**.

(9) J. LE GOFF, **La civilización del occidente medieval**, Barcelona, Juventud, pp. 218-219.

(10) J. MOLTSMANN, o.c., p. 301.

(11) A. TORNOS, **Psicoanálisis y Dios**, Bilbao, Mensajero 1969, cap. IV.

(12) S. FREUD, **Dostolevski y el parricidio**, en **Obras completas**, Madrid, Biblioteca Nueva 1973 (3.ª edic.), tomo III, pp. 3004-3016.

La nostalgia por lo totalmente otro

Uno de los representantes actuales más destacados de similar línea de pensamiento, pero más matizada, es Max Horkheimer, cuya "nostalgia por lo totalmente otro" —una fórmula de la vieja teología dialéctica— es el ansia por la justicia de Dios en el mundo, "el anhelo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente"¹³. En forma parecida Marcuse, citando a W. Benjamin, terminaba *El hombre unidimensional*: "Sólo por amor a los desesperados conservamos la esperanza"¹⁴.

La teoría crítica de Max Horkheimer es, en buena medida, teología negativa de la prohibición de imágenes; crítica, en cuanto que no se puede contentar con ídolos y justicias inmanentes; negativa, en cuanto que no puede dar por válida ninguna determinación positiva de Dios, ni dogmática ni secularmente, analizando cómo los ídolos y totalitarismos del capitalismo, fascismo y marxismo asentados se han mostrado dignos sucesores de los antiguos ídolos religiosos.

Así, para Horkheimer, el teísmo no da respuesta a la cuestión de la injusticia:

"Ante el sufrimiento en este mundo y ante la injusticia es, a todas luces, imposible creer en la existencia de un Dios todopoderoso e infinito"¹⁵.

Pero menos aún nos podríamos conformar ateamente con el mundo, pues la crítica radical de lo de aquí es imposible sin el anhelo por lo totalmente otro:

"Sin pensar en la verdad y, con ello, en lo que ésta implica, no se puede conocer lo que se le opone, el abandono del hombre que hace a la filosofía auténtica ser crítica y pesimista. Tampoco se puede conocer la aflicción, sin la cual no es posible la felicidad"¹⁶.

También Adorno señalaba en *Mínima moral*:

"La filosofía, tal como se la pueda justificar ya tan sólo en presencia de la desesperación, sería el intento de contemplar todas las cosas tal como se presentarían desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no posee otra luz que la que aparece en el mundo procedente de la redención: todo lo demás se agota en la reconstrucción y no pasa de ser un fragmento de técnica. Es precioso instaurar perspectivas en las cuales el mundo se sitúe, se enajene, revele sus fisuras y sus grietas,

(13) M. HORKHEIMER, *La añoranza de lo completamente otro*, en: H. MARCUSE y otros, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme 1976, p. 111.

(14) H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral 1972 (9.ª edic.), p. 286.

(15) M. HORKHEIMER, *l.c.*, p. 103.

(16) *Ibid.*, p. 191.

de manera semejante a como aparecerá alguna vez, indigente y desfigurado, a la luz mesiánica. Sin arbitrariedad ni violencia, únicamente desde el contacto con los objetos, habrá que conquistar aquellas perspectivas: esto es lo único que le interesa al pensamiento" 17.

El modo negativo de hablar del Dios inefable, del totalmente otro, prueba que Horkheimer sólo concede al mundo un valor relativo:

"La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es —me expreso conscientemente con prudencia— la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra" 18.

Y por ello, aunque no piensa que haya un Dios omnipotente, justo y bueno, niega radicalmente que exista algún sustituto inmanente que pudiera ocupar su lugar:

"La añoranza de una justicia plena. Esto no se puede realizar jamás en la historia secular: pues aún cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante" 19.

Más allá del ateísmo y del teísmo

Así pues, Horkheimer niega tanto el teísmo corriente como el ateísmo al uso, pues si para la cuestión del sufrimiento y la injusticia no hay respuesta teísta, tampoco hay posibilidad alguna atea a menos que se renuncie, precisamente, a la cuestión. De ahí que hable de la "nostalgia por lo totalmente otro" y lleve más allá de la prosaica contraposición entre teísmo y ateísmo. Pues el ateísmo que se rebela con-

(17) TH. W. ADORNO, *Mínima moralía*, Caracas, Monte Avila 1975, p. 265.

(18) M. HORKHEIMER, 1.º, p. 106.

(19) *Ibid.*, p. 111. Es la misma línea que también apuntaban, entre otros, ADORNO (en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus 1976, p. 401: "El pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente"), J. HABERMAS (en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu 1975, p. 145: "Respecto de los riesgos de la vida individual es «impensable» una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte: las contingencias que dependen de la complejidad corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la conciencia «como» contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin esperanza"), o el propio H. MARCUSE (en *Eros y civilización*, Barcelona, Seis Barral 1968, 5.ª edición, p. 218: "Ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión").

tra ese teísmo político, moral y filosófico no representa en realidad, como señala Moltmann, sino un teísmo con los distintivos cambiados: al aplicar al hombre todos los antiguos predicados divinos, desemboca en el antropoteísmo; y esa divinización del hombre se suele convertir en un teísmo aún más inhumano que hace de los representantes de la humanidad no-alienada, "divina", hombres que juegan a ser dioses sobre otros hombres, sin que se quiera advertir, al parecer, los lados oscuros del ser humano ni las aporías del sufrimiento en el mundo.

En cualquier caso, ésta es una cuestión abierta. Al teísmo le sale al paso el problema del dolor, pues pretende pasar por alto la historia de la pasión de este mundo, con lo que la armonía de la que habla es quimérica. Pero al ateísmo se le plantea insoslayablemente la cuestión de la justicia, a no ser que se trivialice, eliminándola con la excusa de que no hay Dios (a la manera irónica de Voltaire: "Respuesta sencillísima: no hay Dios"): pues, a una con la pérdida de Dios, perderá la posibilidad de plantear en su radicalidad la de la justicia —que acaba en El. Sólo en la medida en que uno no se desentienda del dolor puede decir realmente que alimenta una creencia optimista; pero sólo en la medida en que, aunque no se resolviera, dicha cuestión siguiera pendiente, puede uno mantener la dignidad humana y del pensamiento, sin dejarse sofocar— ni trivializarse.

Tratando de responder a ambos Moltmann insiste en que sería preciso una teología trinitaria de la cruz, gracias a la cual la fe pueda escapar a esa alternativa. Pues, desde luego,

"un Dios pensado en su omnipotencia, perfección e infinitud a costa del hombre, no puede ser el Dios que es amor en la cruz de Jesús (...). La negativa al Dios inhumano, a un Dios sin Jesús, es imprescindible para el creyente liberado a causa de la cruz. Aquí radica la razón del «ateísmo cristiano»" ²⁰.

Claro es que en la fe cristiana el problema del dolor no encuentra tampoco una respuesta —ni siquiera en Jesús—: "¿por qué me has abandonado?". Es esto lo que ya le hacía decir a Bonhoeffer: "Y no podemos ser honrados sin conocer que tenemos que vivir en el mundo «etsi Deus non daretur». Y esto lo conocemos precisante ¡ante Dios! (...). Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios" ²¹. Lo que sí se encuentra en ella es una confianza que alienta a no desentenderse del dolor, a no conformarse, sino a encararse al mismo y, en la esperanza en el futuro de Cristo que lo ha de erradicar, tender en la medida de lo posible a su superación. Qué Dios es el que ahí se afirma es lo que la teología cristiana tiene que dilucidar. Y, en la medida

(20) J. MOLTSMANN, o.c., pp. 355-356.

(21) D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona, Ariel 1969 (2.ª edic.), pp. 209-210.

en que se hable del Dios cristiano, es preciso no entender a Dios absolutamente, como es costumbre, sino concretamente desde Jesús, e incluso en el abandono de Cristo:

"Antes de que se pueda hablar de la importancia que tiene la pasión de Cristo para la pasión del mundo, la teología cristiana tiene que enfrentarse con el problema íntimo de la pasión de Cristo mismo, y haber entendido el ser de Dios en el abandono de Cristo" ²².

El Dios cristiano

Lo que sí es claro entonces es que el Dios que se revela en Jesús no es desde luego el que en su impasible trascendencia e indolente felicidad nos habla sólo de consuelos futuros que pasan por alto el dolor del mundo, sino más bien aquél que, precediendo, protesta frente al dolor del mundo y, asumiendo el infinito dolor de lo negativo y la muerte, los introduce (para la fe) en una nueva historia y un nuevo futuro, en el que ni los muertos están seguros y sellados.

"Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa de teísmo y ateísmo: Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, es no solamente Dios, sino también hombre, no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador. Y viceversa, la muerte del Hijo no es la muerte de Dios, sino el comienzo de ese suceso divino (la Trinidad)" ²³.

La fe cristiana no es una respuesta a todos los problemas de este mundo ni una clave de poder y saber que colme las lagunas de nuestras impotencias y desconocimientos. Para el cristianismo Dios no es el rival con el que el hombre debe competir en su lucha por la transformación y el saber: Dios es gratuito. Desde ahí se puede poner en cuestión y relativizar la estructura argumentativa que en el teísmo (y también en el ateísmo) trata de concluir a Dios desde el ser del mundo. Gratuito y también diferente del hombre: lo completamente otro. Esto habría de permitir, al menos, sacar la conclusión de que un hombre no puede jugar a ser Dios sobre otros hombres. Por ello, entre otras cosas, la gratuidad de Dios no le vuelve, como ya hace años expresó González Ruiz, superfluo. Entonces esa fe posibilita la crítica de los ídolos —también los eclesiásticos— que al pretender suplantar a Dios no solamente embaucan, sino que suelen convertirse en los representantes de un teísmo inhumano, prometiéndole al hombre el sentido de su vida, mientras le utilizan como energía laboral o consumidora; es decir, posibilita no olvidar la dignidad humana, en la esperanza —anticipadora y liberadora y, por lo tanto, crítica— de que el hombre ha de encontrar su rostro y desenvolver sus más fecundas posibilidades, que son también, tal vez, las de Dios en él.

Carlos Gómez

(22) J. MOLTSMANN, o.c., pp. 319-320.

(23) *Ibid.*, p. 358.