

HARVEY COX: un ensayo de teología pragmática

f. chamberlain

Una de las características de nuestro tiempo es que la teología ha despertado el interés del hombre de la calle. Esto se debe, en parte al menos, a dos libros provenientes del mundo anglo-americano. Junto con el *Sincero para con Dios* del obispo anglicano John A. T. Robinson, *La Ciudad secular* de Harvey Cox ha causado una verdadera sensación no sólo en ambientes teológicamente cultos, sino también en el gran público. Ya hace dos años, se habían vendido 250.000 ejemplares de la edición americana del libro de Cox, y esto no cuenta con las ediciones inglesa, alemana, francesa, finlandesa, coreana, holandesa, sueca y castellana.

Un comentario adecuado del libro de Cox exigiría otro libro de igual extensión, porque Cox toca una cantidad de problemas tan fundamentales que, para refutar o apoyar la tesis del libro, haría falta examinar seriamente la base sociológica sobre la cual se ha construido su visión de la civilización tecnológica, la filosofía o falta de ella que se evidencia en el libro, su exégesis bíblica, su ética, etc. Evidentemente un comentario que abarcara la totalidad de la problemática planteada por Cox sobrepasa los límites de este estudio. Me limitaré a unas cuantas reflexiones sobre lo que constituye, a mi modo

de ver, uno de los aspectos más positivos y, a la vez, más deficientes del libro: su pragmatismo filosófico-teológico.

Para Cox, hay tres formas de convivencia social que el hombre ha apropiado para sí a través de la historia. La más primitiva es *la tribu*, que se basa en relación de sangre. *El burgo* (the town) sobrepasa las relaciones puramente familiares para fundamentar la convivencia humana en una racionalización de la vida. Esta racionalización se expresa en una ideología, o para emplear la palabra de Cox, una metafísica. Finalmente, llegamos a *la civilización tecnológica* que rompe con las ideologías (metafísicas) que controlaron la organización del burgo para hallar el principio integrante de la sociedad en el proceso dinámico de la ciencia y la tecnología. La tribu es un estado fundamentalmente pre-lógico y su expresión es el mito; el burgo supera este mundo mitológico, basado en las relaciones de sangre, en virtud de un principio integrante de la sistematización de la vida. En teoría, la participación en la vida del burgo está abierta a todo el que acepte explícita o implícitamente la ideología del burgo. En la práctica, el burgo a través de la historia nunca ha existido en forma pura, sino que siem-

pre ha manifestado restos de su pasado tribal con los prejuicios y limitaciones correspondientes. Pero esto no debe ocultar la auténtica liberación que ha supuesto el burgo respecto a la tribu. La progresiva racionalización de la vida, es decir, la transformación de una visión del mundo mitológico en una visión filosófico-metafísica, que hizo posible los grandes avances de la humanidad casi hasta nuestros días. La cultura occidental en todas sus facetas (política, económica, social, etc.) es un producto de la civilización del burgo. Los grandes pensadores de occidente, Platón, Aristóteles, S. Tomás, Kant, Hegel, etc. construyeron sistemas racionalistas que justificaron y orientaron la vida del hombre del burgo.

Pero hoy han aparecido nuevos factores integrantes: la ciencia y la técnica. El hombre ya es consciente de su propia evolución y de la posibilidad de encontrar las formas más insospechadas de convivencia. Rehusa ser encuadrado en cualquier esquema predeterminado, sea mitológico o metafísico. El hombre tecnológico no busca el sentido de su vida en prefabricadas visiones globales y totalizantes, sino en el proceso de su propia creatividad. Sabe que la solución de los problemas que le preocupan no vendrá por un recurso a una metafísica preestablecida, sino por el enfrentamiento con los problemas mismos en toda su complejidad concreta. En este sentido el hombre tecnológico es pragmático y anti-dogmático.

Este esquema de Cox de la evolución de las formas de convivencia humana es atractivo, al menos por su simplicidad. Desde luego, una visión tan simple del desarrollo de la sociedad y, en especial, del pa-

pel de la filosofía en la vida del hombre no dejó de despertar una crítica aguda (1) que le ha permitido a Cox revisar su propio pensamiento sobre el valor de la metafísica en la era tecnológica (2).

Ahora bien, la miopía de *La ciudad secular* frente a la metafísica es la causa principal, creo, de una superficialidad lamentable en dos secciones cruciales del libro: el análisis del estilo de la ciudad secular (cap. 3) y las observaciones sobre una teología del cambio social (cap. 5).

el hombre pragmático

Para Cox, el estilo del hombre secular es pragmático y profano. Esto no sólo constituye para él una observación sociológica, sino también un juicio de valor. El pragmatismo y la profanidad del hombre moderno es una auténtica liberación de las predeterminaciones de la mitología (la tribu) y de la metafísica (el burgo). El hombre pragmático y profano ya es capaz de encararse con la realidad tal como es y no como él cree o quiere que sea. John F. Kennedy es el paradigma del hombre pragmático; Albert Camus del hombre profano. Analicemos lo que dice Cox acerca de cada uno, sobre todo de Kennedy.

Para Cox, Kennedy reúne todas las características del pragmatismo del hombre secular. Separa las cosas que no admiten de momento una solución y se enfrenta con las que puede controlar y resolver. No pierde su tiempo con preguntas "últimas" o "religiosas" y tiene la capacidad de vivir con situaciones muy provisionales (3). El mundo

no es un misterioso enigma, sino un gran proyecto, un conjunto de problemas que tarde o temprano el hombre por su propia fuerza podrá resolver.

El criterio de la verdad para el hombre pragmático es puramente funcional. Lo que interesa no es lo que una cosa es, sino cómo es, qué función tiene (4). Este funcionalismo no es una doctrina filosófica, sino una actividad vital. El hombre secular no dogmatiza su visión del mundo; la metafísica sencillamente no le interesa, ni tampoco la anti-metafísica. Los problemas reales del mundo le preocupan y no le dejan tiempo para construir castillos en el aire, ni anti-castillos.

¿Pero podrá este hombre pragmático aceptar el mensaje cristiano? El funcionalismo del hombre moderno ¿no imposibilita un compromiso con la revelación cristiana? Cox, siguiendo a Cornelis A. van Peursen, no ve por qué nuestro hombre pragmático tiene que dejar su Biblia; más aún, el hombre pragmático quizás esté en mejores condiciones para captar el mensaje bíblico. Con van Peursen, Cox nota que la palabra "verdad" (*'emeth*) en la Biblia "designa algo que es constante, que nunca falla. Se emplea para aludir a una vida que lleva fruto, como es de esperar, en otoño. Dios es llamado verdadero porque hace lo que dice que hará. Libra a los esclavos de la cautividad, y de esta forma es verdadero con su pueblo. La realización es el criterio de la verdad. No hay ninguna contradicción necesaria entre el concepto bíblico de la verdad y el que surge de nuestra sociedad funcional" (5). Es decir, el hombre de la Biblia era también pragmático. Por tanto, no hay una contradicción entre el funcionalismo de

nuestra cultura y una plena aceptación de la revelación bíblica. Al contrario, el pragmatismo del hombre secular se acerca más a la mentalidad bíblica que a la mentalidad mitológica u ontológica.

Todo esto lleva un núcleo de verdad, desde luego, pero el análisis que Cox nos ofrece primero del hombre secular y segundo de su apertura a la verdad bíblica me parece demasiado fácil. En primer lugar, no es cierto que el hombre moderno sea tan *a*-metafísico como Cox indica. Más bien, tendríamos que distinguir entre una metafísica y visión del mundo implícitamente aceptada y una visión explícitamente aceptada. En este sentido, lo que quizá distinga al hombre secular de sus compatriotas de épocas atrás es que los últimos eran más conscientes de los presupuestos que configuraban su vida que el hombre nuevo descrito por Cox. Esta fe natural e implícita del hombre tecnológico de *La ciudad secular* se evidencia cuando Cox alaba la confianza inherente a la orientación pragmática. Su cita de Harry Morton en este sentido es interesante:

"...el hecho de que concibamos la vida hoy día sin sentir la necesidad de una gran clave que fije cada cosa como en un gran todo, y podamos en cambio concentrarnos aislando temas particulares y tratándolos como vienen, muestra que tenemos una confianza básica en que el mundo se mantiene unido, que es fuerte, autoconsistente, que tiene regularidad y puede ser puesto a prueba sin que todo en la vida se desmenuce" (6).

Pero uno no necesita la "gran clave" cuando cree que ya la tiene. Mientras un concepto cultural no se sienta amenazado hasta sus fundamentos o por fuerzas internas o

por peligros externos, es natural que la forma de vida montada sobre dicho concepto cultural se acepte como el aire que se respira. El optimismo de Cox frente a la cultura tecnológica y sus elogios de la mentalidad pragmática sólo son explicables porque no se vio obligado a poner su propio concepto cultural en tela de juicio. En este sentido hemos de notar que Cox es un ciudadano de un país que en 1965, el año de la publicación de *La ciudad secular*, no había experimentado a lo largo de su historia el fracaso radical y la humillación. Por tanto, creo que el bagaje cultural que Cox heredó le proporcionó un optimismo fácil acerca del proceso natural de su cultura —es decir, la tecnología americana— que sería muy difícil para un europeo continental. En este optimismo lo que, en mi opinión, le ha permitido la aceptación sin reparo del pragmatismo. Es sintomático que su hombre secular ideal sea precisamente John Kennedy. Por todas las buenas cualidades que tuviera Kennedy, no pasó más allá del liberalismo muy propio del capitalismo ilustrado americano. Si uno acepta la ideología capitalista como la única forma socio-económica válida en la época tecnológica, entonces sí está “liberado” de las preguntas “últimas” para dedicarse a lo inmediato y concreto sin preocupaciones metafísicas. Pero insisto en que la aceptación del sistema socioeconómico por Kennedy implica una opción ético-filosófica, al menos implícita. Cabe preguntar si el pragmatismo de Kennedy realmente constituye una auténtica liberación o sencillamente una esclavitud inconsciente a un sistema social concreto..

Igualmente cuestionable es la relación que Cox supone que existe entre la revelación bíblica y el

funcionalismo moderno. Aunque *prima facie* puede ser que haya una cierta relación entre la noción bíblica de la verdad y la noción pragmática, sin embargo Cox no nos dice porqué el hombre secular debe interesarse en la revelación cristiana. La pregunta no es por qué el hombre moderno no debe dejar su Biblia, sino por qué debe cogerla. Por una razón nunca formulada, Cox supone que el hombre secular se preocupa por la Biblia, pero la verdad es que un creciente número de hombres de nuestra época están desconectados de las auténticas fuentes de la revelación, aunque vivan en un contexto cultural de raíces cristianas. Y ya que Cox ha eliminado la preocupación “última” del hombre secular, y a la vez, ha afirmado que el hombre nuevo encuentra la fuente de sus virtudes (responsabilidad, confianza, creatividad, etc.) en el proceso de la secularización misma, resulta muy difícil de ver por qué el hombre secular de Cox estará dispuesto a tomar en serio la verdad bíblica. El mero hecho de que no exista una contradicción entre la mentalidad bíblica y la mentalidad moderna en sí no es suficiente para despertar el interés del hombre pragmático. Tampoco hay contradicción entre el estilo de la ciudad secular y el estudio de la numismática, pero a pesar de esto, dudo que haya una gran masa que se entusiasme por la numismática. Si Cox quiere que el hombre de hoy se ponga en contacto con el mensaje cristiano, tendrá que mostrarle no sólo que este mensaje no implica una renuncia a lo auténtico de la experiencia contemporánea; hará falta también explicarle por qué positivamente este mensaje es esencial a su experiencia como

hombre. Cox no intenta esta segunda tarea, ni, por lo visto, sospecha que sea necesaria.

el hombre profano

La discusión sobre la segunda característica del hombre moderno, su profanidad, le da a Cox la oportunidad de expresar su disconformidad con el concepto helénico de un Dios que deja al hombre en un estado de mera pasividad. Albert Camus es el modelo del hombre profano que se rebela contra ese Dios para afirmar la responsabilidad del hombre. Cox hace bien cuando ataca a ese "Dios tirano" no sólo porque este Dios anula el papel creador del hombre, sino también porque este Dios no tiene nada que ver con el Dios de la Biblia, que no priva al hombre de su autonomía, sino que invita al hombre a desarrollar su responsabilidad en colaboración (partnership) con El (7).

Cox subraya el hecho de que el rechazo de Dios por Camus fue un rechazo del Dios del teísmo cristiano y no del Dios de la Biblia:

"El Dios que rechazó, y creo que con razón, es el Dios del teísmo cristiano tradicional. Pero creo que tanto el rechazo de Camus como la defensa cristiana de este Dios están fuera de lugar. Tanto el ateísmo de Camus como el teísmo cristiano parten de una doctrina deficiente de Dios, que es un residuo de la era metafísica. Surgen a causa de un concepto de Dios que no es bíblico sino esencialmente platónico y aristotélico. Si dejamos que las categorías metafísicas tradicionales por las que hemos

conceptuado a Dios sean corregidas por la Biblia, creo que la objeción de Camus al Dios tirano puede ser contestada al menos en parte. De hecho, una doctrina auténticamente bíblica de Dios no sólo sobrevive a la teoría de que sólo el hombre es la fuente de los significados culturales, sino que en realidad apoya y encarece semejante concepto" (8).

No cabe duda de que Cox y Camus han tocado un problema auténtico. En la predicación popular y frecuentemente en la teología más científica, los cristianos hemos presentado una imagen de Dios que parece aniquilar la libertad y la responsabilidad del hombre (9). Pero, reconociendo todo lo válido en la crítica de Cox, me parece que su ataque contra el teísmo tradicional pierde fuerza por haberlo caricaturizado excesivamente. Decir que el teísmo cristiano se había separado de las fuentes bíblicas para tomar como su modelo de Dios el Dios tirano de los griegos, pasa por alto toda la larga historia de las controversias sobre la relación de la gracia con la libertad humana. El intento de defender la libertad humana y compaginarla con la acción salvadora de Dios —una exigencia impuesta por la fidelidad a la revelación bíblica— constituye una de las preocupaciones más fundamentales del teísmo cristiano a lo largo de los siglos. La controversia de *auxiliis* es, sin duda, el ejemplo clásico de la preocupación en el seno del cristianismo occidental. La crítica de Cox habría sido más exacta si hubiera puesto énfasis en la imperfección de las categorías filosóficas con las que se intentó la defensa de la libertad humana —una imperfección que frecuentemente desembocó en una teología y una predicación que mi-

nimizaron la libertad humana—. Quizá la caricatura de Cox se debe al hecho de que la tradición protestante, de la cual Cox proviene, no ha hecho tanto hincapié en la dialéctica gracia-libertad como la teología católica.

Al decir esto no quiero subvalorar el problema planteado por Cox. El mero hecho de que *La ciudad secular* y las obras de Bonhoeffer y Robinson hayan despertado tanto interés en el gran público muestra que existe un desfase enorme entre las imágenes de Dios proyectadas por los teólogos y pastores cristianos y la experiencia contemporánea. Puede ser que la tradición cristiana no haya descuidado el problema de la libertad, pero resulta que el lenguaje que empleamos hoy en nuestra predicación se entiende a menudo tal como lo entendió Camus. Cox, al señalar las deficiencias y las frecuentes desviaciones que el ropaje filosófico de nuestra teología y nuestra predicación causa, nos presta un servicio importante y nos plantea una tarea teológica y catequética imprescindible.

una teología del cambio revolucionario

Ahora pasamos al capítulo quinto "Hacia una teología del cambio social". Se sitúa en la segunda parte del libro que trata del papel de la Iglesia en la ciudad secular. Para muchos esta sección es la más positiva y original de la obra de Cox, opinión con la que estoy de acuerdo (10). Cox comienza el capítulo con estas palabras: "El punto de partida para cualquier teología de la Iglesia hoy día, debe ser

una teología del cambio social. La Iglesia es en primer lugar una comunidad que responde, un pueblo cuya labor es discernir la voluntad de Dios en el mundo y unirse a su labor" (11). Según el autor, la teología sobre la Iglesia está infectada por una ideología de conservación y permanencia. Nuestra terminología sobre la Iglesia muchas veces nos inmoviliza y nos incapacita para ver cómo está actuando Dios en la vida de los hombres hoy. Hablamos de la Iglesia como si fuese un relicario cuya razón de ser es mantenerse estóicamente fiel a un depósito de verdades recibidas de un pasado lejano, y no una comunidad que tiene que permanecer fiel a una verdad viva hoy y siempre. Por eso, Cox lucha, con mucha razón, contra una ecle-siología que nos orienta exclusivamente hacia el pasado, olvidando que la revelación bíblica es igualmente viva hoy como en el primer siglo cristiano.

El autor cree que lo más necesario para el cristianismo de nuestro tiempo es una teología del cambio revolucionario, una teología capaz de discernir la acción de Dios en el presente. Cox no es inconsciente de las dificultades que tiene que afrontar este tipo de construcción teológica. Hay dos tendencias que ponen en peligro una auténtica teología social. La primera, y quizá la más común en nuestros días, es la tendencia a situar el Reino de Dios, el cumplimiento escatológico de la obra redentora, exclusivamente en el más allá. Según esta concepción, el cristianismo no tiene nada que decir respecto a este mundo; su interés está dirigido únicamente a la vida después de la muerte. Por tanto, una teología del cambio social es sencillamente una contradicción en sí. En la práctica, una Iglesia movida por una escato-

logía extra-mundana se mostrará muy conservadora frente a los poderes de este mundo. Su razón de ser no tiene nada que ver con este mundo y, por tanto, esperar que una Iglesia como ésta podría ser una fuerza renovadora en la sociedad sería sumamente ingenuo.

El segundo peligro es el de inmanentismo: la identificación del Reino de Dios con una determinada ideología o estructura social. Las dificultades de esta concepción son evidentes. Una escatología totalmente inmanente forzosamente se convierte en un humanismo. O lo que quizás es peor, tiende a sacralizar una estructura social ya existente. El constantinismo, sobre todo en su forma oriental, no fue más que la manifestación de la tendencia a reducir el aspecto trascendente del Reino de Dios a dimensiones humanas. La Iglesia constantiniana nunca llegó a negar verbalmente el aspecto trascendente del Reino, pero se puede preguntar si sus instituciones dieron (y dan) el justo valor a este aspecto. Cox nota que tanto la tendencia inmanentista como la trascendentalista tienden a identificarse con estructuras conservadoras, porque ambas tendencias han perdido el principio dinámico que podría impulsar a la comunidad cristiana hacia nuevas formas de convivencia: la fe en el Dios trascendente que está trabajando en la sociedad.

El reino de Dios no es trascendente, ni inmanente, sino que es una realidad trascendente e inmanente al mismo tiempo. El cristiano que sabe que Dios está obrando en la comunidad de los hombres no podrá ser indiferente a lo que pasa en ella. La manifestación de su fe sería precisamente la búsqueda de este obrar de Dios en la sociedad para colaborar con El en la

construcción de su Reino. Pero el cristiano sabe también que el Dios que obra en la ciudad terrestre trasciende cualquier concepto o institución humana; por tanto, nunca podrá identificarse el Reino con un sistema social concreto. Hacer esto equivaldría a adorar a un ídolo. Si opta por un sistema social, su opción no puede ser más que provisional, porque sabe que Dios le sigue llamando hacia una más perfecta integración social. El Reino de Dios en la historia es un proceso, un seguimiento de la llamada de Dios. El fin de este proceso, la realización plena del Reino, es, por definición, una realidad transhistórica.

La originalidad del pensamiento de Cox sobre el Reino de Dios no consiste en la dialéctica inmanencia-trascendencia, lo cual es una noción totalmente tradicional, sino en la identificación del proceso histórico de la realización del Reino con la imagen de la ciudad secular. Siguiendo a Amos Wilder, Cox nota que el Nuevo Testamento identifica el Reino con la persona de Jesús: "El Reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazaret, es la revelación más plena posible del consorcio de Dios y del hombre en la historia. Nuestra lucha por modelar la ciudad secular representa la forma en que respondemos fielmente a esta realidad de nuestros tiempos" (12). Cabe subrayar aquí que el concepto de la ciudad secular no es el de un estado ya logrado, sino el de un proceso nunca acabado en la historia.

Esta idea es enormemente fecunda y constituye uno de los valores más positivos del libro. Cox ha señalado de una manera genial el hecho de que el cristiano que no está metido en la empresa humana sencillamente no ha comprendido el

mensaje de Cristo, un mensaje que no sólo nos promete una vida plena en el más allá, sino que nos plantea una tarea permanente en la historia: la lucha por una sociedad más humana.

Pero tenemos que aclarar lo que Cox entiende por liberación, para que su interpretación del Reino de Dios no permanezca en el plano de una teoría bella, pero impracticable. ¿En qué consiste la liberación del hombre y cuándo debemos prestarnos a la lucha por lograrla? Cox intenta aclarar su concepto de liberación en la sección que trata de "la anatomía de una teología revolucionaria". Distingue cuatro aspectos esenciales de una teología revolucionaria viable; nuestro interés está en el primer punto: el por qué de la acción revolucionaria (13).

Para Cox la acción revolucionaria es necesaria cuando las estructuras políticas y sociales de la tecnópolis no son capaces de encauzar los progresos de la ciencia y la tecnología:

"Ahora nos estamos ahogando en un serio desequilibrio entre los componentes técnicos y políticos de la tecno-polis. Esto debería crear nuestra brecha catalítica. El desafío que arrastramos nos confronta con la necesidad de fabricar un nuevo arnés político para dirigir y controlar nuestros centauros técnicos" (14).

Lo que Cox dice es correcto, pero no muy iluminador, porque no nos da ningún criterio para saber cuándo existe un desequilibrio entre los aspectos tecnológicos y políticos. ¿Qué clase de política es cándida en la ciudad secular? ¿Un neo-capitalismo a lo Kennedy-Johnson? ¿Una democracia orgánica? ¿Un socialismo ruso? Es

cierto que Cox no aboga por una democracia inorgánica ni por un socialismo marxista, pero el primer principio de su teología revolucionaria podría servir igualmente para los dos. Esto nos indica que el principio es tan vago que en la práctica resulta casi inútil. Los nazis usaron medios tecnológicos para matar a 6.000.000 de judíos. ¿Implica esto un desequilibrio entre lo político y lo tecnológico? Y si contestamos que sí, es porque tenemos un concepto del hombre que no nos permite aprobar la política nacional-socialista. Es decir, sólo sabemos cuándo y por qué debemos actuar en el campo político cuando tenemos una idea de lo que es el hombre y lo que debe ser su vida en sociedad. Y esta idea es una idea netamente metafísica. Vuelvo a lo que había indicado antes: la aceptación por parte de Cox de la bondad del proceso técnico-político de la ciudad secular y su correspondiente pragmatismo sólo es explicable como producto del optimismo americano. ¿Confía Cox implícitamente en el sistema tecnológico americano, y es esta confianza la causa de la falta de criterios explícitos de por qué la acción revolucionaria es necesaria? Parece que sí, aunque admito que esto es sólo una conjetura.

Estas observaciones sobre el libro de Cox nos han mostrado la insuficiencia de una teología que, por querer ser actual, intenta prescindir de una base filosófica seria. Desde luego, prescindir de la metafísica implica en sí una metafísica muy concreta, aunque implícita. Pero lo malo de las metafísicas es que son menos capaces de ayudar al hombre a caer en la cuenta de los prejuicios que inevitablemente todo hombre tiene. El pragmatismo de *La ciudad secular* ha desembocado en una glorificación del pro-

ceso tecnológico que, se quiera o no se quiera, ha servido para justificar un estilo muy concreto de la vida secular. Las palabras de Charles West en este sentido son muy duras, pero muy acertadas, y con ellas termino:

“El libro será gustosamente recibido por multitudes de americanos por razón de lo que no pretende ser —un retorno al liberalismo contundente de la época de antes de Reinhold Niebuhr, la Gran Depresión y el desafío comunista— con Dios de nuestro lado para ayudar a realizar los mejor intencionados planes de los hombres. El libro

apoyará la buena conciencia, y de ahí la insensatez y el orgullo de los técnicos, dirigentes, estadistas y revolucionarios que están “haciendo todo lo que pueden”, dentro de los límites de su propia seguridad, intereses y control, por resolver los problemas de la sociedad”.

En resumen, el libro olvida el margen que existe entre las realizaciones nobles de la bondad humana y el minimum necesario para devolver al mundo la paz y la salud —el margen expresado en la Biblia por la crucifixión de Cristo— (15).

notas

- (1) DANIEL CALLAHAN (ed.), *The Secular City Debate*, Nueva York, 1966, *passim*.
- (2) *Ibid.* p. 186.
- (3) HARVEY COX, *La ciudad secular*, Barcelona, 1967, p. 86.
- (4) *Ibid.* p. 88.
- (5) *Ibid.* p. 88.
- (6) *Ibid.* p. 89.
- (7) Cabe preguntar si este Dios tirano es realmente el Dios de la auténtica tradición aristotélico-tomista. Más bien parece que la noción de intelección para Aristóteles y S. Tomás implica una verdadera creatividad por parte del hombre. Cf. BERNARD, J. F. LONERGAN, *Insight: a Study of Human Understanding*, Londres, 1958, pp. 86ss, donde habla de la noción de “abstracción enriquecedora” (*enriching abstraction*).
- (8) *La ciudad secular*, p. 96.
- (9) R. FRANCO, S. J. ha descrito la rebelión contra el Dios tirano en “la nueva situación” *Proyección*, 1965, pp. 247-53. El análisis del P. Franco de lo que él llama la mentalidad prometeica explica con más profundidad las causas socio-históricas, primero, de la incapacidad del cristianismo de superar del todo el concepto griego del Dios tirano, y segundo, de la insatisfacción moderna frente al concepto cristiano-helénico de Dios.
- (10) Cf. las observaciones del crítico católico, BERNARD MURCHLAND en el Debate, pp. 20-21.
- (11) *La ciudad secular*, p. 127.
- (12) *Ibid.* p. 134.
- (13) *Ibid.* p. 136.
- (14) *Ibid.* p. 138. Sigo la traducción castellana oficial con la excepción de la última frase donde no ha captado el sentido del inglés.
- (15) *Debate*, p. 62.