

El Humanismo Semita

Estructuras Intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas

Enrique Dusel

Textos completos

El Humanismo Semita
Estructuras Intencionales radicales
del pueblo de Israel y otros semitas

Enrique Dusel
1969



INDICE GENERAL

[HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN](#)

[INTRODUCCIÓN](#)

Bosquejo cultural e histórico de los pueblos semitas

[I. UNIDAD ANTROPOLÓGICA y ÉTICA](#)

Sección I. Corporalidad unitaria
Sección II. Libertad y responsabilidad
El dualismo ético-cósmico trágico
El drama de la libertad humana

[II. INTERSUBJETIVIDAD O METAFÍSICA DE LA ALIANZA.](#)

Sección I. Intersubjetividad en Israel.
Primacía del grupo étnico sobre el individuo. (El antiguo Israel)
La experiencia del exilio (586- 538)
Primacía de la comunidad religiosa en un individualismo adulto (El judaísmo)
Uni- versalismo y trascendencia de la comunidad cristiana primitiva
Sección II. Intersubjetividad en el Islam.
Etapas de la evolución
Estructura de la inter- subjetividad
La igualdad del creyente
Dia- léctica entre autoridad, ley e individuo

III. TEMPORALIDAD DE LA EXISTENCIA

Sección I. Temporalidad de la realidad cósmica.

Ritmo de la biosfera

Antecedentes presemitas

Los primeros semitas

La tradición yahvista (J) y el código sacerdotal (P) en Israel

Los últimos aportes del pensamiento judío Corolarios metafísicos originales

Sección II. Historicidad de la existencia humana

Origen y proceso de la historia propiamente dicha

Estructura de la realización de la historia

Tensión escatológica como soporte de la historicidad judía

IV. TRASCENDENCIA PERSONAL DEL CREACIONISMO MONOTEÍSTA.

Sección I. La lógica del monoteísmo.

Desierto y trascendencia

Evolución de la conciencia monoteísta de Israel

Sección II. El humanismo semita de Israel.

CONCLUSIONES GENERALES

EPÍLOGO

SOBRE LA FILOSOFÍA "IMPLÍCITA" EN EL SEMITOCRISTIANISMO

APÉNDICE

UNIVERSALISMO y MISIÓN EN LOS POEMAS DEL SIERVO DE YAHVEH

I. Análisis de los Textos

A. En el primer poema (Isaías 42, 1-7)

B. En el segundo poema (Isaías 49, 1-7)

C. En el cuarto poema (Isaías 52,13; 53,12)

II. Significación histórica del universalismo de los poemas.

A. Ciro y la liberación

- B. Israel, comunidad universalizada
- C. Celebración litúrgica anual
- III. Universalismo y misión
 - A. El siervo de Yahveh
 - 1. El polo individual-histórico del Siervo
 - 2. El polo colectivo-histórico del Siervo
 - B. El servicio en la Teología de la Historia
 - C. El universalismo de la propaganda religiosa
 - D. Imposibilidad teológica de la misión
- Conclusión del Apéndice

[CRONOLOGÍA DE LOS PUEBLOS SEMITAS](#)

[INDICE DE AUTORES](#)

Mapa del mundo semita originario

Simplificación esquemática tendiente a demostrar la aparición entre los pueblos semitas e indoeuropeos

HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

En esta obra se expone una de las etapas de la constitución del tema que estudia la antropología filosófica: el hombre y su mundo. La destrucción de la historia de la ontología no debe olvidar este momento; dicho olvido sería también un olvido del ser (Seinsvergessenheit).

En nuestro trabajo anterior sobre El humanismo helénico hemos ya mostrado, prácticamente, la utilización de un método que permite analizar ciertos elementos de la estructura de la conciencia colectiva y personal, histórica y circunstanciada, a través de la cual cada hombre, situado en el espacio y el tiempo, vive su existencia concreta, visualiza el universo y su posición en el mundo.

En este corto trabajo proponemos una estructura antagónica a la expuesta en la investigación anterior. Allí veíamos el modo cómo el griego, uno de los pueblos indoeuropeos, concebía o vivía su existencia como hombre, como realidad moral, societaria y atemporal; hemos visto la evolución de ese fenómeno desde los clanes de las invasiones primitivas hasta el cosmopolitismo alejandrino.

Aquí, en cambio, analizaremos una tradición totalmente distinta. Su cuna y desarrollo, los elementos constitutivos, la posición del hombre ante sí mismo, ante lo divino, ante el mundo y la historia, diferirán como el día y la noche de la cosmovisión de los griegos. Y esta diferencia es tanto más importante para explicar después la influencia que el pensamiento semita tendrá dentro del cosmopolitismo alejandrino y el Imperio Romano, para llegar a constituir tanto el Imperio Bizantino como el Sacro Imperio Romano, ambos de inspiración cristiana. Se trata de una problemática que, a primera vista y sin medir las consecuencias, pareciera del todo alejada de las preocupaciones del hombre contemporáneo latinoamericano; pero, si indagamos un poco más profundamente los contenidos mismos de nuestra conciencia actual, si pretendemos fundar los valores de nuestra propia cul-

*tura, entonces comprenderemos que no se trata de una investigación gratuita e inútil, sino de gran necesidad para abarcar científicamente los supuestos de nuestro "mundo" latinoamericano.*¹

Institut für europäische Geschichte

Prof. Dr. ENRIQUE DUSSEL

Maguncia (Alemania), 1964.

¹ En nuestro curso de *Historia de la cultura* (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina) hemos expuesto detalladamente el sentido de la historia universal como *pre* y *proto-historia latinoamericana*. Lo que explicamos allí de un modo histórico-circunstancial, lo exponemos aquí en el nivel del núcleo ético-mítico o aquel complejo de valores y actitudes existenciales que fundan iodo comportamiento personal y colectivo. Estamos muy lejos de adoptar una posición kantiana, lo que demostraremos en otro trabajo futuro sobre *Historia y realidad*.

INTRODUCCIÓN

En 1958 y en 1959-1961 hemos contemplado varias veces el desierto sirio-arábigo desde Damasco (de la ermita de *Mar-Eliás*), desde Judea, desde el valle del Jordán (a través de los balcones del viejo monasterio ortodoxo del Monte *Quarantal*), desde *Shdom*... Siempre hemos tenido conciencia de descubrir lo que pudiéramos llamar la “cuna” del *foco intencional* que orientará nuestra cultura, al menos durante muchos siglos, permitiéndole imponer paulatinamente su temple particular.¹

§ 1. El pensamiento semita tiene, según nuestra interpretación, una tal importancia para la comprensión de la historia universal del pensamiento y la cultura humana que la elección de nuestro tema nos ha sido impuesta no solamente a causa de la profunda simpatía que experimentamos por estos pueblos, sino, principalmente, por saberlos esenciales en la articulación de la conciencia contemporánea. Nuestra hipótesis, que deberá ser demostrada como conclusión de otros trabajos en elaboración, es la siguiente: la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo *foco* conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la *civilización* greco-romana. No admitimos entonces que la cultura medieval sea la *síntesis* de dos términos dia-

¹ Este trabajo es, tanto por su método como por su objeto, un ensayo filosófico, historia de las estructuras de la conciencia, bien que de hecho hemos debido utilizar materiales que pueden hacer pensar que se trata de una obra teológica. No podemos aquí analizar la cuestión, pero en el caso de una objeción fundada, podríamos discernir la diferencia entre este ensayo *filosófico* y el que realizaría un teólogo en ejercicio de su hábito científico propio.

Robert Smith, en 1889, estudió el pensamiento semita occidental en sus conocidas lecciones: *Lectures on the religion of the Semites*, lo mismo que Wellhausen investigó la cultura preislámica en su *Reste arabischen Heidentums* (1897).

léticos: lo greco-romano y lo judeo-cristiano, subsumidos en la Europa de Carlomagno, constituyendo así la novedad de nuestra cultura. Preferimos afirmar, y es lo que pretendemos demostrar, que nuestra cultura es la EVOLUCIÓN orgánica de una tradición, que ha sido “orientada” substancialmente por el *foco intencional* del judeo-cristianismo, vida colectiva que se enriquece, entra en crisis, elabora, inventa “usos” de civilización inspirados en los instrumentos que otras civilizaciones le transmiten, muchas veces en estado embrionario. De todas esas civilizaciones, la preponderancia de la greco-romana es fundamental, ya que en su seno nuestros pueblos adquirieron elementos estructurales fundamentales, aunque no el último horizonte interpretativo.

§ 2. El mismo gran historiador de la filosofía y la cultura, Wilhelm Dilthey, piensa en este sentido de la manera *tradicional*, es decir, en la dirección de la síntesis:

En la filosofía *griega* ha prevalecido la facultad humana de pensar plástica, intuitivamente, con una energía única... El centro de la vida *romana* estaba constituido por la voluntad que somete el mundo exterior en la propiedad, en el contrato, en el derecho público y en el orden administrativo... Los pueblos *orientales* encuentran su centro en el sentimiento, en el ánimo, en las experiencias más íntimas de lo religioso-moral. Especialmente el desarrollo de *la religiosidad judía* ha codeterminado la metafísica del Occidente... Como una fuga se compone de pocos motivos fundamentales, así también estos *tres motivos* dominan toda la metafísica”.²

Esta división tripartita es hoy tradicional, y se origina en la logicización del proceso histórico efectuado por Hegel. La historia universal, para el gran filósofo, se divide en las siguientes partes: *Die orientalische Welt, die griechische Welt und die römische Welt*, y como tercera parte, y culminación, *Die germanische Welt*.³

Esta división, sin embargo no puede ser mantenida. Entre el pueblo semita-judío y las tribus medo-persas (indoeuropeas), por ejemplo, que tanto Hegel como Dilthey clasifican en el am-

² *Hombre y mundo*, trad. de Eugenio Imaz, México, F. C. E., 1944, pp. 3-4.

³ *Vorlesungen über die Philosophie der Gesshichte*, Stuttgart, Reclam. 1961, en *Inhaltsverzeichnis*, pp. 609-612.

biguo “pueblos orientales” o “mundo oriental”, hay más diferencias que entre los mismos medos y los dorios. Una *síntesis* es la manera más fácil de resolver el nacimiento de algo original o nuevo, que quizá no sea tan “original” si se conocieran las articulaciones auténticas de los períodos que han hecho posible su “nacimiento”, su explosión o manifestación.

§ 3. De igual modo, el mismo Dilthey, en su obra *Weltanschauung und Analyse des Menschen*, nos dice:

Tres motivos se habían concertado en un todo sinfónico... El motivo religioso (*das religioese Motiv*)... Este motivo religioso, en su forma más alta, la del cristianismo, ha condicionado toda la metafísica europea posterior... El segundo motivo... radica en la actitud *científico-estética* (*ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten*) del hombre (griego)... El tercero es el que se ha manifestado en los *conceptos vitales* y en la metafísica nacional de los romanos (*der nationalen Metaphysik der Roemer*)...”.⁴

Vemos nuevamente aparecer la trilogía, aunque en este caso con significación diferente. Para nosotros no existe esta trilogía, ni el método a usar debe ser el meramente dialéctico, cuando esto significa la aplicación *a priori* de un esquema lógico a la realidad histórica. Pensamos que el método *evolutivo* es el más adecuado. Lo que existen son diversas familias culturales, tanto en Asia como en Europa, Africa o América, que entran en contacto, dialogan, se combaten, hasta se destruyen, o, a veces, realizan un sincretismo difícil de discernir. No existe, entonces, una unidad geográfica como “mundo oriental”. Ese mundo oriental está dividido en un sinnúmero de tradiciones, pueblos y estructuras conciencales, que nos impiden una rápida generalización.

Hemos adoptado el siguiente esquema: en el horizonte de una familia humana estudiaremos particularmente el pueblo más característico; en la tradición indoeuropea, altamente mezclada con las culturas prearias, hemos estudiado a *los griegos*; en la tradición semita, *al pueblo hebreo*. Tenemos conciencia de que estudios parciales, y con un mismo esquema, permitirán poseer una visión filosófica de la evolución de la conciencia pre-

⁴ *Hombre y mundo*, pp. 11-18; *Gesammelte Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, t. II, pp. 1-8.

filosófica individual y colectiva de la humanidad, es decir, esclarecer lo obvio no-filosófico del ser-en-el-mundo cultural.

BOSQUEJO CULTURAL E HISTÓRICO DE LOS PUEBLOS SEMITAS

§ 4. La posición geográfico-cultural del pueblo semita no pasa inadvertida al observador más vulgar. En un *primer* momento, el del predominio del continente, de los caminos, de las caravanas como medios necesarios de la transmisión de la cultura, el pueblo semita se encuentra como puente entre el continente africano (de la temprana civilización egipcia y posible origen de la raza humana, al menos si se tienen en cuenta los recientes descubrimientos paleontológicos de Kenya) y el asiático (centro de las grandes culturas indias, chinas y medio-orientales). En un *segundo* momento, el del predominio del mar, de la navegación y las flotas, que nace en torno a Creta y Fenicia, que se continúa en Grecia, Cartago, Roma, con los árabes, turcos, venecianos (genoveses, etc.), portugueses, españoles, holandeses, ingleses y norteamericanos, el judeo-cristianismo se sitúa en el corazón de esta civilización marítima, primero como diáspora judía, después como Iglesia ecuménica del Mediterráneo y posteriormente de Europa. En el *tercer* momento, el del predominio de la técnica, es nuevamente junto a Roma y las ciudades del centro de Italia donde nace la nueva civilización: la ciencia de la economía va aunada con las ciencias matemáticas y naturales, para permitir una explotación racional de la Naturaleza.⁵

El objeto de esta investigación abarca solamente el primer momento y el componente judío del segundo, dejando el problema del cristianismo para otra investigación en curso, y continuando, aunque rápidamente, una línea lateral del semitismo: el pensamiento árabe.

⁵ Estudiaremos en otro trabajo el origen del llamado *Frühkapitalismus* desde el siglo XI, que no es simplemente un temprano “capitalismo”, sino algo mucho más importante; es decir, no es el origen del “sistema capitalista”, sino de *un sistema mucho más amplio*, en el que el capitalismo no ha sido sino una expresión, y del cual el sistema socialista de las repúblicas populares es otra expresión. La naciente civilización técnica universal se mostrará como el fruto más maduro de aquel sistema instrumental originado en los burgos medievales, y en las ciudades-estados del centro-norte italiano.

§ 5. Es fácil de discernir la existencia de ciertos centros productivos de cultura: por ejemplo los centros egipcios, mesopotámicos, del Indo, del río Amarillo y de América nuclear (es decir, la región comprendida entre el Imperio azteca e inca). Al mismo tiempo existen centros expansivos o difusivos de donde emigran nómades que chocan, dialogan o se integran paulatinamente con las culturas sedentarias ya constituidas y con un grado mayor de evolución cultural; piénsese en los pueblos que habitan las estepas y los desiertos euroasiáticos, de Siberia, de Libia o de la península arábiga. Estos nómades invasores, contra lo que pudiera pensarse en un primer momento, no son pueblos absolutamente primitivos, sino que han alcanzado un grado variable de cultura.⁶

“Cuando miramos el mapa del Asia occidental o del Africa oriental nos admira el aspecto masivo que ofrece la península arábiga, sólidamente fundada sobre una ancha base, separada de Egipto por el Mar Rojo y de Persia por el Golfo Pérsico. Al norte aparece igualmente aislada del mundo, ya que queda como encerrada por el desierto de Siria. Si no es una región de cultura estable, al menos es un camino transitable, que conduce a países admirablemente fértiles. Arabia es el centro del mundo semita que, como una masa en ebullición, se desborda rebalsando sus fronteras.”⁷

Los pueblos semitas⁸ de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga habitaron habitualmente en Mesopotamia, en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía. El inmenso desierto de Neydd tiene algunos contados oasis, “en su centro el de Er Riad”. Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Omán. La ciudad de Medina está junto a unos oasis, y la Meca, en el extremo norte

⁶ Cf. Laviosa Zambotti, *Les origines et la diffusion de la civilisation*, París, Payot, 1949, pp. 11 y ss.

⁷ Marie-Joseph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Lecoffre, 1903, pp. 42-53.

⁸ Sobre la pobreza de la civilización como condición de la creatividad al nivel del núcleo mítico-ontológico, nos dice Claude Tresmontant en su libro *Études de métaphysique biblique*, París, Gabalda, 1955, p. 217: “*La pauvreté de la civilisation palestinienne biblique, la pauvreté de la langue hébraïque, la pauvreté des nabis d’Israel... sont la condition nécessaire à l’universalité de l’enseignement et à sa capacité d’expression... Si (elle) avait été chargés de toutes les superstructures contingentes qui sont l’apanage d’une civilisation, comment aurait-elle pu se repandre et se communiquer aux autres civilisations?*”

del Yemen. Sus habitantes, desde el Paleolítico, fueron nómades, y en el Neolítico se transforman lentamente en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimento fue la leche de camello, los dátiles, algunos quesos. El hombre debe luchar contra la sequía permanente y el calor abrasador del desierto (los desiertos de lava, *harra*; de arena, *nefou*; de piedras, *hamada*), lo que crea en ellos un *ethos*, un temple, un carácter de suma dureza, pero al mismo tiempo de gran hidalguía, fidelidad y altruismo.

Los más recientes descubrimientos manifiestan que todos estos pueblos no debieron ser originarios de la península arábiga, sino más bien inmigrantes venidos del nordeste, “quizá del Turquestán”. De todos modos, se arraigaron tan profundamente en la península arábiga, que en el momento del nacimiento de la historia mediterránea, podía ya creérseles procedentes de ese lugar.

§ 6. Cuando hablamos de “semitas”, aunque nos referiremos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo una tal apelación: *a) orientales: los acadios* (o asirios-babilónicos), *b) occidentales: los amorreos* (ugaríticos, canaaneos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), *los árabes*, himaritas y etíopes.⁹

Los semitas dialogaron desde sus comienzos tanto con los pueblos que se organizaron junto a las riberas del Nilo —piénsese que el pueblo egipcio es la mezcla de pueblos berberes (del oeste), bantúes (del sud) y semitas (del este)¹⁰, como los que se desarrollan junto al Éufrates y Tigris, donde los acadios coexisten y dominan por último a los súmeros.

Como los indoeuropeos y los mongoles, los semitas, esencialmente nómades, invaden ininterrumpidamente los pueblos sedentarios que los rodean, hasta transformarse paulatinamente en civilizaciones urbanas. Sin embargo, su núcleo ético-mítico será siempre *uránico* o el del pastor o beduino nómade, estructura de la conciencia del hombre del desierto, en nombre de la

⁹ Pensamos que no existe ninguna obra que trate la totalidad de los pueblos semitas, desde los acadios hasta el Islam, en un nivel filosófico. Véase por cuanto es el origen de toda una tradición, la obra clásica de Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, París, 1855; Leguest, *Études sur la formation des langues sémitiques*, París, 1858, y desde entonces una bibliografía creciente.

¹⁰ Jacques Pirenne, *Les grandes courants de l'histoire universelle*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, I, 1945, pp. 4-5.

cual se elevarán los profetas para criticar la riqueza, la corrupción, el desorden de la comunidad urbano-agrícola.

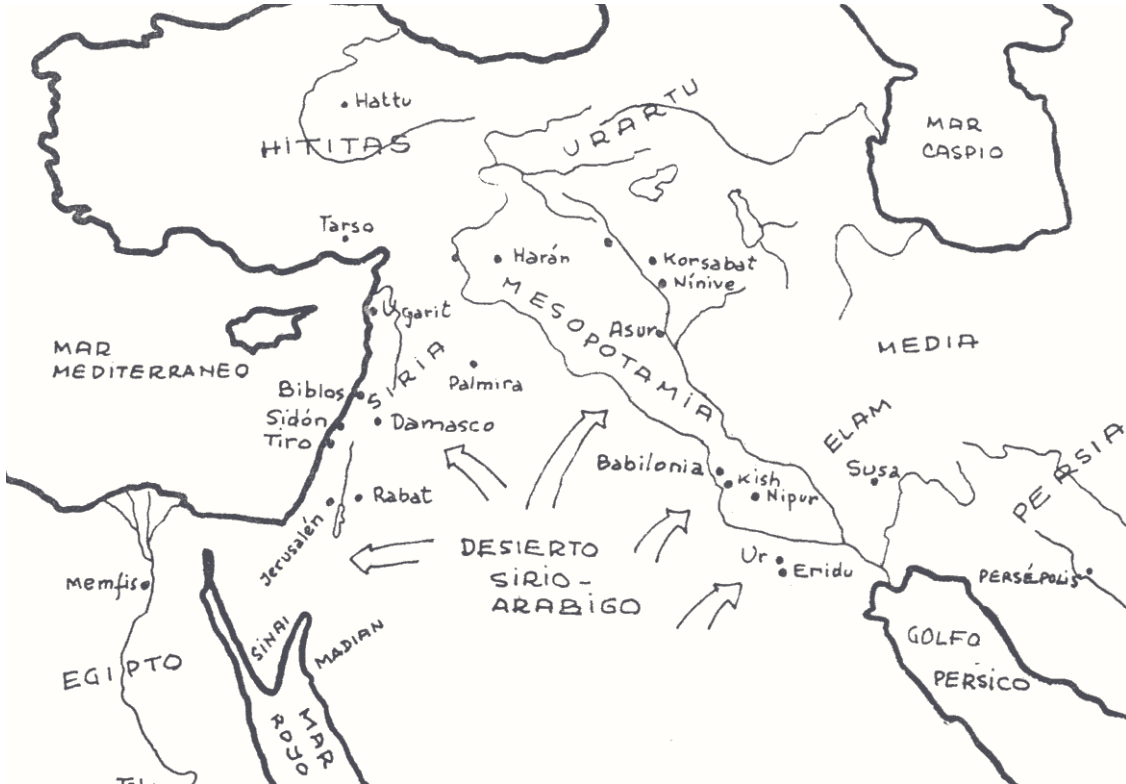
Podemos decir que, en la medida en que dichos pueblos se “instalan” como sociedades urbano-agrícolas, pierden su poder profético y su mensaje original. Quizá justamente por esta condición el pueblo hebreo, como lo veremos, guardará y desarrollará celosamente su “profetismo” en los periodos en que es fiel a su condición nómada de hombre del desierto, que exige una purificación progresiva y demitificante de sus creencias y una singular libertad en la invención de nuevos elementos de su estructura, de su “mundo”, de su conciencia colectiva.

Los semitas se oponen no solamente a un tipo de civilización agrícola-urbana presemita, sino especialmente a los pueblos indoeuropeos que invaden, desde el norte, el Asia Menor y Europa. Estas invasiones produjeron en el Mediterráneo oriental gran desarrollo de la civilización marítima (los pueblos predorios y los fenicios se lanzan al mar como única solución ante los invasores del continente), y, por otra parte, motiva la invasión efímera de los hiksos en Egipto. Ante esta *Völkerwanderung*, los semitas no podrán oponer una resistencia físico-militar, pero en cambio mostraron, especialmente en el caso del pueblo hebreo, una férrea oposición religioso-cultural.

La filosofía de la cultura debe analizar ese diálogo, esa aculturación de los diversos pueblos, y concluir cuáles son los elementos de la estructura de la conciencia colectiva que nos permiten definir una comunidad. Toynbee nos dice que a la civilización siríaca le debemos tres descubrimientos principales: “la invención del alfabeto, el haber alcanzado el Atlántico y una concepción particular del Absoluto... no conocida ni por el pensamiento egipcio, súmerico, preindio ni helénico”.¹¹ Los dos primeros hechos se atribuyen al pueblo canaaneo-fenicio, el tercero principalmente al semita-hebreo.

§ 7. Entre los pueblos iránicos, nos detendremos más particularmente en las doctrinas éticas de los medos y persas, ya que significaron el medio cultural en el cual nació el zoroastrismo, sistema religioso inspirado en el mazdeísmo. El gran Imperio

¹¹ *L'histoire. Un essai d'interprétation*, París, Gallimard, 1951, p. 108. El alfabeto no es una invención fenicia; ya el *ugarítico* lo emplea (cf. James Février, *Histoire de l'écriture*, París, Payot, 1959, pp. 172 y ss.).



El mundo semita originario

indoeuropeo de los aqueménides usará una lengua semita (el arameo), al mismo tiempo que el babilónico y el iránico; esta religión, tolerante y sincrética, de fondo dualista, el mazdeísmo¹², se cumple bajo la hegemonía del dios semita *Marduk*.

El pueblo que habitaba el país de Irán juega un gran papel en la relación de las culturas de la “Media Luna” y la India. Influida desde el oeste por las culturas sumerias, asirias y babilónicas —semitas— desde el norte por las diversas invasiones indoeuropeas —entre las cuales debe contarse el pueblo medo y persa—, desde el este por las civilizaciones del Indo, la cultura iránica (que se organiza junto a los desiertos de Lut y del Salado) es, al igual que las estepas y desiertos sirio-arábigos, un foco expansivo e inventivo de *Weltanschauung*.¹³ Nos interesa particularmente por cuanto significa un puente entre la concepción hindú de la existencia y la mesopotámica: los semitas —y especialmente el pueblo de Israel— criticarán su estructura metafísica, siendo, sin embargo, influidos por las religiones de la tradición del mazdeísmo. La originalidad de la visión del mundo hebreo no puede explicarse sino gracias al diálogo que durante dos milenios sostuvo con dichos pueblos, bien que indirectamente.¹⁴ Pero más aún, la estructura metafísica de la cosmovisión iránica es absolutamente *sui generis*, por el hecho de sintetizar la tradición aria (monista) y la tradición antropológica del mundo Nilo-mesopotámico (unidad entitativa del hombre), que exigirá un dualismo intermedio entre el Creador y el hombre. Los magos del mazdeísmo influirán sobre el pensamiento griego, de origen igualmente indoeuropeo, desde sus primeros pensadores, pero especialmente sobre los estoicos y, de manera clara, sobre el neoplatonismo. El gnosticismo, con su jerarquía de *potencias: aiones*, es una síntesis helénico-iránica. El maniqueísmo, en cambio, es propiamente una religión iránica (Mani era llamado el *Zaratustratema*: Zoroastro por excelencia).

¹² J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948.

¹³ Cf. G. Bartholomae, *Zarathustra, sein Leben und seine Lehre*, Heidelberg, 1919; E. Herfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947; L. C. Casartelli, *Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*, Bombay, 1889; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938; A. Carnoy, *La religion de l'Iran, en Histoire des religions*, París, Bloud et Gay, II, 1954; Hervé Rousseau, *Le Dieu du mal*, París, PUF, 1963.

¹⁴ A. Carnoy, *op. cit.*, p. 258. El libro de *Tobías* es el ejemplo más representativo (*Aeshma daêva*).

cia).¹⁵ Los bogomilos —maniqueos búlgaros—, los cátaros¹⁶ y albigenses, deben inscribirse en esta tradición.¹⁷ He aquí unas de las tradiciones más persistentes y secretas del pensamiento occidental, que, en su vertiente antipelagiana, es el fundamento del luteranismo y el jansenismo, y, en su vertiente místico-germana, es la base del idealismo postkantiano, del marxismo y del nazismo.

La más antigua explosión histórica demográfica del desierto siríaco-arábigo es la producida por el pueblo acadio, que se enfrenta a la civilización organizada por los sumeros; dicha invasión se produce en el siglo XXV a.C.¹⁸ desde el oeste del Éufrates donde se establecen definitivamente, constituyendo la base del Imperio asirio-babilónico.¹⁹ La invasión *canaanea*, más violenta, alcanza el Egipto y llega hasta España, alrededor del 2500,²⁰ siendo el prototipo anticipado de la conquista musulmana. Los *fenicios*, grupo canaaneo secundario, se instalan en las costas mediterráneas y alcanzan su apogeo marítimo en el siglo XI a.C.²¹ En tiempos más recientes, los hebreos invadirán la Palestina desde el desierto, a modo de tribus nómades, y se impondrán sobre la civilización canaanea decadente, a partir del siglo XII a.C. Después vendrán los árabes.

Veamos esto más detenidamente.

Sargón, el *Sharukin* de los primeros semitas que constitu-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 260-261.

¹⁶ Cf. Puech-Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, París, Institut d'Études Slaves, 1945.

¹⁷ Si pensamos que Boehme ha sido influido por la teosofía gnóstico-maniquea, y que Hegel es un discípulo de esta tradición germana, encontraremos ciertas razones histórico-doctrinarias para explicarnos el antisemitismo del nazismo.

¹⁸ Cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d' Assyrie*, París PUF, pp. 5 y ss. Lagrange, *op. cit.*, nos dice: “desde el 3500 hasta el 2500, la marea que procede de Arabia sumerge la antigua civilización sumeria” (p. 53).

¹⁹ Hammurabi —del pueblo semita de los *Amorrheos* o *Amurru*—, de origen sirio, es un ejemplo del genio jurídico del pueblo semita (Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 356).

²⁰ Lagrange; *op. cit.*, p. 53.

²¹ Este contacto semita sobre el norte de Africa y el sur de Europa no es el primero —ya que los canaaneos han llegado antes, de donde se formará el idioma púnico— y tiene gran importancia por cuanto será un nuevo elemento de la profunda sedimentación de “semitismo” que se deposita, hasta conquistarlas absolutamente, en las costas del Mar Mediterráneo. Los cartagineses son como un antecedente semita del cristianismo y el Islam.

yeron un reino histórico, invadió las regiones de la ciudad preponderante de la baja Mesopotamia, Kish, para trasladar la capital, después, a Akad. Conquistó la Mesopotamia, el Elam, los países de Amurru (también semitas), llegando hasta Chipre y Capadocia.²²

La decadencia de la tercera dinastía de la ciudad de Ur permitió a las tribus semitas hacerse cargo nuevamente de la situación en Mesopotamia —así como Sargón había reinado desde 2340 a.C. en Akad—. Un siglo había transcurrido desde la caída de Ibbisin, cuando emergió en *Babilonia* el rey Hammurabi, semita, que gobernó entre el 1792-1750 a.C. (¿1728-1686?). Gracias a los archivos descubiertos en Mari,²³ vemos cómo de entre más de treinta Estados, algunos de ellos de los amorreos-semitas, se destacaron los de Mari, Babilonia (en el centro) y Asiria (al norte). Hammurabi supo imponerse, y en el epílogo de su famoso *Código* se nos dice:

He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar,
he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas,
no he tolerado la intromisión de los perturbadores...
Los he gobernado en paz,
los he defendido con mi sabiduría,
de modo que el fuerte no oprimiese al débil,
y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda...

La dinastía babilónica duró casi dos siglos (desde Sammsuditana I hasta Sammsuditana II), siendo conquistada la gran ciudad por Mursili I (en el 1530 a.C. según la cronología corta, y en torno al 1601) según otras interpretaciones). Por primera vez los indoeuropeos se imponen sobre los semitas, gracias al Imperio hitita, y poco a poco los desplazarán en todos los frentes.

²² Cf. Leonard Wolley, *Ur, La ciudad de los Caldeos*, México, F.C.E., 1953; *Saeculum Weltgeschichte*, Freiburg, Herder, t. I, pp. 239-281; Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, Hamburg, Fischer, I, pp. 229-251; para una bibliografía véase nuestro curso *Latinoamérica en la historia universal*, Ed. Rotraprint, UNNE (Argentina), t. I, pp. 106-270.

²³ Cf. Sabatino Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona, Garriga, 1960, pp. 34 y ss. Sobre los semitas, además de la bibliografía indicada, véase: S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, Cardiff, 1959; J. Kuper-Bottero-Boyer, *Archives royales de Maris*, París, 1941 y ss.; L. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, Londres, 1898, t. I-III; considérense las Historias Universales como *Cristo y las religiones del mundo*, II, bibliografía en pp. 418-419; *Histoire des religions*, París, Bloud et Gay, s. f., t. II; *The Cambridge Ancient History*, vol. I y ss.

Aleppo, de la zona Siria de los semitas de Amurru, ha sido igualmente tomada por Mursili I (en el 1535 a.C., según la cronología corta). Poco después, Gandash, el Kassita, se impone sobre Babilonia, que quedará dominada hasta el siglo XI a.C.

§ 8. Al norte de Babilonia, sobre el Tigris, desde el siglo XX a.C., se había organizado un reino semita, cuya capital era Assur (Ashshur).²⁴ Poseemos desde hace poco una lista procedente de Korsabad,²⁵ donde figuran los reyes *asirios*; unos tenían nombres hurritas (es decir, no semitas), pero la mayoría, semitas. Debieron, entonces, recibir la influencia de los reinos Mitanni, cuyo apogeo se sitúa entre los siglos XVI y XV a.C. La decadencia de éstos permitió a los asirios un lento pero seguro proceso civilizador. Nínive será, por su parte, la ciudad de los santuarios, la meta de las peregrinaciones asirias. Aunque dependientes de Ur, de Babilonia o de los hurritas, los asirios mantuvieron sus tradiciones. Su primer esplendor se debió a Shamshi-Adad I, contemporáneo de Hammurabi, pero manteniéndose todavía como un reino vasallo y de segunda categoría. Las incursiones de los arameos desorganizaban las relaciones comerciales.²⁶ Los asirios comienzan las luchas contra las kassitas de Babilonia, y logran dominarlos desde el siglo XIV a.C. En ese momento en que los hititas estaban en su apogeo, y Egipto debió aún inclinarse ante su poder, Asiria comienza igualmente a ser reconocida como reino independiente. Pero solo con Tiglat-Pileser I (muere en 1060 a.C.), los semitas logran reeditar las proezas de sus antecesores acadios, y constituyen un gran reino que llega al Mediterráneo.

(Yo soy) Tiglat-Pileser rey legítimo, rey del mundo, rey de Asiria, rey de las cuatro partes de la Tierra, el héroe poderoso protegido por los oráculos de Assur y de Ninurta... Bajo el mando de mi señor Assur, mi mano ha extendido la conquista más allá del río Zab meridional hasta el mar Superior, que está al Occidente... Después me he dirigido al Líbano... He vuelto contra la región de Amurru... He recibido el tributo de Biblos, de Sidón y de Arvad.²⁷

²⁴ Cf. *The Cambridge Ancient History*, Vol. III, pp. 1 y ss.

²⁵ Cf. *Les premières civilisations*, en *Peuples et civilisations*, I, pp. 162 y ss.

²⁶ R. Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, F. C. E., México, 1953, p. 239.

²⁷ Citado por Moscati, p. 37.

Assur unifica entonces la Mesopotamia hasta el Caspio y el Mediterráneo, y logrará asegurar y aumentar sus conquistas durante cinco siglos. El último rey asirio será Assurbanipal derrotado en el 612 a.C. En ese entonces, los asirios habían llegado a conquistar el Egipto:

En mi primera campaña marché contra Egipto y Etiopía —dice Assurbanipal—. Tirhaka, rey de Egipto y de Nubia... olvidó el poder de Assur... Con la ayuda de Assur, Bel y Nabú, los grandes dioses mis señores que avanzaban a mi lado, derroté sus ejércitos de Tirhaka en una gran batalla campal.²⁸

La caída del Imperio asirio la produjeron los medos, indoeuropeos que dominaban el norte del Irán. Junto con ellos había participado en la caída de Assur, el rey de *Babilonia*, ahora renaciente, llamado Nabopolasar, semita de la familia de los caldeos. Este rey (625-605 a.C.) logra reconquistar para Babilonia toda la Mesopotamia —menos el norte, en manos de los medos—. En el 612 a.C. conquistan, medos y babilónicos, a Nínive. Los egipcios, que pretenden un equilibrio de fuerzas, llegan tarde para apoyar a los asirios (con el faraón Neka II, 609-594 a.C.), derrotando de paso en Megido al rey de Judá, Josías, que pretendía por su parte apoyar a los babilónicos. Los medos continuaban sus victorias en el norte²⁹.

El florecimiento de Babilonia, bajo Nabucodonosor y Nabónides, no alcanzó un siglo, porque ya en el 538 a.C., Ciro, el rey persa, ocupaba Babilonia, que nunca más podrá reponerse de su derrota. Mientras tanto (614-538 a.C.) Babilonia había mantenido las conquistas asirias, sin poder recuperar Egipto, pero implantando mucho mejor su dominio sobre Palestina.

Para Marduk, el soberano, hice navegar hasta Babilonia, al igual que cañas llevadas por el río, vigorosos cedros, altos y fuertes... abundante producto del Líbano³⁰.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ Se impusieron sobre otro pueblo de origen indoeuropeo; era un reino que ocupaba del lago Van al Urmia, y que floreció desde el siglo IX hasta el VI a. C (Cf. *The Kingdom of Van*, en *The Cambridge Ancient History*, III, pp. 169 y 55.), enemigos del Imperio asirio.

³⁰ Cita de Moscati, p. 40.

Mientras los últimos caldeos de la Babilonia derrotada se entristecen por la destrucción, los que habían sido sus súbditos esclavizados cantan himnos de alegría:

Siéntate en el polvo (*en signo de duelo*),
virgen, hija de Babilonia.
Póstrate en tierra, destronada,
hija de los caldeos (*Isaías 47, 1*).

Salid de Babilonia, huid de los caldeos.
Con un cántico de alegría anunciad y proclamad
e idos hasta la extremidad de la Tierra.
Decid: Yahveh ha liberado a su servidor Jacob (*Ibid. 48, 20*).

§ 10. Una zona privilegiada, ya que significaba el puente que necesariamente debió ser siempre cruzado, fue el área geográfica ocupada por los fenicios, sobre el Mediterráneo, por los sirios, entre los Antilíbanos y el desierto sirio y los palestinos, al sur de los dos pueblos antes nombrados, y que habitaban la cuenca del río Jordán y las costas correspondientes hacia el mar Mediterráneo. Como hemos visto, nunca llegaron los pueblos semitas de estas tres regiones a organizar un reino importante y mucho menos un imperio. Dependían siempre, en mayor o menor medida, de sus poderosos vecinos, de los mesopotámicos, o de los hititas al norte, o de los egipcios al sudeste. Sus vidas estaban pendientes siempre de la misericordia de dichos Estados.

En los siglos XV y XIV a.C. se habían organizado los grandes Imperios de la Babilonia kassita, el asirio, el hitita y el Egipto en su gran esplendor. Los siglos XIII y XII depararon, en cambio, la ruptura del equilibrio y la aparición de nuevos pueblos en todos los horizontes del mundo civilizado. Entre ellos se encuentran los arameos, filisteos, hebreos; los fenicios, en cambio, poseían ya una antigua historia de proezas navieras. Todos ellos fueron pueblos de grandes aptitudes comerciales y culturales, pero no de facultades guerreras o políticas; esto nos explica su lugar privilegiado en una historia de la cultura, pero no en una historia política mundial.

Los *fenicios*³¹ —de origen incierto, sea del Mar Rojo o del

³¹ Además de la bibliografía general, puede consultarse el antiguo Movers, *Die Phoenizier*, Leipzig, 1841-1856, vol. I-III; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, París, 1926; R. Weil, *La Phénicie et l'Asie occidentales*, París, 1939; etcétera.

Golfo Pérsico o de la misma Palestina—, “pueblo de las palmeras” (significación del nombre que llevan), estaban ya en el III milenio en relación con Egipto, y la ciudad de Biblos, por ejemplo, debía pagarles tributo. Los descubrimientos de Ras-Shamra (Ugarit) y Minet el-Beida (su puerto) nos muestran que, además de haber sufrido las invasiones de egipcios, kassitas, hurritas e hititas, sucumbieron ante el empuje de los “Pueblos del mar”. Más al sur, en cambio, otras ciudades, como Sidón, Tiro y Biblos supieron aprovecharse del caos del siglo XII a.C. para salir florecientemente beneficiadas. Habiendo desaparecido el poderío naviero de Micenas, los fenicios se comportaron como dueños del Mediterráneo oriental. La política de estas ciudades se subordinaba al único interés comercial. A veces uno, otras veces otro de los reyezuelos, gobernaba sobre las costas fenicias con una cierta supremacía. Sin embargo, tuvieron que pagar tributos al Imperio asirio, y, a causa de las sucesivas rebeliones, Sennaquerib produjo la ruina de Tiro. Esta comunidad naviera no pudo permanecer largo tiempo en el Mediterráneo oriental —expulsada por los griegos—, lo cual la llevó a alejarse hacia el Mediterráneo occidental. La fundación de Cartago (*Kart-hadasht* = la ciudad nueva) en el 814-813 a.C. marca una fecha importante en la historia del comercio mediterráneo y universal.

Desde la antigua necrópolis neolítica de Biblos (3000 a.C.), desde la fundación de Tiro (2750 a.C.), transcurrieron largos siglos hasta que los fenicios objetivaron en un sistema consonántico su escritura (aproximadamente en el siglo XIII a.C.), cuyo más antiguo documento se encontró en la tumba de Ahiiram en Biblos.

§ 11. No ya sobre la costa, como los fenicios, sino ocupando las pocas tierras fértiles —junto al río Oronte y en el oasis, el más bello y extenso, el de Damasco—, que limitan con el gran desierto oriental, habitaban diversos pueblos semitas de escaso talento político, pero de gran habilidad comercial y expertos en “relaciones internacionales”. Se trata de los pueblos *arameos*³² de Siria, que fueron conocidos igualmente con el nombre de “los habitantes de *Amurru*” (del Occidente), posiblemente procedentes de Harram y de la región del río Balikh,

³² Cf. E. Kraeling, *Aram and Israel*, Nueva York, Columbia University Press, 1918; etc.

afluente del Éufrates, y nombrados en los textos de EI-Amarna bajo la denominación de *Akhlameos*.

Los arameos invaden la Mesopotamia y la Siria entre los siglos XIV y XI a.C. “Es probable que su país de origen fuera el desierto siro-árabe, como la mayoría de los semitas”³³. Entre el siglo XI y el X alcanzan su esplendor, siendo derrotados al occidente por los semitas-fenicios, que les impiden llegar al mar, y al sudoeste por los hebreos, especialmente por David (*II Samuel* 10,15-19). Desde el siglo VIII comienzan una rápida decadencia, la que no impide una gran expansión de la lengua aramea —los mismos asirios necesitan de los escribas arameos para entenderse con las diversas poblaciones—, que reemplazando el acadio, se transforma en la lengua de la diplomacia en el mundo palestino-mesopotámico desde el siglo VII. Gracias a Darío, dicha lengua llega hasta el Indo y el Nilo —sin reemplazar, ciertamente, las lenguas propias de cada pueblo, es decir, el iránico, acadio, fenicio, hebreo o egipcio—; fue el arameo la lengua semita del Imperio aqueménide, el *Reichsaramäisch*, y que será después reemplazado solo por el griego³⁴ como lengua oficial, y por el árabe, desde el siglo VII de nuestra era, como lengua popular.

Constituyeron los arameos pequeños reinos que luchaban entre sí. Limitaban al norte con Karkemish. Sufrieron evidentemente la influencia de los hititas y los mesopotámicos. Gracias a su posición, sus caravanas intercambiaban sus productos con los de los comerciantes fenicios venidos del Mediterráneo y los transportaban hasta el Irán.

³³ Cf. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, París, Maisonneuve, 1949, p. 15.

³⁴ Es interesante anotar, a título simplemente marginal, que Jesús de Nazaret hablaba arameo —es decir, la lengua popular del oriente palestinese o “araméo común”—, mientras que Saúl de Tarso se expresaba en griego (procedente de Anatolia) y hebreo (lengua exclusivamente cultural). Los *Targums* nacieron en esta época —traducciones arameas de la Biblia—, lo mismo que el *Talmud* de Jerusalén. El arameo oriental será la lengua en la ‘que se expresarán los documentos cristianos judeo-babilónicos, mazdeicos y siríacos. Los árabes descubrirán a Aristóteles en la lengua arameo-siríaca y con ella la racionalidad griega. La escritura aramea (alfabeto consonántico derivado del semita-fenicio) es igualmente una preparación o como la base del griego del Imperio seléucida. Por el griego y el latín, la invención semita de la escritura consonántica y después alfabética en el plano de la civilización se ha universalizado.

§ 12. Por último, ocuparon el valle del Jordán y las montañas de Samaía y Judea un grupo de tribus procedentes en primer lugar de Harram. El “Padre del Pueblo” (*Aba -ham* = Abraham) era descendiente de la familia de Terakh que había emigrado de Ur a Rasan. Por su parte Abraham, uno de los tantos nómades que cruzaban el desierto en esperanza de mejor futuro, condujo sus rebaños en tierra de arameos, para después instalarse entre los canaaneos (grupo de pueblos semitas que ocupaban la Palestina). Todo esto en el siglo XIX a.C. Parte del grupo se dirigió después a Egipto. De allí los *Bene-Israel*, conducidos por *Moisés*, hebreo de origen egipcio, reconquistan progresivamente lo que será su morada definitiva hasta el año 70 d.C. Las invasiones debieron estar de algún modo ligadas al gran movimiento de pueblos del siglo XV. En 1400 a.C. los “hijos de Israel” estaban ya en el Jordán, conducidos en la guerra de conquista por jefes más o menos espontáneos (los “jueces”). Solo con Saúl, coronado rey por el profeta *Samuel*, los israelitas logran la unidad. David (1010-970 a.C.) extiende las fronteras, y Salomón da a los hebreos la posibilidad de un cierto esplendor (970-935 a.C.). Pero, después, las tribus se separaron, quedando solos los judíos (y no ya los israelitas-samaritanos) como testimonios de la originalidad de este pueblo, en torno a la capital Ierushalaim (la antigua Uru-Salim de los iebuseos). Desde el siglo X a.C., la literatura judía comienza a producir las mayores obras (en sus orígenes solo a modo de “tradiciones orales”, de las cuales las tres más importantes, son denominadas actualmente por la hermenéutica: la *tradición yahvista*, *elohista* y *sacerdotal*). Poco después aparece un movimiento de profetas (*nabiim*) que lucha con clara conciencia contra los sincretismos del pueblo; sincretismo entre la doctrina mosaica y los cultos agrarios de los canaaneos. Con un monoteísmo consecuente, cuya coherencia no tiene precedentes, los profetas se transforman en el “alma del pueblo”. Conquistada Jerusalén por Nabucodonosor, después de valiente defensa, toda la *élite* judía es deportada a Babilonia. Durante aquellos cincuenta años (ya que serán liberados por Ciro en el 538 a.C.), contrariamente a lo que pudiera pensarse, el pueblo judío acrecentó la coherencia de su posición y tomó conciencia adulta de las estructuras intencionales de su cosmovisión, de sus *ethos*. Sus escrituras trabajaron incansablemente para objetivar por escrito una doctrina tradicional (ahora, en gran parte, bajo el ropaje de los

símbolos y mitos babilónicos o egipcios). El Dios nacional de Abraham, Isaac y Jacob había cobrado ilimitada universalidad. Los judíos deberán tener una muy corta época de paz, para después ser nuevamente dominados por los persas. La religión judía pasará así de ser una mera expresión de un grupo étnico, para transformarse en la exposición coherente, en doctrina, culto y prácticas, de un monoteísmo propuesto por una comunidad religiosa liberada de las estructuras de una civilización determinada, en el nivel de los *instrumentos*. He aquí una ventaja insospechada del universalismo israelita; los judíos como civilización eran uno de los pueblos más pobres de la historia universal.

Los judíos, por las continuas guerras que soportaron en sus territorios, por su espíritu nómada, por el comercio, se fueron dispersando por los diversos territorios del mundo civilizado del Mediterráneo oriental. Los encontramos numerosos, en el siglo IV y III a.C., en el Egipto, en la Mesopotamia, en Siria y Fenicia, en las islas del Mediterráneo y aun en Anatolia. Este fenómeno es denominado la *Diáspora*, cuyo contenido cultural es el *judaísmo*. En torno a la *Ley*, tradicionalmente dictada por Moisés, se reunían los creyentes en las sinagogas del helenismo, frecuentemente bajo la autoridad moral y doctrinal de un fariseo, al menos en el siglo I a.C. Es decir, el judaísmo era uno de los grupos religiosos dentro del gran Imperio helenista desde que, en el 331 a.C., Alejandro había conquistado la Palestina.

A Israel le ha tocado una función esencial en la historia del pensamiento universal. Sea por su antropología implícita, por su visión de la historia, por las estructuras todavía no develadas, pero ya conscientes de su metafísica, de su teología, el pueblo de Israel propone una estructura nueva, adulta y más consecuente con las premisas de todos los pueblos semitas. En el nivel propiamente cultural Israel no puede ser dejado de lado.

§ 13. Los *árabes*, por último, influyen sobre el nordeste africano (la Etiopía), y desde el siglo VII, gracias al profeta Mahomet invaden los reinos cristianos del Medio Oriente, del Imperio Bizantino, el norte de Africa, la península ibérica, del Imperio Romano latino; al este se extienden hasta el Indo, y progresivamente, por medio de los comerciantes e intelectuales, hasta la Indochina e Indonesia. El Islam ha sido la difusión semítica más importante si dejamos de lado el cristianismo.

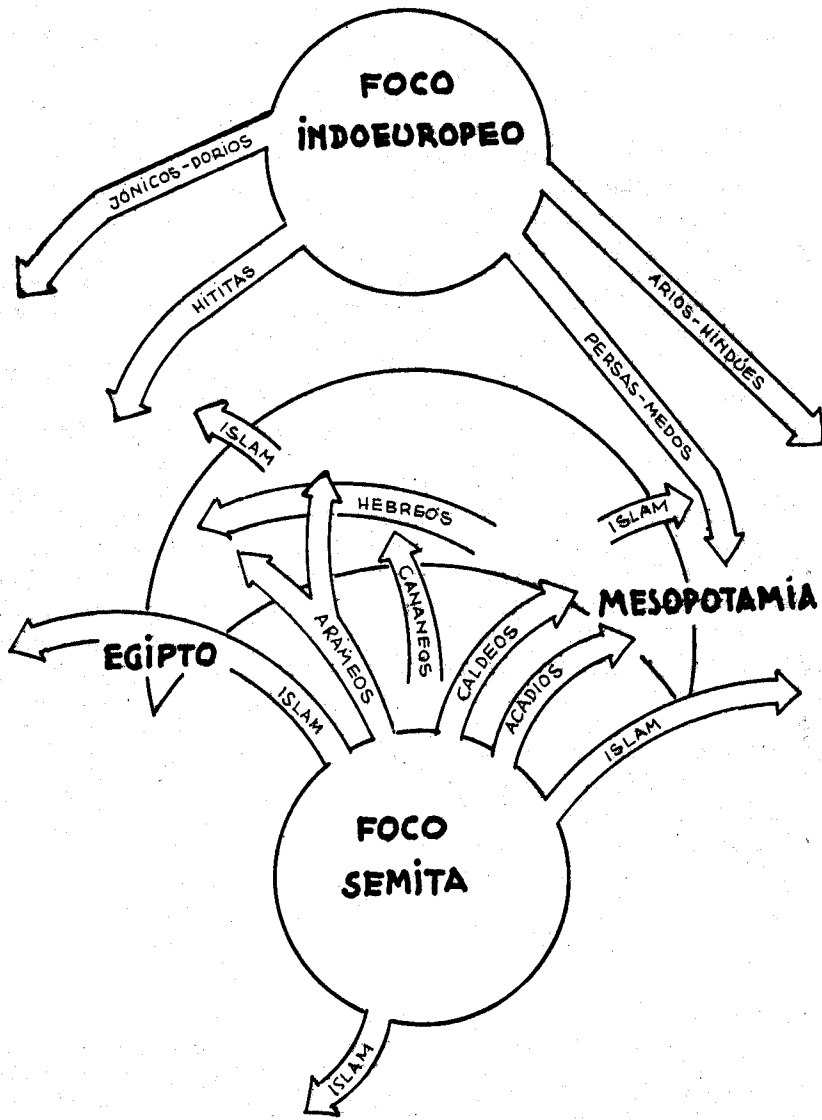
§14. Metodológicamente debemos tener en cuenta tres planos que pueden ser discernidos claramente desde un punto de vista estructural e histórico:

En primer lugar, los pueblos y las estructuras de la conciencia colectiva, *presemitas* o fronterizos: los egipcios al oeste, los súmeros en la Mesopotamia, y los medos y persas al este.

En segundo lugar, las civilizaciones o *pueblos semitas* que son *absorbidas* por las culturas presemitas: tanto los acadios, amorritas, y posteriormente los arameos, como los canneos (con sus ramas secundarias de fenicios, moabitas, edomitas, etc.) Estos pueblos “semitizan”, siendo en definitiva succionados por el medio cultural.

Por último, la irrupción del genio semita en su plenitud. Nos referimos al pueblo de *Israel*, especialmente en las tribus del sur: la de Benjamín y de Judá, y el *Islam* por la acción profética de Mahomet. El cristianismo, como Iglesia universal, y el Islam, como religión también universal, son el fruto maduro de la estructura que denominamos elementos o contenidos de *la cosmovisión semita* —no nos referimos al mundo como “imagen”; es decir, un modo de comportarse con respecto al ser, como Ser y seres—³⁵. Las estructuras ontológicas de la conciencia semita constituyen uno de los capítulos fundamentales de la metafenomenología o historia de los supuestos intencionales de la metafísica como ciencia. La metafísica actual en crisis busca en la historia los períodos de su constitución, para lo cual, ciertamente, debemos dejar los estrechos marcos del genial pero limitado pueblo helénico. Las estructuras metafísicas vividas y portadas en un comportamiento precientífico y prefilosófico, no comienzan a existir solo desde Tales de Mileto.

³⁵ La comprensión aun política y actual, entre Israel y los Estados árabes, entre el cristianismo, el judaísmo y el Islam, debe emprenderse a partir del nivel ontológico; volviendo a su origen, se encontraría al mismo tiempo la explicación de la división. Por otra parte, podemos decir que, desde la ocupación marxista de la China, el mundo se ha culturalmente “semitizado” (a excepción de la India y el sudeste asiático), aunque igualmente secularizado. Esto lo estudiaremos detenidamente en otros trabajos en curso. *Pío XII* dijo alguna vez que “el cristianismo era semita espiritualmente”.



CAPITULO I

UNIDAD ANTROPOLÓGICA Y ÉTICA

Es evidente que el mundo ético se funda sobre una antropología. Los supuestos, la estructura antropológica determinan la moral. Como veremos, el semita concibe al hombre unitariamente, como un todo indivisible; en este sentido puede hablarse de monismo, por oposición al dualismo helénico. De igual modo, la visión semita de la realidad social se caracterizará por una solución propia que evita la ambigüedad de la visión helénica (de la *solitaria bonitas*, en irreductible contradicción con la unidad genérica y totalizante de la *polis*). La política y la ética semitas se originan en su monismo antrópico, que no necesita concebir un dualismo óntico-ético tal como el soroastrismo lo expresa, por la entificación objetiva en “dos” poderes opuestos que existencian el “bien” y el “mal”. Es, entonces, una posición *sui generis* entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico (los “poderes”) óntico-ético de las religiones iránicas¹.

¹ Recomendamos la lectura de Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, París, Cerf, 1953, II; *Études de Métaphysique biblique*, París, Gabalda, 1955; Daniel Lys, *Nèphesh Histoire de l'âme dans la revelation d'Israël au sein des religions proche orientales*, París, PUF, 1959; E. Dhorme, “L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien”, en *Revue Biblique* (1920), pp. 470 y 85.; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée, 1956, t. II: *L'homme*. Para una visión general véase: *Encyclopedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín, Eschkol” 1928-34, I-X; *Jüdisches Lexikon*, ed. George Herlitz, Berlín, Jüd. Verlag, 1927-30, I-IV; G. Kisch, *Schriften zur Geschichte der Juden*, Tübingen, Mohr, 1959; M. Buber, *Drei Reden über Vas Judentum*, Rütten-Loening, 1923; Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Hegner, Hellerau, 1930; Leo Baeck, *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Töpelmann, Giessen, 1927; Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Colonia, Hegner, 1958; A. Barrois, *La religion d'Israel des origines à la dispersion*, en *Histoire générale*

SECCIÓN I. CORPORALIDAD UNITARIA

En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como “*teniendo un cuerpo*”, sino como “*siendo un cuerpo*”², nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir³.

§ 1. Al este del mundo semita, y como su límite occidental, se encuentra Egipto. El culto y los ritos nos permiten comprender una antropología diversa de la de los helénicos. El egipcio embalsama, guarda, venera el *cadáver* de los muertos, mientras que el griego lo arroja al mar, lo quema, lo olvida. El griego piensa en el alma divino-substancial. El egipcio presta atención a la carne, al corazón, como sujeto de la persona concreta. Desde el Egipto prehistórico encontramos tumbas, a veces humildísimas, que nos hablan del respeto del cuerpo⁴. Los *Textos de los sarcófagos*, los *Textos de las pirámides*, el *Libro de los muertos* son unánimes en este sentido.

Junto a la carne, en ella, con ella, existen dos facultades ambiguas y difíciles de definir: *ka*, la fuerza vital individual, el temple de una persona, que le acompaña durante la vida y que es necesario alimentar durante la muerte en la tumba; *ba*, la

des religions, Gorce-Mortier, París, Quillet, 1948, pp. 405-446; Max Weber, *Das Antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. III, Tübingen, Mohr; Otto Eissfeldt, *Geschichtliches und Uebergeschichtliches im Alten Testament*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1947; L. Wächter, *Gemeinschaft und Einzelner in Judentum*, Stuttgart, Calwer, 1961, etcétera.

² Cf. las obras de Gabriel Marcel (p.e., *Diario metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1957); Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; J. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1954; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haya, Nijhoff, 1961, etcétera.

³ La desviación fundamental y la pérdida de la “corporalidad” es un fruto del dualismo de Descartes y Kant. El idealismo moderno reduce al hombre a una mera subjetividad, a un *cogito* descorporalizado. El descubrimiento del mundo ha exigido al mismo tiempo la revaloración del cuerpo, de la “corporalidad” de la existencia, que no es la mera *res extensa*.

⁴ A. Erman, *La religion des égyptiens*, París, Payot, 1937, pp. 242 y ss.; Lagrange, *Études sur les... sémites*, pp. 280-284.

vida misma, que en el momento de la muerte vuela como un pájaro y se confunde después con diversos animales o plantas. Todo ello es concebido unitariamente y *ka* puede ser al mismo tiempo el corazón; no ya un alma substancial y espiritual como lo piensa el helénico.

Nos dice la tradición egipcia:

Corazón de mi madre, corazón de mi madre, músculo cardíaco de mi madre, corazón de mi devenir. No te levantes para testimoniar contra mí, no me acuses en el tribunal. No inclines los brazos de la balanza, pues tú eres mi *ka*, que reside en mí, tú eres el *Khnoum*, que origina la salud de mis miembros... No hagas que mi nombre exhale mal olor en la corte. No profieras mentiras contra mí.⁵ Palabras dichas por *Thot*, que transmite *Maât* a la *Gran Enéada* que está en presencia de *Osiris*...: Yo he juzgado el corazón de N. Su principio de vida ha sido su propio testimonio. Su caso es exacto sobre la Gran Balanza. Ningún crimen puede serle imputado....⁶

Lo que verdaderamente nos interesa es anotar que para el egipcio lo importante no es la inmortalidad del alma substancial espiritual, sino, muy por el contrario, la resurrección total del viviente. Esta doctrina se organiza paulatinamente en torno a la figura mítica de *Osiris*. Este dios asume poco a poco las funciones de muchos otros dioses, hasta convertirse de hecho en el soberano del panteón egipcio. A él se le atribuye el curso anual del Sol⁷, el “agua nueva” —la inundación del Nilo— que

⁵ E. Budge, *The Book of the Dead* (Papyrus of Ani), Londres, 1894, text pp. 11-12 (cf. J. Yoyotte, *Le jugement des morts dans l’Égypte ancienne*, en *Le jugement des morts*, París, Seuil, 1961, p. 47). Este texto nos habla del momento del juicio de un hombre. *Khnoum* es el dios-alfarero, que crea los seres animados (cf. en la misma colección *Sources orientales, La naissance du monde* I, p. 41).

⁶ *Ibid.*, text pp. 15-17. Nos sería muy fácil multiplicar los ejemplos, pero por razones de espacio solo podemos indicar las líneas esenciales de esta antropología. Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, PUF, 1949, pp. 71 y ss.

⁷ Cf. Ermar., *op. cit.*, pp. 62 y ss.; Vandier, *op. cit.*, pp. 81 y ss.; E. James, *Mythes et rites dans le proche-orient ancien*, París, Payot, 1960, pp. 36 y ss.; la *Enéada* son los nueve dioses principales del panteón egipcio: *Atum* (Ré=Sol), *Shu* (Atmósfera), *Te/nut* (Humedad), *Geb* (Tierra), *Nut* (Cielo), *Osiris*, *Isis*, *Seth* y *Nephthys*. Esta *Enéada* se constituye en Heliópolis, lo mismo que la *Ogdoade* (ocho dioses bajo el supremo gobierno de *Thot*). Cf. James Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, New Jersey, 1950, pp. 3 y ss. En la historia del neoplatonismo y

permite la germinación primaveral y, por ello, es igualmente el dios de la vegetación; es el dios de los muertos, por cuanto habita en la Tierra y del Cielo, ya que se impone sobre la *Enéada* divina, pues, aunque asesinado por *Seth*, vuelve a la vida gracias a *Ré*, el Sol.

En el transcurso del Imperio Medio, el triunfo de Osiris se afirma; el mito del dios, tan simple y familiar, convierte el corazón de todos, hasta el del más humilde, ya que propone que es posible llegar a ser, después de la muerte, un Osiris, es decir, conocer la alegría de la resurrección. Sin dudar, la vida del más allá, antes reservada a algunos privilegiados, permitía a los egipcios, ahora gracias a Osiris, esperar una pervivencia bien aventurada por la resurrección⁸.

§ 2. Veamos ahora la posición de los primeros semitas (los acadios, asirios y babilónicos)⁹.

Sobre un fondo súmerio¹⁰ de preponderancia *Któnica*, donde la “Gran Diosa” de la fecundidad domina el panteón antes del III milenio, es decir, bajo el dominio del ciclo agrícola los semitas se asimilan, a tal punto, que nos es difícil detectar claramente cuáles son los elementos sumeros y cuáles los acadios o asirio-babilónicos. No existe, al igual que en Egipto, ninguna exposición sistemática sobre sus supuestos antropológicos; sin embargo, es fácil discernir un buen número de “principios” cor-

el gnosticismo, al igual que en la escuela de Alejandría, esta colección de nueve y ocho elementos jugará un gran papel. *Osiris* era como el grano en cuyo cuerpo resucita la vida en forma de germen (Brugsch, *Religion und Mythologie der Alten Aegypter*, Leipzig, 1885, pp. 621 y ss.); enterrar su estatua en los campos era un rito mágico que prometía buena cosecha.

⁸ Vandier, *op. cit.*, pp. 99-100. En este sentido, el pequeño libro de Oscar Cullmann *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, Neuchâtel, Delachaux, 1956, viene a recordarnos una vez más esta doctrina tan diversa de la griega o hindú. Véase el interesante capítulo de E. Gilson sobre “La antropología cristiana”, en *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1944, pp. 175 y ss.

⁹ F. Martin, *Textes religieux Assyriens et Babyloniens*, París, Letouzey, 1903; Ch. F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, París, Geuthner, 1924; G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesch*, París. L'artisan du livre, 1939; J. Pritchard, *op. cit.*; Lagrange, *Études sur les religions sémites (supra)* etc.

¹⁰ Cf. G. Contenau, “La religion sumérienne”, en *Histoire générale des Religions*, París, Quillet, 1948, t. I, pp. 340 y ss.

po-espirituales. Todos los tratadistas concluyen la unidad de los diversos elementos.

El hombre es la creación resultante de la sangre del dios *Kingu*, según el mito cosmogónico de *Enuma Elish*¹¹, es decir, en convivencia con los dioses. Su “carne” (*shére*) se identifica con sus “entrañas” (*amut*), sede de todas las emociones, pero absolutamente mortal. La muerte libera la sombra (*etímmu*), el espectro (*utúkkú*) de los vivientes. Todo el pensamiento asirio-babilónico es una búsqueda de la supervivencia, guardando sin embargo su particularidad semita: “Podría haber habido en la idea del hombre creado a partir de la sangre de *Kingu* el punto de partida de un dualismo reconfortante (...); pero los asirio-babilónicos conciben al ser humano como un todo, que sobrevive en el Hades una vida muy reducida y débil, si es que no es divinizado por una excepción inesperada”¹². El largo viaje que el *etímmu* realizaba en el *Arállu* (Mansión de las Tinieblas), despojándose progresivamente de todos sus vestidos, le conducía a un lugar lúgubre, donde no estamos seguros si se afirmaba la existencia de un juicio moral final¹³:

¿Dónde vagas así, oh Gilgamesch?
Cuando los dioses crearon el hombre,
compartieron con él la muerte,
y guardaron la vida entre sus manos.¹⁴

§ 3. Los fenicios, semitas, “no incineran el cuerpo. Los cadáveres eran depositados en sarcófagos o tumbas cuidadosamente disimulados... La *nefesh*, principio vital, permanece más o menos ligado al cadáver”¹⁵.

Entre los otros pueblos cananeos, la *sangre* significará siempre el principio vital. Junto a la “carne” (*basár*) está otro principio vital (*néfesh* o *barlát*). La *néfesh* permanece con la carne muerta (cadáver), mientras que el *rúaj* (espíritu) se encamina al *sheol* (mundo del más allá)¹⁶. Es necesario alimentar la

¹¹ Cf. Pritchard, *op. cit.*, pp. 72 y ss.

¹² D. Lys, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹³ J.-M. Aynard, “Le jugement des niorts chez les assyro-babyloniens”, en *Sources orientales*, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

¹⁴ *Epopéya de Gilgamesh* (viejo babilónico), tabla X, col. III (Aynard, p. 102).

¹⁵ A. Vincent, *La religión des Phéniciens sémites*, en *Histoire générale des Religions*, *op. cit.*, pp. 379-380.

¹⁶ Lys, *op. cit.*, p. 97.

néfesh (la *vida* del muerto) con el fin de que no sea aniquilado (esto tanto entre los fenicios como entre los sirios)¹⁷.

En la religión iránica, a partir del dualismo relativo de la tradición *Avesta*, gracias a la noción de *drug* (espíritu de falsedad e impureza), se abre la puerta al dualismo consciente de un Zoroastro, donde los *daevas* son los espíritus malignos, bajo el dominio de Ahriman (*Angra Mainyu*) o el príncipe del mal. Este dualismo cósmico no llega, sin embargo, a la claridad del dualismo antropológico helénico. Los escritos *Pehlevi* muestran ese dualismo indeciso, cuando explican el camino de los buenos y los malos:

Los perros y las aves comerán tu cadáver (los semitas, por el contrario, no dejarán jamás comer un cuerpo) y tus huesos caerán en tierra. Durante tres días y noches tu alma quedará en tu cuerpo. Al cuarto día se irá, apoyada por *Srosh* el justo, el el buen *Vay* y *Vahram* el fuerte... *después de haber dejado el cuerpo* ha pasado por un camino terrible. Llévadle el mejor alimento, la manteca de primavera, a fin de que su alma descanse del suplicio de las tres noches....¹⁸

“Se comprende que el dualismo mazdeico haya sido absorbido por la gnosis, según la cual la materia es mala, y por otra parte, desarrollado, transformándose, el dualismo maniqueo”¹⁹. Nos encontramos, entonces, con una tradición que se enfrenta al semitismo, aunque no claramente, por cuanto la zona de sincretismos evita las oposiciones de un puro dualismo y un puro monismo antropológico.

§ 4. En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana²⁰, que

¹⁷ Los árabes preislámicos se sitúan en una misma tradición (cf. E. Dhorme, *Les religions arabes préislamiques* y *La religion primitive des sémites*).

¹⁸ Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, cit. por M. Molé, *Le jugement des marts dans l'Iran préislamique*, en *S. O.*, pp. 162-165.

¹⁹ Lys, *op. cit.*, p. 102.

²⁰ Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, pp. 89 ss.; D. Lys, *op. cit.*, pp. 113 ss.; A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, París, Liget, 1962; cf. en Imschoot, *Théol. de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée, II, art. sobre *El hombre*, el cuerpo, la *néfesh*, el espíritu, etc.; en el *ThWhNT* (Kittel), los art. *pnéuma* (Kleinknecht, Baumgärtel, Bieder, Sjöberg,

se expresa con la palabra: *néfesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible: “Yo te he conocido en tu *nombre*” (*Éxodo* 33, 12 y 17)²¹.

Néfesh significa sustantivamente “garganta” (*Jonás* 2,6), y por una transmutación metonímica designa igualmente el “suspiro” o la “respiración”²². Es el “deseo” o el “apetito” (*Proverbio* 12,10; 13,2); pero, aún más, es la misma “vida”, “el ser viviente” (*I Reyes* 3,11; 19,10; *II Reyes* 10,24), y por ello está en relación con la sangre (principio de vida) (*II Samuel*, 23,17). Llega a contener el sentido del “yo viviente”:

Mi *néfesh* bendice Yahveh (*Salmo* 103, 1).

Mi *néfesh* suspira y languidece en la casa del Señor (*Salmo* 84, 3).

Entonces Yahveh-Dios modeló al hombre con barro del suelo, y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaïm*) y el hombre llegó a ser una *néfesh* (= un ser viviente) (*Génesis* 2, 7).

Después, de la muerte la *néfesh* permanece en relación con el cadáver, aunque no se extingue totalmente. Es como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo: la vitalidad secreta y personal del hombre.

Schweizer), VI, 330-452; *sárx* y *sôma* en el VII; el art. *psykhé*; etc. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Niestlé, 1955; Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, *ibid*, 1953; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, Cerf, 1961; etcétera.

²¹ Citamos de *Biblia hebraica*, Kittel, Stuttgart, 11ª ed. El término *shem* se aproxima a lo que Zubiri explica diciendo: “No hay contracción de la especie, porque ésta no es algo primario que se individualiza, sino justo al revés, la especie es una posible (...) especificación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay *contracción* de la especie, sino *expansión* del individuo” (*Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 168). Aquí el gran pensador, bien que negándolo un tanto, retoma a su cuenta la tesis tradicional de la metafísica cristiana contra la griega (Cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, París, Seuil, 1964).

²² Cf. Lys, *op cit.*, pp. 119 ss. Todos los términos los hemos consultado en *Veteris Testamenti, Concordantia hebraicae*, Graz, Mandelkern, 1955, 2 t.

§ 5. *Basár* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material de la *néfesh*. El “cuerpo” en el sentido griego o cartesiano, es solo el “cadáver” (*gufah*)²³. El Nuevo Testamento traducirá *basár* por *sárx* (carne) y no por *sôma* (cuerpo). Juan dirá: “El Verbo se hizo carne” (*Juan* 1,14)²⁴. Un griego habría dicho: “El Verbo tomó un cuerpo”, lo que es radicalmente distinto.

La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas parte funcionales: el *corazón* (*Ezequiel* 36,26) es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo (*Génesis* 6,5; 8,21)²⁵; los *riñones*, que además del significado del corazón designan igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el *hígado*, facultad de los sentimientos elementales (“Mi hígado [bilis] se derramó en tierra”: *Lamentaciones* 2,11), etc.

Mi *corazón* exulta, mis entrañas se alegran,
mi carne (*basár*) descansa con seguridad... (*Salmo* 16, 9).
Mi *néfesh* exulta en Yahveh...
todos mis *huesos* dirán: Yahveh, ¿quién es semejante a Ti? (*Salmo*
[35,9-10]).

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una “corporalidad”, sino más bien una “carnalidad” de la existencia espiritual del hombre en su radical unidad viviente.

Pero hay un elemento propiamente hebreo, y que irá tomando con el tiempo una mayor nitidez, en la unidad indivisible del hombre: el *rúaj* (que en griego se traducirá *pnéuma*, y no *noûs*), el “espíritu”. Con el *rúaj* “la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia a la revelación bíblica”²⁶. Más que una facultad

²³ Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique* (art. cit. *supra*) pp. 470-1.

²⁴ Cf. *Mateo*. 19,5; 26, 41; *Marcos*. 10, 8; 14, 38, etcétera.

²⁵ Corneille dice: “¿Rodrigo tienes corazón?” —vemos que se emplea el término en su sentido griego... Pascal dice: ‘El corazón tiene razones que la razón no conoce’ —da a la palabra otro sentido, el bíblico” (J. Gible, *Eléments d'anthropologie biblique*, en *Ad Lucem*, París, 92, 1963, p. 22).

²⁶ Tresmontant, *Essai...*, p. 109. Véase el excelente trabajo de Daniel Lys, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, París, PUF, p. 384; en esta obra puede estudiarse la cuestión ampliamente.

tad, que una parte, que un elemento del hombre, el *rúaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden*, distinto del de *basár-néfesh*: “El egipcio es un hombre y no un dios; sus caballos son carne y no espíritu” (*Isaías* 31,3). El profeta es “el hombre del espíritu” (*Oseas* 9,5).

El *rúaj* se diferencia de la *néfesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador, ya veces apareciendo como el mismo Dios:

 Mi espíritu (*rúaj*) no permanecerá siempre en el hombre, pues el hombre no es sino carne (*basár*) (*Génesis* 6, 3).

Mientras que la *néfesh* permanece más unida al cadáver, es el *rúaj* el que una vez “retirado” por el Creador produce la muerte:

 Tú ocultas tu rostro, ellos se espantan,
 tú retiras su *rúaj*, ellos mueren,
 al polvo retornan (*Salmo* 104, 29-30).

La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al *rúaj* y no a la *néfesh*:

 He aquí que Yo abriré vuestras tumbas y os haré salir fuera de vuestras tumbas, oh mi pueblo (*hāmî*)... Ya infundiré mi espíritu (*rujî*) en vosotros y viviréis (*jaîîtém*); Yo os daré tranquilidad sobre vuestro suelo, y sabréis que Yo, Yahveh, lo he dicho y hecho (*Ezequiel* 37, 12-14).

Aquí el “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo”, con el tiempo se hablará aún de una resurrección (ponerse de pie = *qum*) individual (*Isaías* 26,19). Antes de recibir la influencia griega, el pensamiento hebreo no hablará de la resurrección del “cuerpo”, sino del “muerto”, de sus huesos, de sus músculos²⁷.

§ 6. La influencia griega se hizo presente en Israel, y profundamente, lo que producirá una conmoción en este singular pueblo:

²⁷ “Él me dejó en medio de un valle, un valle lleno de huesos (*hatsmót*)... completamente secos... Yo os infundiré los nervios, Yo haré crecer la carne (*basár*), Yo os cubriré con la piel y Yo os daré un espíritu (*rúaj*) y viviréis...” (*Ezequiel* 37, 1-6). La noción de “cuerpo” no se encuentra.

Vamos, hagamos alianza con las naciones que nos rodean, puesto que desde que nos hemos separado de ellas, muchos males hemos padecido (*I Macabeos* 1, 11).²⁸

En el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel y de Isaías, Daniel habla de un “despertarse” de los que habitan en el “país del polvo”, unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno (*Daniel*, 12, 2). Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no existe todavía resurrección de un “cuerpo”, sino de un “durmiendo”, es decir, de la totalidad humana. La *néfesh* permite continuar la identidad personal, mientras que el *rúaj* infunde la nueva vida²⁹.

Mientras que, en los libros donde el helenismo se hace presente, y sobre todo en la traducción de los “Setenta”, *basár* es traducido a veces como *sôma*, y *néfesh* como *psykhé*. En Alejandría, en torno a los años 100 a 50 a. C., se escribe el libro de la *Sabiduría*. Allí podemos leer:

El cuerpo (*sôma*) corruptible, pesa sobre el alma (*psykhén*), y su mansión terrestre aturde el espíritu (*noûn*) con mil pensamientos (*Sabiduría* 9, 15).

Un Flavio Josefo llegará a decir que “las almas puras subsisten después de la muerte y alcanzan un lugar santísimo en el cielo”³⁰.

La escuela farisea de Palestina llevará la doctrina de la resurrección a su pleno acabamiento, sin dejarse orientar por la antropología helénica:

El rey del mundo resucitará (*anastèsei*) a los que han muerto por las leyes (*II Macabeos* 7,9).³¹

²⁸ *Septuaginta* (A. Rahlfs), Stuttgart, 1962, II p. 1040. Las siguientes citas son tomadas de la misma edición.

²⁹ Gelin, *op. cit.*, p. 9.

³⁰ Gelin, p. 13. Del cielo, las almas, “en la hora de la transformación de los siglos, re-tomarán la posesión del cuerpo santificado” (*Ibid*). Encontramos en la tradición fariseo-alejandrina una gran influencia griega, que, sin embargo, ha sabido guardar lo esencial del pensamiento hebreo: el hombre no es el alma, sino la totalidad viviente.

³¹ En verdad, éste es el primer texto absolutamente claro acerca de la resurrección (todos los otros dejan pensar en este hecho, pero pueden igualmente ser objeto de críticas diversas). Cf. igualmente *II Macabeos* 12, 38-46; 14, 46. Cf. art. de Oepke, *egeiro*, en *ThWbNT*, 11, 332-337; *anístemi*, I, 368-372.

§ 7. La antropología del Nuevo Testamento es, ciertamente, uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo. El *Talmud* y la *Mishná* serán los últimos documentos originales; después el judaísmo vivirá en contacto con el Oriente y el Occidente, pero sin poder ya alcanzar la genialidad de sus progenitores (lo que no significa negar en nada lo mucho que el dicho judaísmo ha creado en las culturas con las que ha coexistido). La tradición de “la Fe de la secta” (*Actas*, 28, 22) cristiana³² surge en el corazón mismo de Palestina y aun de Antioquía, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa:

Lo que ha nacido de la carne (*sárx*) es carne, y lo que ha nacido del espíritu (*pneûma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho: es necesario nacer “de arriba”. El viento (*pneûma*) sopla donde quiere... igualmente en aquel que nace del espíritu (*pneûma*) (*Juan* 3, 6-8).³³

Juan posee una antropología firme y clara: el Verbo se hace “carne” y no “cuerpo” (1, 14); existe una “voluntad de la carne” (= del hombre) (1, 13); un “deseo de la carne” (*I Juan* 2, 16). De igual modo “el Padre resucita a los muertos” (*Juan* 5, 21) y no a los cuerpos (como pensaba Josefo).

Pablo, fariseo de Tarso, es aún más claro: existe una inteligencia de la carne (*Colosenses* 2, 18), una sabiduría de la carne (*Romanos* 8, 6), que se opone a la *fronéma toû pneûmatos*. Con respecto a la distinción de los dos órdenes nos explica:

Así la resurrección (*anástasis*) de las muertos (*tôn nekrôn*) ... se siembra en un cuerpo psíquico (*sôma psykhikôn*) y renace un cuerpo espiritual (*sôma pneumatikôn*). Si existe un cuerpo psíquico existe también un cuerpo espiritual. Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*eis psykhén zōsan*); el último Adam es un espíritu vivificante (*eis pneûma zoopoioûn*). Pero no es el espiritual el que viene primero; sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es

³² H. Cazelles, *Le jugement des morts en Israël*, en *S. O.*, p. 133.

³³ *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Nestle, 1963, p. 236.

Las citas siguientes están tomadas de esta edición. Cf. *Handkonkordanz z. g. N. T.* Stuttgart, Schmoller, 1960, las palabras: *sôma* (pp. 476-477), *sárx* (450-452), *pneûma* (417-422), *psykhé* (531-532), etc. Igualmente puede verse en el *LThK*, I, 1028-1048 el art. *Auferstehung* (Rahner... Schmidt).

terrestre; el segundo, viene del cielo...” Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sárx*) y la sangre (*haîma*) no pueden heredar el Reino de Dios” (*I Corintos* 15, 42-50).

Pablo ha expuesto admirablemente la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío: existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro *en su totalidad*; en esto estriba la diferencia con el griego. El “cuerpo-psíquico” no es el mero “cuerpo” griego, sino ya la totalidad humana. El “cuerpo-espiritual” no es el “alma” griega, sino la misma totalidad asumida por la Nueva Alianza. Él habla de “hombre-psíquico” (*psykhikós ánthropos*) (*I Corintos* 2, 14) como sinónimo de “cuerpo-psíquico”; y de “hombre-espiritual” (*I Corintos* 2, 15) como sinónimo de “cuerpo-espiritual”. Existe una “sabiduría humana” (*anthropínes sophías*) (*I Corintos* 2, 13) que se sitúa en otro orden al de las “enseñanzas del espíritu” (*didaktóis pneúmatos*) (*Ibid.*).

En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no os glorifiquéis ni os opongáis a la verdad,³⁴ esto no procede de la sabiduría (*sophía*) que viene “de arriba”, sino (que es) terrestre (*epígeios*), psíquica (*psykhiké*), demoníaca (*Sant.* 3, 14).

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene *una estructura indivisible*, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible, terrestre, existe la carne (*basár*) y lo vital (psíquico-*néfesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre, carnal o psíquica. Mientras que en el orden de la participación a la vida divina³⁵, existe un espíritu (*pneúma*), participado libre-

³⁴ Véase la relación entre “corazón” y “verdad”. Su sentido es hebreo y no griego.

³⁵ Cf. *I Corintos*, 9,10-12 (*metéjein*); 10,17; 21; 30; etc. Sin embargo, no es en la palabra misma “participación” donde la doctrina se expresa, sino en toda la estructura misma del Nuevo Testamento: el hombre terrestre participa, por el Espíritu, de la Vida de Dios (*Romanos*, 8,14-17). Las dificultades exegéticas de Lutero, en la interpretación de la Epístola a los romanos, no son de orden teológico, sino antropológico (el nominalismo le preparaba mal para comprender la ingenuidad, pero la firmeza, de la antropología semito-hebraica de un fariseo ortodoxo y cristiano).

mente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios: hombre espiritual, el nombre nuevo (*Efesios 2, 15*), segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia *semítica* ha llegado a su estado adulto y solo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la *persona*, que el cristianismo posterior seguirá elaborando.

La tradición alejandrina no influirá directamente en el Nuevo Testamento, pero tendrá un enorme importancia al haber traducido la *Septuaginta*, y, además, será la base de la cristianidad egipcio que, como veremos en otro trabajo, tuvo enormes dificultades para permanecer en las estructuras metafísicas que el judeocristianismo le proponía.

§ 8. En el pensamiento islámico no encontramos nuevos elementos estructurales. Por la alta noción de la Unidad divina, en el Islam la dialéctica de “carne” y “espíritu” pierde su significado: el Islam admite, entonces, una continuidad entre el hombre mortal y el hombre resucitado sin transformación propiamente dicha³⁶. Sin embargo, cabe destacar, desde ya, que la falta de la estructura teológica de la Encarnación permitirá a la metafísica elaborada por los pensadores del pueblo islámico aceptar con mayor entusiasmo las tesis griegas del neoplatonismo; ésta es una interesante hipótesis de trabajo que merecería ser desarrollada.

De todos modos, la unidad antropológica permanece inalterable:

A cada hombre le hemos inscripto su destino en el cuello y, el día de la Resurrección le mostraremos una libreta que encontrará desenroscada. Leer tu libreta, será suficiente, en aquel día, para establecer tu juicio (*Corán 17, 14-15*).³⁷

³⁶ Cf. D. Sourdél, *Le jugement des morts dans l'Islam*, en *S. O.*, pp. 179-205. Esta simplificación antropológica producirá, como veremos, un monismo absoluto entre la comunidad política y la religiosa. Mientras que el cristianismo podrá distinguir ambos órdenes, a partir de los elementos que embrionariamente estaban ya presentes en Israel. Citamos de: *Der Koran (Qur'ân)*, *Arabisch-Deutsch*, editado por Maulana Sadr-Ud-Din, *Verlag der Moslemischen Revue*, Berlín, 1939, p. 1024. El primer número es la *Surata*, el segundo el *Parágrafo*. (Véase la ed. francesa de Blachere, *Le Coran*, en 3 t.).

³⁷ Véase más adelante la bibliografía utilizada. La originalidad del Islam se sitúa en el plano de la intersubjetividad.

§ 9. Concluycamos diciendo que el semitismo, a través de su milenaria tradición, supo proponer ininterrumpidamente la *unidad de la estructura humana*, poseyendo cada vez mayor conciencia de las articulaciones y las exigencias propias, organizando en todas las costas del Mar Mediterráneo las bases para la difusión del cristianismo y del Islam.

Las estructuras metafísicas del pensamiento semita, en el plano antropológico, se opondrán siempre a la “ensomátosis” o transmigración del alma en diversos cuerpos; a la posibilidad de un “Intelecto agente” genérico o sublunar, tesis apoyada posiblemente por Aristóteles, pero desarrollada por el neoplatonismo; se negará igualmente la existencia del género humano como género, para admitir solo la existencia individual y concreta, pero religada por un modo de intersubjetividad no de tipo lógico. El semita no admitirá, por último, la aniquilación de la individualidad después de la muerte. Es decir, *todo un humanismo* queda ya bosquejado, y las generaciones siguientes lo elaborarán, lo tematizarán, irán hasta sus últimas consecuencias: pero los fundamentos comprensivos están ya estructural y esencialmente constituidos por Israel.

SECCIÓN II. — *LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD*

El hombre no distingue desde un comienzo entre la contingencia, el dolor, el sufrimiento, los cataclismos terrestres, el bien y el mal moral. En este sentido, la originalidad del pueblo de Israel es manifiesta, y abre el camino a una moral antifatalista, antitrágica, y, por ello mismo, a toda una visión de la historia³⁸.

§ 1. *El dualismo ético-cósmico trágico*

Cuando se habla de dualismo ético y se busca su origen, no podemos menos que dirigirnos al Irán³⁹. La doctrina de Zoro-

³⁸ Un estudio introductorio puede verse en E. O. James, *op. cit.*, pp.177-207.

³⁹ En Egipto, desde el Imperio Medio la oposición de *Osiris* y *Seth* hace igualmente pensar en un cierto dualismo entre el bien y el mal, pero nunca alcanzará la claridad de las religiones del mazdeísmo, por

astro, en Los *Gâthâs*, nos manifiesta el poder supremo y creador de *Ahura Mazdâ* bajo el cual existen dos poderes opuestos:

En el origen, los dos espíritus conocidos (eran) como mellizos, uno es el *Bien* y otro el *Mal*, en pensamiento, palabra, acción...

Cuando los dos espíritus se reunieron, establecieron el origen de la vida y la no-vida...

De estos espíritus, el malo *eligió* obrar mal, mientras que el espíritu muy santo, vestido del cielo, *eligió* el partido de lo justo *Yasna 30, 3-5*).⁴⁰

Los dos espíritus son *Spenta Mainyu* y *Angra Mainyu*, que serán simbolizados, en los tiempos del *Avesta*, no ya por dos seres que “eligen” operar el bien o el mal, sino que son creados trágicamente buenos o malos; el dualismo se acentúa y el responsable es un creador:

El primero de los lugares y países excelentes que he creado, yo *Ahura Mazdâ*, fue el *Airyānem Vaējō* de la buena *Dâitya*. *Angra Mainyu*, plenamente mortífero, respondió creando la peste por el país: la serpiente roja y el invierno, criatura de los *daēva* (demonios) (*Vidēvdât 1*).

El enoteísmo es rechazado en beneficio del dualismo en los tiempos de los libros *Pehlevi*. La oposición entre *Ohrmazd* y *Ahriman* sobrepasa el plano ético y se objetiva en un nivel propiamente óptico y cosmológico:

En lo alto, la luz donde reside *Ohrmazd*; en lo profundo, la tiniebla, donde vive *Ahriman*. Entre ellos el vacío. *Ohrmazd* conoce la existencia de su adversario. *Ahriman*, que ignora la de *Ohrmazd*, vaga en las sombras... *Ohrmazd*, por la proclamación de la ley, lo mantiene en las tinieblas. Así puede conformar la Creación según una forma ideal, y durante tres mil años *Ahriman* se mantiene apartado. Al terminar este tiempo *Ahriman* vuelve al ataque. *Ohrmazd* comprende que no puede vencerlo, por lo que

lo que no nos ocuparemos aquí del pueblo del Nilo. El dualismo es una actitud indoeuropea (indios, medos, persas, griegos, etc.).

⁴⁰ A. Carnoy, *Les religions de l'Iran (supra)*, p. 265. Esta *Yasna 30* es la llamada la *Gâthâ de la elección*. Cf. C. Clemen, *Fontes Historiae Religiones Persiae*, 1920; Bartholomae, *Die Gâthâs des Avesta*, Estrasburgo, 1905.

limita la duración del conflicto, por intermedio del Tiempo (*Zamân*). (*Gran Bundahishn*, I).⁴¹

Bajo la dominación del *zurvanismo*⁴² el dualismo sigue siendo el fundamento del cosmos iránico. *Zurván* es solo un principio indeterminado; no es en verdad un dios. Ni es omnipotente, ni propiamente creador; la creación es la obra de *Ohrmazd* y *Ahriman*. “Es necesario anotar que la idea esencial del zurvanismo es que los dioses del bien y del mal tienen un origen común, como los hijos mellizos de un principio primordial; es un contenido ideológico lo que se encuentra”⁴³.

§ 2. El *gnosticismo*⁴⁴ nace en el mundo persa y bajo la siguiente problemática: “El origen y la causa de esta doctrina es la de buscar y discutir el problema: ¿de dónde viene el mal?” (Ireneo, *Contra Haer.*, I, XXIV, 6). Entre el Dios Supremo y la creación se sitúa el *Demiourgós*, que siendo el productor es al mismo tiempo la causa del mal. De este modo el gnosticismo evitaba atribuir al Dios Supremo la causa del mal en el mundo. El mal se debe a la materia, a la multiplicidad, y todo esto ha sido causado por el “dios negativo”, por el *Demiourgós*.

El dualismo constituyó su Iglesia universal gracias a *Mani* (216-282)⁴⁵ hijo de un hombre profundamente religioso, perteneciente a una secta disidente del iranismo; quizá surgida en el ambiente original del mazdeísmo. Babilonia, en el siglo III, era el lugar de encuentro universal: gnósticos, cristianos o paganos,

⁴¹ H. Rousseau, *op. cit.*, p. 30, concluye: “La historia del mazdeísmo puede decirse que es el ejemplo de una transición progresiva, a través de formas religiosas semejantes, desde un sistema predominantemente monoteísta donde se dibuja, en estado de posibilidad, un dualismo, hasta una forma radical, donde la oposición de los principios (naturales) es eterna, aunque su lucha sea temporal” (*Ibid*, p. 41). Cf. Marian Molé, “La naissance du monde dans l’Iran préislamique”, en *Sources orientales*, I, pp. 315-326, donde se encuentra la traducción francesa del citado *Bundahishn* (Historia de la creación). Sobre la moral de Zaratustra véase Durant, *Histoire des civilisations*, II, pp. 83 ss.

⁴² Palabra derivada de *zamân* o *zurván* que significa “tiempo” (el *khronos* griego).

⁴³ H. Rousseau, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁴ Trataremos especialmente esta “tradición” en el trabajo sobre “El humanismo cristiano”; aquí solo la bosquejamos para presentar una rápida evolución del dualismo ético-óntico.

⁴⁵ H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris, Civilisations du Sud, 1949, pp. 35 y 53.

bardesanitas, marcionitas (judíos, nazarenos, budistas, brahmanes, etc.). Mani produjo un sincretismo entre las muchas posturas metafísicas, especialmente a partir de Zoroastro, Buda y Jesús. El fundador de la “Iglesia de la Justicia”⁴⁶ tenía conciencia de que, estando en el centro del mundo antiguo, podía organizar una religión universal: “Aquellos que están en el Occidente no son parte de la Iglesia del Oriente; aquellos que han elegido su Iglesia en el Oriente, su elección no ha llegado hasta el Occidente —se refiere al cristianismo y budismo—... Pero mi Esperanza irá hacia el Occidente y hacia el Oriente. Y se difundirá la Voz del Mensaje en toda lengua, y se la anunciará en toda ciudad... Mi Iglesia se extenderá en toda comarca, y mi Evangelio tocará cada país” (Mani, *Kephala*. CLIV)⁴⁷. En el siglo IV el maniqueísmo llega hasta España; en el 694 encontramos gobernantes chinos que son adictos a la comunidad *Mo-mo-ni* (*Mâr Mâni*), absolutamente autorizada. En el 763 se convierte al maniqueísmo el *qaghan*, jefe de las tribus turcas. Unió, entonces, el Atlántico con el Pacífico, y en esto se adelantó al menos en mil años al cristianismo.

El maniqueísmo es un sincretismo, es una gnosis estructurada a partir de un principio central: “El Alma ha caído en la Materia y es liberada por su *noûs*, por la Inteligencia o el conocimiento”⁴⁸. Todo esto revestido siempre de un ropaje mítico —no por ello menos racional—. De aquí derivan tres opuestos: Espíritu-Materia, Bien-Mal, Luz-Tinieblas. La desdicha de nuestra existencia es la “mezcla” entre ambos opuestos. La salvación consiste en la “ruptura de las dos substancias, en la separación radical, que permitirá al Espíritu y Materia, Bien y Mal, Luz y Tiniebla, retornar a su estado primitivo de distinción absoluta”⁴⁹.

Aquí nos interesa mostrar cómo la ética dualista se funda en una antropología indoeuropea (con profundas analogías con el pensamiento helénico, y aun identidad, por cuanto es uno de sus frutos, en cierta manera), en una ontología dualista. El Bien y el Mal son dos principios primordiales. El Hombre original, con sus cinco hijos (Aire, Viento, Luz, Agua y Fuego) fue vencido por la Tiniebla, y sus hijos devorados por los demonios.

⁴⁶ *Ibid*, nota 238, p. 143.

⁴⁷ En *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, p. 45.

⁴⁸ Puech, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid*, p. 74. No podemos entrar aquí a explicar la complicada ontología maniquea, sin embargo, perfectamente coherente dentro de la visión gnóstica de la existencia. Cf. Puech, pp. 74-92.

Así cayó en la “mezcla” de un cuerpo material. Gracias a la oración, el Hombre original es salvado por el Espíritu Viviente que lo saca del Infierno, después de explicar todo esto en complicadas mitologías que tienden a unificar las diversas tradiciones del Medio y extremo Oriente. Adán es el primer hombre (no el Hombre original), que cayendo igualmente en la materia queda ciego y sordo, inconsciente y perdido, sin recuerdo de sus orígenes divinos (pareciera que leemos a Platón). La moral, el camino de la perfección y la liberación, es la *Samsâra*: el alma debe desprenderse del cuerpo por la purificación y la penitencia, para que por la gnosis, la contemplación, alcance el Reino de la Luz. Esta estructura es *trágica*: el hombre es *necesariamente* una “mezcla”, tiene un cuerpo que es necesariamente malo. De todos esos males y desdichas el hombre no es personalmente responsable, porque todo es *ya-así*.

Este maniqueísmo influyó profundamente sobre el Occidente; el movimiento monacal, a partir del siglo IV, no puede dejar de sentir sus efectos. Durante el primer cuarto de siglo nació en Bulgaria el movimiento *bogomil*, maniqueos occidentales, se extendió por los Balcanes, Grecia, y Norte de Italia. Ellos creían que “al comienzo había dos dioses, el *major deus* había creado las cosas espirituales e invisibles, y el *minor*, es decir Lucifer, todas las cosas corporales y visibles”⁵⁰. Los *cátaros* (“puros”, nombre que recibían igualmente los maniqueos) se expresan del mismo modo: “Yo concedo que Dios ha creado todo, entendiendo por esto las cosas buenas; pero las malas y vanas, transitorias y visibles, éstas no las ha hecho, sino el creador inferior (*minor creator*)”⁵¹.

El dualismo iranio-persa será desorganizado solo por la presencia de una cosmovisión semita: el Islam. Y, sin embargo, el mismo Islam se transformará por su contacto, ya que los pueblos iránicos adoptarán el mahometismo *shihita* en oposición al *sun-nita*, que será mayoritario⁵².

⁵⁰ H. Rousseau, p. 109.

⁵¹ Gregorio de Fano, en *Disputatio* (cf. H. Söderberg, *La religion des cathares*, Uppsala, 1949). Cf. R. P. Dondayne, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, 1959; Ch. Thouzelier, *Un traité cathare inédit du début du XIII siècle*, 1961, etcétera.

⁵² Cf., *Supra*, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1959. Pero la influencia iránica, como lo hemos dicho, se ejercerá sobre todo por el hecho de que se transformó en el paladín del dualismo indoeuropeo, a través de la escuela de Alejandría, los neopitagóricos, los diversos

§ 3. El drama de la libertad humana

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano *moral*. Si todo lo real ha sido creado por *Yahveh*, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única *creada*: el corazón humano —y no un dios—. Siendo operados por el hombre —el bien y el mal— no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una *relación* intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad *contra* (relación negativa) *Yahveh*, contra la Alianza, contra otro hombre... Pero ese “mal” no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un “estado” de alguien:

Y *Yahveh* vio que era inmenso el mal (*raḥat*) del hombre en la Tierra; y (vio) que en todo tiempo solo mal producen (*ietser*) los pensamientos del Corazón (*libō*) (*Génesis* 6, 5).

Oráculo contra el impío; la falta (*pesahā*) se anida en el fondo de su corazón (*libō*⁵³) (*Salmo* 36, 2).

En tu infinita ternura (oh, Dios), borra mi pecado (*pes-hahāi*)... contra Ti (*leja*), solo contra Ti he faltado, lo que es malo (*haraḥ*) ante tus ojos, lo he hecho (*ḥasiti*)

¡Dios, crea (*bra'*) en mí un corazón puro (*leb thahor*), restaura en mi pecho un espíritu (*ruaj*) nuevo (*jadésh*)... (*Salmo* 51,3-12).

gnosticismos, el neoplatonismo y el mitrismo de la época romana, hasta los albigenses de la Edad Media y la tradición místico-teosófica del mundo germano. Podríamos decir que se trata de una posición filosófica siempre presente en el pensamiento occidental, y que solo saben discernir en nuestro tiempo algunos teólogos, ya que en general los filósofos se han habituado a la simple tarea de reducir la filosofía a lo que así se ha llamado desde el siglo XVII, es decir, a solo una parte del pensamiento humano universal. Cf. L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1961, pp. 290 ss.

⁵³ Variante, Kittel, p. 1004 (36,2 a), en el texto: “mi corazón (*libī*)”. Sobre este tema pueden verse los diversos artículos en Imscoot, *Théol. de l’A.T.*, II; igualmente en Jacob; los artículos del *ThWbNT* como *amartía*; la obra colectiva: “Le péché”, DDB; Dubarle, Lyonnet, etcétera.

Los términos usados son absolutamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara*⁵⁴ tiene, en toda la Biblia, como único sujeto, el *Yo* personal de Yahveh. Es decir, el perdón de la falta cometida *contra él* (contra ti = *lejá*) es una obra exclusivamente divina (*Salmo* 51, 12). Mientras que la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hasíti*) humana. Esa falta existe en el “corazón”, en la interioridad, en la facultad judicativa (diríamos, casi, en lo que hoy llamamos la “conciencia”)⁵⁵.

§ 4. El texto relativamente reciente —fijado aproximadamente después de David— de la *tradición yahvista*, que trata del origen de los males en el mundo, ciertamente enraiza, por sus materiales, en los diversos mitos del mundo semitizado: sea en la epopeya de Guilgamésh, en el mito de Adapa, en la serpiente Nin-gis-zi-da, etc.⁵⁶. Sin embargo, lo esencial del relato no son los elementos que han podido ser tomados de otros mitos, sino la *estructura antropológica y ética* que se desprende de la interpretación; es allí donde encontramos una originalidad radical y propia:

La serpiente era el más astuto de los animales del campo que *Yahveh-’elohím* había hecho (*hasá*). Ella dijo a la mujer: “Dios te ha dicho: No comeréis de todos los árboles del jardín”... La mujer vio que el árbol era bueno (*thov*) para comer y bello a la vista, y que era [dicho árbol] precioso para alcanzar el entendimiento (*lehaskil*), y tomó el fruto, y comió, y le dio también a su marido, que estaba con ella, y él comió. Entonces se abrieron sus ojos (*tifqajnah heinei*)... (*Génesis* 3, 1-7).

⁵⁴ En el *Salmo* 51 de la edición Kittel dice solamente *bra’*, por cuanto constituye una sola palabra con *li* (créame o crea-en-mí).

⁵⁵ No es la mera inteligencia especulativa (el *noús* griego), ni simplemente la inteligencia práctica, sino más bien es la “conciencia moral” en tanto que prevé (antecedente), juzga (aplicación actual), remuerde (consecuente), se forma o deforma (constitución de una jerarquía de valores existencialmente aprehendidos por la conciencia), etc. El “corazón”, la conciencia, es la causa operante del mal, que no es más que el haber transgredido una *relación* interpersonal formalmente estipulada en una ley justa, aceptada por el *Yo* y el *tú* en una Alianza mutua, libre e interiorizante; es una rebelión autonómica (constituirse como “ley-a-sí-mismo”). Es la *Gewissen* y no *Bewusstsein*.

⁵⁶ Cf. R. de Vaux, *La genèse*, París, Cerf, 1951; E. Sutcliffe, *Génesis*, “Verbum Dei”, I, Barcelona, 1956; Deimel, A., *Die biblische Paradies erzählung und ihre babylonischen Parallelen*, en *Orientalia* XVI (1926) 90-100; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913;; J. Schil-denberger, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, en *Bibel und Kirche*, Stuttgart, 1951 2-46;

Hay un elemento trágico en esta escena: la serpiente, hecha por Dios, era *ya*, si no mala, al menos “tentadora”⁵⁷. Es decir, en el mundo “bueno”, en este sentido la *tradición elohista* es todavía más firme (*Génesis* 1,12, *thov*; 18; 21; 25; 31: *thov me’od*), la misma serpiente tentadora es “hechura” del Creador, y se presenta en este contexto, cuyo fin es mostrar el origen del mal en el mundo, como *siendo ya* ese mal en el mundo⁵⁸.

El relator yahvista se propone, sin embargo, otro objetivo en este drama: mostrar que los males que el hombre sufre se deben a *su* responsabilidad, a *su* propia elección, a *su* libertad, a *su* rebelión consciente contra la Ley de Yahveh. Y aquí, el pueblo judío se aparta de todos los mitos egipcios o babilónicos, haciendo del hombre la causa única *del mal en la humanidad*:

Yahveh vio que era inmenso el mal (*rahat*) en la Tierra (*Génesis* 6, 5).

“Se encuentra en los textos bíblicos una psicología del secreto, de la libertad original, de la génesis del pensamiento a partir de una elección primordial que funda toda razón posible. El pensamiento no juega su papel, separado de las opciones del corazón y de los sentimientos. Lo contrario a la verdad no es solo el error, sino la mentira... La relación entre esta verdad y el hombre constituye la conciencia moral”⁵⁹

Debe observarse que no se habla de “caída”, este término es helenístico, y hace pensar en la caída del alma en la presión del cuerpo, sino de “expulsión” (*Génesis* 3,23). Una vez más el pensamiento hebreo se diferencia del griego, no en la relación de una fe a una razón natural, sino de una estructura, un sistema de conciencia y pensamiento radicalmente diverso. El mal no es un dios, como para el dualismo iránico; ni es una situación

⁵⁷ Paul Ricoeur ha analizado este aspecto trágico en su *La symbolique du Mal*. Nos dice Rousseau: “Judaísmo y cristianismo no pueden, de ninguna manera, ser considerados como dualistas... Sin embargo, es interesante, a título comparativo, ver claramente que en su visión del mundo el Mal, y su encarnación, es Satán; puede notarse un cierto número de analogías con las doctrinas iránicas y que pueden haber recibido su influencia. Sea lo que fuere, estos elementos no alteran en absoluto su característica de monoteísmo absoluto” (*Le Dieu du Mal*, p. 52).

⁵⁸ Este problema ha preocupado a los teólogos desde el origen del cristianismo, y les dejamos la tarea de estudiarlo.

⁵⁹ C. Tresmontant, *Essai...*, p. 119.

antinatural originada por el estar en un cuerpo, como para el griego; ni se debe a la contingencia del *maya*, como para el indoeuropeo hindú; sino que reside y se origina en el “corazón” del hombre. El hombre hace el mal, pero puede igualmente operar el bien; en ambos casos es responsable, y en ambos el Creador le ha dado una coparticipación en su propia obra:

El hombre⁶⁰ dispuso el nombre de las bestias, de los pájaros del cielo y de los animales salvajes... (*Génesis* 2,20).

Entra en el arca, tú y toda tu familia, pues he visto que eres el único justo (*tsadîq*) a mis ojos en esta generación (*Génesis* 7, 1).

§ 5. El hombre es constituido “señor” de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador. La existencia que el humanismo judío propone no es trágica, en cuanto *necesaria*, sino *dramática*, en cuanto, siendo los riesgos inmensos, nada es necesario y todo tiene como causa de responsabilidad el corazón humano.

En tradicional antropología hebraica, genial hermenéutica de un fariseo perito, Pablo de Tarso concluye explícitamente los corolarios contenidos en el relato yahvista:

Por un solo hombre entró el pecado en el mundo (*he hamartia eîs tón kósmos*), y por el pecado la muerte (*Romanos* 5, 12).

Pablo, teniendo conciencia de las estructuras antropológicas de la tradición judía, percibe claramente que el mal existe a causa del hombre, solo del hombre, y como violación de la Ley (“Dios te ha dicho: No comerás...”), pues sin Ley no hay falta (*Ibid.*, 13).

En el mismo sentido debe entenderse —en hebreo— la proclamación evangélica:

Bienaventurados los puros de corazón (*hoi katharói tē kardiai*), porque verán (*opsontai*) a Dios (*Mateo* 5, 8; *Salmo* 51,12).

⁶⁰ Ante la palabra *ha'adam* (*el hombre*) (que es al mismo tiempo el nombre del esposo de Eva, de *vida*), muchos se inclinan a atribuirle el sentido, no de un alguien particular, sino “del hombre” en su sentido genérico. El instrumento lógico de la “personalidad incorporante” resuelve perfectamente esta tensión dialéctica (Cf. Fraine, *Adam et son lineage*).

El “corazón” hebreo *ve*, es decir, cumple una función rectora, judicial, operante, y no meramente afectiva o tendencial. Es en el secreto de la conciencia moral ante la Ley donde se juega el drama del destino humano; conciencia, interioridad, entraña, donde nace todo bien y todo mal:

¿Vosotros tampoco tenéis inteligencia (*asynetoi*)? ¿No comprendéis (*noeite*) que todo lo que penetra en la boca, pasa al vientre..., mientras que lo que sale de la boca procede del corazón (*ek tès kardías exérkhetai*), y es lo que torna al hombre impuro? Del corazón proceden los pensamientos (*dialogismoí*), malos, asesinatos, adulterios, desórdenes, robos, falsos testimonios... (*Mateo* 15, 16-19).

El “profeta de Galilea” (*Mateo* 21,10), hijo del pueblo de Israel, judío íntegro, asiduo a la sinagoga de su villorio (*Lucas* 4,16), expresa una vez más la estructura antropológica que le es tradicional. Véase siempre e] paralelismo entre “corazón” e inteligencia, comprensión, pensamientos: sede de la responsabilidad y *fuentes* del bien y el mal.

En el mismo sentido se expresa Santiago, pariente del Nazareno, tan próximo, más que nadie, a la enseñanza del “maestro”:

Bienaventurado el varón que ha soportado la tentación (*peiras-món*)... (Pero) nadie que haya sido tentado diga que ha sido tentado por (*apó*) Dios. Dios, en efecto, no es probado por ningún mal, e igualmente no prueba (tenta) a nadie, sino que cada uno es tentado en (*hypó*) su propia concupiscencia (*epithymía*) que le arrastra... (*Santiago* 1, 13-14).

Aquí, la estructura concienical judeocristiana alcanza una formulación con claridad ejemplar. Estamos en los antípodas del dualismo:

Pues aquél (*Mani*) dice que existen dos raíces, la del bien y la del mal; y esto no por concepción o nacimiento, sino por subsistencia; la una contraria a la otra...⁶¹

⁶¹ Eznik, *De Deo*, 147 (cit. H. Rousseau, *op. cit.*, p. 89) No es entonces asombroso que haya que esperar hasta Aurelio Agustín para encontrar la primera formulación racional (tipo romano) del problema del mal. En Agustín el dualismo iránico, por el vehículo maniqueo, se enfrenta por primera vez explícitamente con el cristianismo (la gnosis lo había ya hecho antes, con igual agudeza e Ireneo de Lión formuló la respuesta cristiana). Pero esto es ya un capítulo del humanismo

§ 6. En el Islam, la escuela *mu'tazilita* admite la plena libertad humana; sin embargo, será acusada durante mucho tiempo de heterodoxia. Para ella la libertad llega a tal punto que el hombre parecería perder su dependencia con respecto del Creador⁶². La escuela dominante (*ash'irita*)⁶³ se inclina a pensar que *Allah* es el único agente libre. Ellos distinguen en la obra dos aspectos: la creación de la obra y la apropiación (*kasb*). En el primer aspecto, Dios muestra su supremo dominio (en alemán: *Herrschaft Gottes*), mientras que, en el segundo, el hombre es un sujeto de responsabilidad plena (*Verantwortlichkeit*). Toda una moral, toda una interpretación de la historia, se abre camino a partir de esta toma inicial de posición.

Nos interesa, sin embargo, resaltar que en ambos casos, se trata de la tradicional actitud semita (el mal y el bien existen solo en la voluntad del hombre), y de ningún modo el mal es un “dios negativo”⁶⁴.

propiamente cristiano. Bajo otro aspecto el problema de la libertad se encuentra en la base de *toda la reflexión* de los siglos XVI y XVII.

⁶² Cf. “Die Lehre der Mutaziliten”, en Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, Schoeningh, 1962, pp. 108 ss. Podríamos llamarlos: los “molinistas” islámicos (*Wenn der Mensch nicht der mit freiem Willen ausgestattete, selbständig handelnde Urheber seiner Werke ist, dann haben die Gebote und Verbote Gottes keinen Sinn*, p. 109).

⁶³ *Ibid.*, pp. 102 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, *Die Lehre von Gut und Boes*, p. 127. Para los *ash'iritas*, lo malo es simplemente lo que se opone a la Ley revelada por *Allah*. No hay un acto malo o bueno intrínsecamente, sino solo en cuanto tiene relación a la ley *positivamente* dispuesta *así* por el Supremo Legislador (diríamos, un positivismo revelado). Los *mu'tazilitas*, en cambio, piensan que existe un bien o mal en sí (*an sich*), aunque no hubiera una revelación. La concepción de la libertad o del “corazón” funda toda la doctrina de la “fe” y el “pecado” (cf. en el pensamiento hebreo la *fe* como inteligencia, comprensión, en C. Tresmontant, *Essai...*, pp. 133-146). Las dos escuelas islámicas tomarán dos posiciones divergentes en ambos problemas, en perfecta concordancia con sus principios (cf. Stieglecker, *op. cit.*, pp. 569-656); toda la teología se funda en la antropología, o si se quiere, toda teología constituye una antropología (o al menos la necesita).

Para terminar, citemos un texto de Gardet: “El problema debatido por los teólogos es ante todo el de la *qudra*, del poder del hombre sobre los actos, y el del libre arbitrio (*ikhtiyâr*), la elección libre. En cuanto al estatuto jurídico de libertad del que habla el derecho musulmán, es la *hurriyya*, y el hombre socialmente libre es *hurr*... Debemos considerar la noción de estado jurídico, de *hukm*, de “estado calificado”. El “estado” de tal o cual criatura no se encuentra determinado por el

Concluamos este parágrafo afirmando nuevamente que el monismo antropológico de los pueblos semitas alcanza su pleno desarrollo en el monismo ético causal de la tradición judía e islámica. Se niega claramente la estructura concienical indo-europea del dualismo alma-cuerpo, que fructificará en tierras iránicas en el dualismo objetivado de manera ótica, pero de problemática propiamente ética, en los mitos duales de los dioses malos y buenos, creados primordial y radicalmente en un tal estatuto moral.

constitutivo de su esencia, sino aplicado desde fuera por el acto de la donación de un nombre (*ism*) y la atribución del *hukm* procedente de solo Dios” (*op. cit.*, p. 71). ¿Qué significa todo esto en el plano ótico? y bien, al Islam no le preocupa: solo se sitúa “en un punto de vista pragmático” (*Ibid*, p. 72). El plano ótico es el plano del derecho natural; para la estructura concienical del árabe islámico un tal derecho no tiene sentido. Los corolarios en el plano de la civilización, y de la historia son fáciles de deducir.

CAPITULO II

INTERSUBJETIVIDAD O METAFISICA DE LA ALIANZA

Es bien sabido que Martin Buber¹, pensador judío alemán, propuso la filosofía del *Ich-Du* como una solución para analizar la *zwischenmenschlichkeit*, interhumanidad o intersubjetividad. Es decir, buscando los fundamentos metafísicos de las relaciones interpersonales en la Historia de Israel, la filosofía contemporánea se ha visto enriquecida con uno de sus aportes más interesantes. Discernamos entonces la dialéctica individuo-comunidad en el pueblo semita, y comparémosla con la de la concepción helénica.

Hegel decía que la “conciencia de sí mismo (*Selbstbewusstsein*) es *en y para-sí*, cuando y a través de *otra* (conciencia) que sea *en, y para-sí*; es decir, ella es solo un re-conocimiento (*Anerkanntes*)”². Ya antes había dicho: “*Die Einheit derselben ist: ‘Ich’, das ‘Wir’, und ‘Wir’, das ‘Ich’ ist*”³. La conciencia “se re-conoce (*anerkennen*), en tanto recíprocamente (*gegenseitig*) es re-conocida (*sich anerkennend*)”⁴. De este tipo de reflexión, inspirada en Kant, Fichte y Schelling, siguiendo una tradición ininterrumpida en el siglo XIX, irrumpen en nuestro tiempo las meditaciones existenciales sobre la “reciprocidad

¹ La editorial Kösel (de Munich) ha publicado ya tres tomos de la obra de Buber. Recomendamos especialmente: Martin Buber, *Werke*, Munich, Kösel, I, 1962: *Schriften zur Philosophie* (donde se encuentra lo más importante).

² *Phänomenologie des Geistes*, B. IV, A; Hamburg, Meiner, 1952, p. 141.

³ *Ibid*, B, IV; p. 140.

⁴ *Ibid*, B. IV, A; p. 143 (*Gegenseitigkeit* = reciprocidad).

de conciencias”⁵, la “intersubjetividad”⁶, o las “relaciones interpersonales”⁷.

Para Buber existe una relación entre el Yo-Tú (*Ich-Du*) cuya consistencia no se encuentra dada en ninguno de los dos términos de la relación, sino en el “entre” (*zwischen*) mismo. La relación Yo-Ello (*Ich-es*) es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, pero no de una persona. Ser propiamente *conciencia* significa tener una relación (*Beziehung*) con otra conciencia, y esto mutua e inmediatamente⁸.

SECCIÓN I. INTERSUBJETIVIDAD EN ISRAEL

Nos referiremos en este apartado solamente al caso del pueblo semita hebreo e islámico, por cuanto la extensión del trabajo nos impide poder fundarnos en las comunidades presemitas o en los primeros semitas⁹.

§ 1. Una conciencia se re-conoce siempre dentro de la relación constituida por un tipo de estructura que sistematiza, de hecho o reflexivamente, los comportamientos del “yo” en la

⁵ La doctrina de Nédoncelle (Estrasburgo) puede estudiar *La réciprocité des consciences*, París, Aubier, 1942; *Vers une philosophie de l'amour et la personne*, París, Aubier, 1957.

⁶ Existen estudios muy agudos de Dondeyne y A. de Waehlens, de la escuela de Lovaina (Bélgica), que siguen a Husserl.

⁷ Sería la traducción de la *Zwischenmenschlichkeit*.

⁸ *Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung* (citamos de la antigua edición, *Die Schriften über das Dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1964; cap. *Ich und Du*, pp. 15-16).

⁹ Cf. A. Causse, *op. cit.*; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l' A.T.*; París, Cerf, 1948; J. De Fraine, “Individu et société dans la rel. de l' A.T.”, en *Biblica*, XXXIII, 3-4, 1952, 324-355; 445-475; L. Wächter, *Gemeinschaft und Einzelner in Judentum*, Stuttgart, Calwer, 1961; Annie Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'chrétienne*, París Seuil, 1963; Louis Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, París, Vrinck, 1961; diversos art. en diccionarios: *brit* (el hebreo), *diathéke* (en griego), *mîthâq* (en árabe, fundamento de la *fitra* o quasi-religión natural).

“comunidad”. Un ciudadano *libre* de la ciudad (*polis*) griega, en su calidad de miembro de la *Ekklesia* (asamblea), tenía un estatuto absolutamente diverso del esclavo o el bárbaro. Pero además el mismo *libre*, dentro de la cosmovisión griega, debía respetar las leyes —divinas hasta la crisis sofista— de esa sociedad monítica (por cuanto fuera de la *polis* el hombre no era sino un paria, y la *polis* desempeñaba todas las funciones posibles: desde las económicas o artísticas, hasta las militares o religiosas). En la tradición semita la relación del individuo y comunidad se originará y evolucionará en un contexto diverso, y sus frutos serán igualmente diferentes. Ver esta *evolución* es ya comprender la estructura misma, por cuanto es dinámica y creciente. La originalidad comienza en ese pastor único que, errante, recorre las tierras entre la Mesopotamia y el Egipto. Abraham (*'aba + ham* = padre del pueblo), sin entrar por nuestra parte a compulsar la veracidad objetiva del relato, tarea del teólogo, sino solamente en tanto filósofo e historiador del hecho humano, *toma conciencia* (*Selbstbewusstsein*) de ser el fundamento de “un pueblo” gracias a la *promesa* de otra Conciencia, trascendente y constituyente: *Yahveh*. Hay entonces, en el origen de la experiencia existencial hebrea, un diálogo entre un *tú* (Abraham) y un *YO* (*Yahveh*). Un *Tú*, porque en las lenguas semitas no existe ni el *Vos*, ni el *Usted*, ni otra manera de dialogar. Pero Abraham no se comprende a sí mismo como un mero *yo-presente*, sino esencialmente como un *nosotros-futuro*; o de otra manera, como un “yo” con *personalidad incorporante*¹⁰:

Yo-te constituiré un gran pueblo (*go'im gadol*).

Yo-te bendeciré y engrandeceré tu nombre (*shemeja* = tu individualidad)... *en-ti* (*bjá*) toda familia (*col mishpajot*) de la Tierra será bendecida...” (*Génesis* 12, 2-3).

Levanta los ojos y mira el Cielo, cuenta las estrellas, si es que puedes contarlas... Tal será tu-posteridad (*zarheja*)” (*Génesis* 15, 5).

Hegel y Kierkegaard han meditado en diversas obras esta experiencia originaria. No entraremos aquí a criticarlas. Solamente anotaremos que no han insistido lo suficiente en el hecho de que la intersubjetividad constituida incluye: la Conciencia

¹⁰ Hemos estudiado este aspecto en nuestro trabajo: “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh”, en *Ciencia y Fe*, Buenos Aires, XX, 1963, pp. 442 ss. (apéndice de este trabajo, pp. 127 ss.).

Trascendente y Constituyente (Yo) de Yahveh; la conciencia constituida y esencialmente relativa de Abraham (tú), al Yo la apertura de la conciencia de Abraham, por la promesa y la fidelidad¹¹, por la expectativa confiada y cierta, al *nosotros* escatológico¹². Es decir, Abraham tiene un doble término de su relación inter-concienal: el Yo primario de Yahveh y el *Nosotros* de un pueblo del cual él es ya su totalidad fundamental. O si se quiere, más bien, el Yo y un *Vosotros* en donde el tú de Abraham es el origen, el fundamento y el constituyente (constituyente no con respecto al Yo, que es primero, sino al *vosotros* que es escatológico). Ésta es ya la *estructura metafísica* esencial de la conciencia hebrea, el fundamento del “mundo” del hombre hebreo, en cuanto a las relaciones intersubjetivas se refiere. Veamos ahora cómo se enriquece y se desarrolla, universalizándose en un sentido, pero particularizándose en otro, hasta penetrar decididamente en el cosmopolitismo alejandrino para no solo no ser asimilado, sino para imponerse definitivamente en las costas de todo el Mediterráneo.

El Yo constituye una “alianza” (*brit*)¹³ con el *vosotros*, a partir de un *tú*, concreto e histórico, jefe de una familia (*mishpajáh*). Abraham tiene conciencia, autoconciencia o conciencia de sí mismo, por el re-conocimiento de su dignidad inalienable, ya que es objeto de una “alianza” con Aquel que, siendo el “absolutamente-Otro”, es, sin embargo, una subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante: Yahveh.

¹¹ La palabra fe (que refleja el sentido de la *pístis* griega) deriva de *'emuna* (verdad, fundamento, seguro), por lo que debería en verdad traducirse: inteligencia de la historia, y aun firme fidelidad en la Palabra. Fe, ni es una opinión, ni una creencia —en cuanto actitud psicológica—, sino una firme comprensión de la originalidad y verdad de la relación intersubjetiva (interpersonal) constituida por Yahveh su pueblo (*Jeremías* 31, 33, = *ham*), en cuanto futura —para Israel—.

¹² Se denomina así todo lo que acaece en los “últimos tiempos” (*éskhaton*). Para Israel la realización efectiva de la promesa se realizaría en el “Día de Yahveh” (*iom*), en los tiempos mesiánicos (tratarémos el problema rápidamente en el apartado siguiente).

¹³ Una corta bibliografía: Hamp-Schmid, “Bund”, en *Lthk*, II, 770-778; Quell-Behm, “Diathéke”, en *thWzNT*, II, 106-137. Este problema se relaciona al de la elección (eklégo). Behm dice: la Alianza es “*durchgehends die Verfügung Gottes, die machtvolle Kundgebung des souveränen Willens Gottes in der Geschichte, durch die er das Verhältnis zwischen sich und den Menschen gemäss seiner Heilsabsicht gestaltet,...*” (II, 137).

§ 2. Abraham se opone a la naturaleza, como pastor libre, permitiendo así purificar, fortalecer, profundizar la intersubjetividad constituida:

Debes saber que tus descendientes serán como extranjeros (*tedeh kî-ger*) en un país que no les pertenecerá (*Génesis* 15, 13).

Esta “extranjería” o “distanciamiento” (*Entfernung*) no es una enajenación (*Entfremdung*), sino muy por el contrario la posibilidad misma de la originalidad libre con respecto al mundo, porque (a diferencia del *Knecht* de Hegel), Abraham no trabaja la “cosidad” (*Dingheit*), sino que apacienta “sobre ella” sus rebaños. Abraham toma distancia, y lo mismo el pueblo hebreo después para no alienarse (*Entäussefrung*) en la naturaleza divinizada (como los griegos). Las cosas (vegetales, animales, planetas o estrellas, esferas o aguas superiores, etc.) no son “conciencias”; todo “dios”, para un griego, es en cierto modo una subjetividad. Solo son conciencias, solo es intersubjetivo el *Yo* trascendente y viviente, y *su pueblo*.

La ley (*toráh*) no es ya la ley (*nómos*) del mundo griego. La Ley griega es un orden (*táxis*) universal físico, que la ciudad necesita para constituirse en seguridad. La misma ley positiva tiene un carácter divino, genérico, y aun en el tiempo que la Asamblea votará las leyes, ellas serán el fruto de una cierta voluntad natural, por analogía con las leyes que rigen los astros y los movimientos de la biosfera. Muy por el contrario, para el hebreo, su ley es solamente intersubjetiva, establecida entre existencias vivientes y libres, sin ninguna intervención o analogía con el mundo creado, mero instrumento de esta “intersubjetividad” de la Alianza entre el *Yo* y el *vosotros*:

Escucha, Israel (*Shéma Isra'el*), las leyes y las costumbres que pronuncio en *vuestros* oídos. Aprendedlas y guardadlas en *vuestros* oídos, para practicarlas. Yahveh, *nuestro* Dios, ha realizado con nosotros una Alianza (*brit*) en el Horeb. No es que haya Yahveh, concluido esta Alianza con nuestros padres, sino con nosotros (*'itanu*), nosotros (*'anajnu*) los que estamos aquí (*poh*) hoy (*haïom*), vivientes (*jaïm*)... (*Génesis* 5, 1-3).

Esta Ley es absoluta y exclusivamente intersubjetiva. Se opone a la Naturaleza: “No te prosternarás ante ídolos” (*Ibid*, 9). Constituye, en cambio, todos los tipos de relaciones intersub-

jetivas (que incluyen también la “carne”) para afianzar al grupo, a la comunidad, al pueblo. Debemos, desde ya, comprender la originalidad total de esta Ley exclusivamente intersubjetiva. La cosmología mítica, aun de Aristóteles, con sus esferas movidas por principios vivientes, es radicalmente destruida:

Destruiréis sus altares, romperéis sus estelas, cortaréis sus amuletos e incendiaréis sus ídolos (*Ibid*, 7, 5).

Es, entonces, un pequeño grupo errante, nómada, pastoril o tribal, insignificante por sus instrumentos secundarios y superficiales de civilización, pero “consciente”, con *Selbstbewusstsein*, de un tipo de relación humana originaria, originante, original.

Veamos ahora la tensión entre la maduración de la función del individuo en la historia, y, al mismo tiempo, la evolución de la comunidad, la que atravesando tres períodos típicos alcanza igualmente su pleno acabamiento.

§ 3. *Primacía del grupo étnico sobre el individuo* (*El antiguo Israel*)

La solidaridad de la agrupación nómada se perpetúa largamente, entre las tribus hebreas que invaden la tierra de Canaán. Los *Bene Isra'el* se enfrentan con un pueblo sedentario, urbano; los semitas asimilados: canaaneos. El régimen patriarcal se organiza rápidamente: el jefe es el padre, *ba'al* (dueño) de la mujer, hijos, siervos y animales. Después de la *baît* (casa o pequeña agrupación) existe la *mishpajáh* (familia o clan), para unificarse, por último, en la *shébet* (tribu), que posee comunidad de sangre, y es “la descendencia de un mismo antepasado mítico”¹⁴. “No existe el hombre solitario, y nadie vive por sí mismo o para sí mismo. Las manifestaciones de la vida y del pensamiento individual están minuciosamente reglamentadas... Nadie, bajo pena de exclusión o supresión, se permitiría diferenciarse del tipo colectivo.”¹⁵ Nos referimos a la época comprendida entre el siglo XIII y el X a. C.

¹⁴ A. Causse, *op. cit.*, p. 18. Todos estos hechos se relatan desde el *Éxodo* hasta el libro de los *Jueces*. Los ancianos (*zequenîm*) gobiernan el grupo (*Éxodo* 3, 16; 4, 29; 24, 14; *Números* 9, 16, etc.).

¹⁵ *Ibid*, pp. 20-21.

La organización de la monarquía produce una verdadera revolución social¹⁶. Primero Saúl, pero sobre todo David y Salomón, deben oponer un nuevo tipo de vida urbana y centralizada, de gran influencia canaanea, contra las tradiciones separatistas, seminómades y patriarco-tribales del Israel rural. Sin embargo, a Israel, en su genio propio, le repugna el modo canaaneo de vida urbana. Ellos desdeñan el lujo, la industria, el comercio, las piedras talladas, los palacios y los templos¹⁷. ¡Sin embargo, con el tiempo “Israel se canaanizó”!¹⁸ La *baît* patriarcal se desintegra lentamente. Aparecen los ejércitos nacionales, el tráfico, el culto en el Templo de Jerusalén.

Los profetas se levantan para defender las prácticas de los clanes, de las tribus nómades y rurales, contra la corrupción y el sincretismo de las ciudades¹⁹. Es en esta época cuando comienzan a recopilarse las leyes de las tribus, bajo la figura central, nómade y pastoril, de Moisés²⁰, como oposición a la monarquía, reciente, extranjera y monopolista.

Sin embargo, la restauración de un pasado idílico es imposible. A partir del siglo VIII la desintegración tribal permite el renacimiento del culto a los *elohim*, dioses lugareños adorados en las cimas de las montañas. El profetismo comprende la importancia de la centralización para la eliminación de los cultos paganos de los mil rincones de Palestina. Bajo el *Yo*, único y absoluto de *Yahveh*, por una revalorización del concepto de la Alianza, nace el profetismo jerusalimitano, especialmente la escuela isaíaca. Al mismo tiempo se pide una interiorización de la relación con *Yahveh*:

¡Qué importa el número de vuestros sacrificios!
Siento repugnancia al holocausto de animales
y de la grasa de toros... (*Isaías* 1, 11-12).

¹⁶ Véase la indecisión en los textos siguientes: *I Samuel* 8; 10, 17-26; 11, 12-15. Estamos en los siglos X al IX a. C.

¹⁷ El mismo templo no será nunca deseado por el primitivo profetismo (que expresa el alma misma del pueblo): Natán dijo a David, en nombre de *Yahveh*: “¿Eres tú el que me construirá una casa para que resida? Yo no he habitado jamás desde el día en que hice subir desde Egipto a los israelitas hasta hoy. Yo estaba en el campo abierto bajo una carpa y un abrigo... ¿Para qué me construiréis una casa de cedro?” (*II Samuel* 7,5-7).

¹⁸ A. Causse, *op cit.*, p. 40.

¹⁹ La crisis entre el profetismo y la monarquía comienza ya en *I Samuel* 15, 7-23, donde Samuel condena la actitud de Saúl por no haber respetado la ley del *khérem*.

²⁰ A. Causse, pp. 77-79.

El individuo comienza a tomar conciencia de su consistencia en la comunidad en crisis²¹. Los profetas del siglo VIII al VII “cumplen el pasaje de un colectivismo primitivo a la individualización moral”²².

Todo esto cristaliza en la reforma “deuteronomica”, bajo Josías, donde Israel se estructura ante los *go'im* (una especie de Trento israelita, si se nos permite la comparación), ante las naciones. Aquí tiene sentido propio la reflexión sobre la intersubjetividad que hemos esbozado arriba, por cuanto todos esos textos citados se fijan definitivamente en esta época. La monarquía es interiorizada, el rey es el *Meshiaj* (ungido), y la Ley estipula orgánicamente las relaciones intersubjetivas.

§ 4. *La experiencia del Exilio (586-538)*

En aquellos años dramáticos, después de la desaparición de: Reino del Norte, la misma Judá desaparece como organización política. Nos enfrentamos, por una parte, con la diáspora, y por otra, con la evolución o transformación de un *grupo étnico* en una *comunidad religiosa*. El núcleo vital del pueblo, la *élite* consciente de Judá, no volverá ya a la “tierra” sino muy parcialmente. Desde ese entonces el pueblo judío entra en el estatuto definitivo de *diáspora*. La vuelta a Jerusalén de diversos grupos debe ser considerada como una de las partes de una comunidad religiosa que se extiende paulatinamente por las costas del Mediterráneo, en el Alto y el Bajo Egipto, en la Mesopotamia²³.

²¹ “El *voluntarismo* de los profetas ante exílicos da a su predicación un carácter individualista, más de lo que pareciera a primera vista. Siendo enviados por el Dios de la Alianza a la nación entera, sus llamados, sus amenazas, sus promesas, sus bendiciones y maldiciones, se dirigen, sin embargo, al *núcleo ético-religioso* de la nación, es decir, al individuo” (J. de Fraine, art. cit., p. 332). Nacen así la imputabilidad individual, la retribución y la culpabilidad personal, las oraciones singulares y no ya en grupo. “El individuo israelita no es de ningún modo un anónimo perdido completamente en la masa” (*Ibid*, p. 355). (Cf. Gunkel, art. “Individualismus und Sozialismus”, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2^a ed.), III, 135.

²² A. Causse, *op. cit.*, p. 112.

²³ Max Weber en sus trabajos sobre “Das antike Judentum” “Die Pahrissäer”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. III estudia nuestro problema desde el ángulo de *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. “Denn wer waren, soziologisch angesehen, die Juden? Ein Pariavolk?” (*Ibid*, p. 2)”, “Das heisst, wie wir aus Indien wissen:

El frágil compromiso entre el profetismo y la monarquía se desliga, y los profetas recobran su libertad y audacia propias. De esta crisis, y por una evolución purificante, llegaremos en la época del Imperio Romano a la comunidad exclusivamente religiosa de la sinagoga. Veamos rápidamente los distintos pasos de esta transformación enriquecedora.

En torno a los discípulos de Jeremías, del Deutero-Isaías y Ezequiel, se constituyen, un poco en todas partes pero especialmente en la comunidad babilónica con un buen equipo de escribas, grupos reformistas que rompen con el pasado y que renuevan su núcleo ético-cultural mismo. Jeremías había dicho a Israel:

Sí. Desde hace mucho tiempo has destruido tu ministerio,
has roto las ligaduras. Tú te dijiste a ti misma: No serviré.
Sin embargo, sobre toda colina elevada, sobre todo árbol verde,
tú te acostaste como una prostituta (*Jeremías 2,20*).

Con estas palabras el profeta reprueba la paganización, y anuncia y justifica la deportación:

Los intérpretes de la Ley no me han conocido,
los pastores se han revolucionado contra mí,
los profetas han profetizado en nombre de *Ba'al*' (*Jeremías, 2,8*).²⁴

Jerusalén es destruida, la “gloria de Yahveh” (*cvod*) deja el

ein rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk” (Ibid, p. 3). “Das Judentum war ein Pariavolk in einer kastenlosen Umwelt. Die Heilsverheissungen, an welchen die rituelle Besonderung des Judentums verankert war, waren durchaus anders als diejenigen der indischen Kasten” (Ibid, p. 5). Weber concuerda con todos los críticos cuando dice: “Der Juden, und der Reaktion ihres Gottes darauf: ein geschichtliches Erzeugnis also, bestimmt, dem eigentlich gottgewollten Zustand wieder Platz zu machen. Das ganze Verhalten der antiken Juden zum Leben wurde durch diese Vortstellung einer künftigen gottgeleiteten politischen und Sozialtevolution bestimmt. Daneben stand eine in hohem Grade rationale, das heisst von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns... Diese Ethik liegt in weitgehendem Masse noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen religiösen Ethik zugrunde. Und darauf beruht das Interesse der Weltgeschichte am Judentum” (Ibid, p. 6).

²⁴ Véase, por ejemplo, la descripción de Ezequiel de las faltas de Israel (*Ezequiel 4, 1-11,24*).

templo y Jerusalén (*Ezequiel* 10,18 y 11,23). Todos los crímenes e impiedades han culminado en una merecida catástrofe, argumentan los profetas: la sanción debe ser colectiva. Sin embargo, Ezequiel muestra ya una nueva fase en el proceso:

¿Por qué habréis de repetir este proverbio en país de Israel: “Los padres comieron raíces verdes, los dientes de los hijos serán defectuosos”?

Por mi vida, oráculo de Yahveh, no repetiréis más ese proverbio en Israel... Aquel que ha pecado, solo él morirá... Liberaos de todas las faltas cometidas contra mí y hacéos un corazón nuevo (*léb jadásh*) y un espíritu nuevo (*ruáj jadasháh*) (*Ezequiel* 18,1-31).

Es un individualismo adulto dentro de una visión comunitaria, porque el mismo profeta que busca “voluntarios” (*nedabím*); es decir, una elección individual ante la Historia; descubre así la doctrina del “resto”²⁵. Dicho “resto” se identifica con el “Nuevo Israel” que se proyecta en un futuro, fruto de una “Nueva Alianza” (aspecto social del individualismo del judaísmo naciente):

Esta Alianza, mi Alianza, ellos la han destruido. Entonces, Yo les haré sentir mi dominio, oráculo de Yahveh... (*Jeremías* 31,32).

Una nueva Alianza (*brit jadasháh*) (*Ibid*, 31).
Yo realizaré con vosotros una Alianza eterna (*brit hólam*)
Isaías 55,3).

§ 5. *Primacía de la comunidad religiosa en un individualismo adulto (El judaísmo)*

“Yahveh resucitará los huesos secos de su pueblo y les insuflará la vida (*Ezequiel* 37,1-14). Reunirá a los exiliados perdidos entre las naciones y los hará volver a su tierra. Los purificará de sus faltas, les dará un espíritu nuevo; ellos serán su pueblo y Él será su Dios”.²⁶ He aquí la esperanza escatológica del Israel disperso, del judaísmo.

²⁵ Véase esto en nuestro apéndice sobre el *Universalismo y misión*. (Cf., R. de Vaux, *Le reste d'Israel d'après les prophètes*, en *RB*, París (1933), 526-ss.

²⁶ A. Causse, *op. cit.*, p. 202.

Israel se desprende del instrumental político, comercial y rural, para constituirse *como comunidad* en un plano distinto del anterior. En torno a la *presencia de Yahveh* (*îehvâh shamâh*; *Ezequiel* 48,35), que es universal, ya la Ley (*torâh*), que puede ser venerada y cumplida por doquier, se organiza lentamente una *qa'al* (comunidad, Iglesia), sin agrupación política o cultural, propia de base. Este tipo de intersubjetividad es análogo al de los conventículos religiosos de las sectas o a las agrupaciones místicas del Imperio alejandrino, pero, sin embargo, se diferencia en muchos puntos. Los dos aspectos esenciales los trataremos en los apartados siguientes: *la solidaridad "histórica"* con Abraham, que permite al *cól îsra'el* (a la totalidad de Israel) tener una continuidad individualizada como pueblo (mientras que las sectas se fundan en mitos primordiales de tipo antihistórico, de estructura necesitante); la segunda distinción estriba en que Yahveh, a diferencia de los dioses más universales (tales como Mitra o Isis), no solo es absolutamente trascendente a toda cosa (creada), sino que es el *único*, excluyendo por principio todo otro, y *viviente* Señor de la historia, lo que permite a la comunidad religiosa de Israel crear, poco a poco, la posibilidad, y después la conciencia, de un *universalismo* único en su género y sin fronteras posibles.

Con respecto al Imperio tanto griego como romano, nacido de la noción monítica e indivisible de la *pólis*, la novedad de esta comunidad religiosa se nos muestra aún más claramente. Habiendo debido distinguir entre lo político-cultural y la intersubjetividad de la Alianza, el pueblo de Israel comienza una nueva y original historia (aún mayor, quizá, que la ya originalísima de Abraham).

Por la esperanza de una restauración escatológica, transhistórica, del reino de Yahveh, los "pobres" (*'anavîm*) pueden liberarse de la "necesidad" de las estructuras político-culturales de las comunidades donde habitan como diáspora²⁷. Libres ante la comunidad política, pertenecen ahora *voluntariamente* a la comunidad de la Nueva Alianza, abierta también a los *goîm* (paganos) por el movimiento de los prosélitos o "los que temen a Yahveh" (p.e. en *Acta* 16,14). Esta línea será plenamente desarrollada por el humanismo cristiano. La historia nos muestra que Israel tomó otro sendero.

²⁷ Cf., *Ibid.*, pp. 211-276.

El enriquecimiento de la religión individual, al que el legalismo judío desembocó positivamente de hecho, se realiza sin embargo en el cuadro tradicional de secta, con las pasiones y aspiraciones características de la secta. El adorador se sentía rodeado de adversarios²⁸.

El universalismo, posición teórica, es lo mejor del humanismo judío en las proximidades de la era cristiana. Sin embargo, jamás dejará, al mismo tiempo y de hecho, de cerrarse sobre sí mismo, por un movimiento centrífugo, en un nacionalismo, particularismo, mesianismo temporal²⁹.

§ 6. El epicúreo o estoico, el neoplatónico del Imperio, en fin, el sabio según la concepción helénica, se sentía libre ante su *pólis*, su pueblo, su raza. Pertenecía a la *oikouménê*, como un ciudadano del mundo (*kosmopolítês*)³⁰. Esa libertad era la condición misma de la perfección que se obtenía en la contemplación, fuera de la ciudad, en la *solitaria bonitas*. Al fin, el sabio queda reducido a una soledad absoluta. No había mediaciones entre la vida genérica, común y universal, y la vida individual perfecta e histórica.

Muy por el contrario, el judío miembro del judaísmo fundaba su universalismo, no en la Naturaleza, o en la ley común natural, en el orden físico, en el cosmos, sino en la Conciencia viviente y trascendente de un *Yo* originario, en tanto que causa creadora de todo y Señor de la historia. Pero además, el judío que, tendía a la perfección (*'asidîm*), no tenía que retirarse de la *pólis*, del mundo de los *goîm* (paganos), por cuanto debía aprender a ser “extranjero” conviviendo, protegiéndose, por las normas de la Ley, de toda contaminación con ese mundo. Por último, el judío o el prosélito era *miembro* efectivo de una comunidad, que pretendía (aunque el judaísmo no podía descubrir los medios) llegar un día a la universalidad efectiva. Es decir, al contrario del sabio helénico, el judío posee una comunidad intersubjetiva gradual: la familia, la sinagoga local, la *cól îsra'el* en

²⁸ *Ibid.*, p. 276.

²⁹ Se denomina así la tendencia que pretende restaurar la antigua monarquía, y espera, por medio de ella, realizar los proyectos escatológicos transhistóricos en la historia empírica.

³⁰ Zenón decía que “debemos considerarnos todos los hombres como ciudadanos y miembros de un mismo *démos*, porque poseemos todos una misma vida y un mismo cosmos, como si fuéramos una misma agrupación unida por una ley común” (Plutarco, *De fort, Alex.*, I, 6)

torno a Jerusalén. *Yahveh* es el bien común, absolutamente “bien” y universalmente “común”, tanto por ser creador, como por su presencia (*shamáh*) en su pueblo en el presente, como por la promesa futura de su bendición eterna.

El *monismo antropológico* de carne-espiritual y la noción de intersubjetividad en torno a la Alianza³¹, exige al pueblo hebreo buscar una solución en la *bipolaridad social*: existen sociedades de *goím* con las que el judío convive y aun participa en su organización, actividades y promociones; existe la comunidad de la Nueva Alianza, en la que el judío adquiere toda su conciencia ante la Naturaleza y la Historia.

§ 7. *Universalismo y trascendencia de la comunidad cristiana primitiva*

Sería ingenuo pretender analizar filosóficamente, en estas cortas páginas, la eclosión que el cristianismo produjo en el judaísmo.

Solo indicaremos tres líneas fundamentales³²: El humanismo cristiano naciente contiene ya, en la predicación y la dirección centrípeta de *la acción de su fundador*, los elementos esenciales de su universalismo. En segundo lugar, es la comunidad por él fundada la que toma conciencia progresiva y descubre los medios ya implícitamente estructurados para ejercer efectivamente el *universalismo* por la misión. En tercer lugar, su fun-

³¹ El griego, por el contrario, gracias a su dualismo cuerpo-alma y su noción de eternidad genérica y aniquilación individual, quedará irreductiblemente estancado en un callejón sin salida. El árabe, como lo veremos, por su monismo teocrático evitará la tensión de este dualismo, pero, al mismo tiempo, no podrá recoger los abundantes frutos que germinalmente contiene.

³² No aceptamos la posición de Adolf von Harnack, en su libro: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, Hinrich, 1915, I, p. 25, cuando dice que el cristianismo es un sincretismo surgido en el Imperio (*Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion [der religiöse Synkretismus]*). Harnack argumenta que el judaísmo fue *monoteísta* por cuanto era una religión nacional, y que se opuso al *politeísmo* del Imperio (pp. 26-27). Mientras que el cristianismo es un “sincretismo o helenismo de última mano” (p. 33), un *solaren Henotheismus entwickelte* (*ibid*). Para él Jesús nada tiene que ver con la Misión universal del cristianismo: “*Es ist unmöglich, die Frage; Jesus und die Weltmission...*” (pp. 35 ss.).

dador y la comunidad tienen clara conciencia, y una actitud existencial segura, de la autonomía de dicha comunidad (*koinonía*) ante el Imperio (*bipolaridad* social). En todo esto, el cristianismo continúa sin interrupción la tradición semito-judía, produciendo, sin embargo, como un “salto cualitativo”, una revolución de estructuras, que no hace pensar: ni en una síntesis, ni en un sincretismo, sino en una evolución homogénea.

§ 8. Jesús de Nazaret adoptó varias veces una actitud que pareciera ser negativa con respecto a aquellos que no eran judíos. Una vez habla despectivamente de los prosélitos (*Mateo* 23,15); otra, prohíbe a sus discípulos predicar a los paganos (*Mateo* 10,5-6); por último, explica que su misión personal y concreta se dirige solo a Israel (*Mateo* 15,24). Como bien lo ha mostrado Joachim Jeremias³³, es al nivel de la totalidad de la predicación de Jesús donde debe buscarse el lugar que las naciones paganas ocupan en la visión de la historia universal como drama de Salvación. Combate todo odio en la espera mesiánica³⁴ y todo mesianismo temporal³⁵. En segundo lugar, los paganos participarán en la Salvación³⁶, aspecto profundamente positivo. En tercer lugar, Jesús muestra tener conciencia de ejercer su soberanía sobre todos los paganos³⁷, es decir, los considera como formando parte de su Reino. Según los documentos que poseemos, y en tanto filósofo que analiza las *Weltanschauungen* que se han dado *de hecho* en la historia, no podemos negar que la conciencia concreta del fundador del cristianismo comprendía la inclusión de las naciones (*éthné*), de los paganos (*goîm* en hebreo), en “la comunidad de los últimos tiempos” que fundaba.

§9. La comunidad primitiva tomará paulatinamente conciencia del *universalismo* contenido en la predicación profética del Maestro. Lucas muestra claramente esta evolución homogénea: desde Galilea a Jerusalén (Evangelio), desde Jerusalén a Samaría (*Acta* 1-8), Antioquía (9-12), hasta Europa y Roma (13-

³³ En su pequeña y muy interesante obra: *Jésus et les païens* Neuchâtel, Delachaux, 1956, (trad. del alemán, Stuttgart, 1956).

³⁴ *Marcos* 12, 15-17; *Lucas* 19, 9; 17, 18; *Juan* 8, 48, etc.

³⁵ *Juan* 6, 15; *Marcos* 1, 34. Ir contra el mesianismo temporal judío es oponerse al particularismo que un tal mesianismo exige.

³⁶ Resucitando (*Mateo* 12, 41 ss.; 25, 31 ss.). Cfr. *Juan* 8, 31-59; *Lucas* 4, 25-27; *Mateo* 8, 11-13, etc.

³⁷ Cf. *Jeremías*, *op. cit.*, pp. 45 ss.

28). Pedro expresa, primeramente, el universalismo del cristianismo, que supera el antiguo particularismo tradicional (*Acta* 10,11-11,18). Debe calmar personalmente el escrúpulo nacionalista del judeo-cristianismo jerusalimitano (*ibid.*, 11,1-4). Pero es la comunidad de Antioquía, y no Jerusalén, la que experimentará por primera vez el hecho de una comunidad efectivamente constituida por judíos y antiguos paganos (*Acta* 11,19-13,3). No es asombroso que allí fueran denominados por primera vez “cristianos” (*ibid.*, 26), como un grupo autónomo y separado del judaísmo. No es, entonces, que Pablo haya sido el primer misionero, como lo pretenden algunos autores, sino más bien, es el miembro más preclaro de la comunidad antioqueña (*Acta* 13,1-2), iniciado en las tareas misioneras por Bernabé (*Acta* 11,25)³⁹.

Lo que estaba contenido fundamentalmente en la predicación del fundador, lo que la comunidad progresivamente iba tomando conciencia, fue explícitamente expresado en uno de los actos más importantes de la historia universal, en cuanto a la intersubjetividad se refiere: en el sínodo de Jerusalén (*Acta* 15,1-35), alrededor del año 50, la posición antioqueña es aceptada unánimemente por el judeocristianismo. El universalismo teórico y estructural de los profetas (*Amós* 9,11-12, texto citado por Santiago: *Acta* 15,16) pasa por primera vez a la existencia.

La comunidad abre sus puertas a todo hombre, y comienza el diálogo con todas las culturas; *elige* y acepta lo que no contradice su estructura metafísica, y *rechaza* todo aquello que se opone a la existencia cristiana (*Acta* 15,19-20). La comunidad corintia será, por su parte, la primera “asamblea” (*ekklesia*) fundada con miembros propiamente gentiles⁴⁰.

§ 10. La primera comunidad cristiana, siguiendo al fundador, refuerza la *bipolaridad* social del judaísmo. Bien que la

³⁸ Harnack, *op. cit.*: *Die erste Missionsgeschichte*, pp. 73-ss. Es necesario considerar que las primeras experiencias se realizaron antes que Pablo comenzara su acción (*Acta* 11, 19-24).

³⁹ Véase la obra de Cerfaux, *La communauté apostolique*, París, Cerf, 1956.

⁴⁰ Del mismo autor: *L'Église des corinthiens*, París, Cerf, 1946. En Corinto, desde la Acrocorintos, contemplando en 1961 las ruinas de la ciudad y leyendo los textos, descubrimos íntimamente la importancia de esas primeras comunidades cristianas en tierras paganas. Dice el autor citado: “La experiencia crucial del cristianismo se hizo en Corinto” (p. 109).

“comprensión de sí misma” (*Selbstverständnis*)⁴¹ de la comunidad sea progresiva, y veinte siglos no han agotado en ninguna manera su progresión, siempre se ha mantenido la diferencia entre la *Ekklesia* y la ciudad temporal. Esta simple distinción se mostrará muy fecunda, aun para la civilización; ya que es imposible la secularización, es decir, la autonomía adulta de la sociedad natural, si la intersubjetividad religiosa no toma conciencia, antes, de su libertad. La Iglesia con conciencia universal y autónoma ha antecedido en veinte siglos, y ha causado, a la sociedad meramente *natural*, profana o política universal. En esto la estructura concencial del cristianismo es radicalmente diversa de la islámica.

La *Haggadá* de la pascua judía decía en un momento recitación:

Poderoso en el Reino,
elegido según la *halaká*,
sus tropas le cantan: a Ti, y a Ti...
A Ti, Dios, es el Reino.⁴²

En el judaísmo, Dios tiene absoluto señorío, dominio (*Herrschaft*), sobre su pueblo, la humanidad y la creación. En el lenguaje figurado hebreo esta estructura se expresó por analogía con la organización política: Dios es Señor, es Rey. La *Mishná*, en la fiesta del año nuevo, llama al menos diez veces a Dios, Rey (*malkhijjóth*). En la dialéctica de carne-espíritu se constituyen dos reinos: uno, el de las naciones paganas (carne), otro el de Dios, el de los cielos (*espíritu*)⁴³.

⁴¹ La bibliografía sobre estos temas es ilimitada. Solo anotamos: R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, Herder, *Die Kirche im Neuen Testament, Ibid*, 1963.

⁴² Cf. André Neher, *L'existence juive*, París, Seuil, 1962, pp. 87-88.

⁴³ En la comunidad de *Qumrâm* se habla de la lucha entre los hijos de la Luz y las Tinieblas, entre los hijos de la *Nueva Alianza* y los “otros” (cf. A. Jaubert, *op. cit.*, pp. 128 ss.). Este término “Nueva Alianza” (= Nuevo Testamento) será utilizado varias veces en los escritos cristianos: *II Corintos* 3,6; *Galatas* 4, 24; (*II Corintos* 6, 14-17); *Hebreos* 8, 7-14; *Lucas* 22, 20 (*I Corintos* 11, 25); *Marcos* 14, 24; (*Matteo* 26, 28). Aquí se ve claramente cómo la comunidad cristiana primitiva continúa homogéneamente el desarrollo de la metafísica e intersubjetividad de la Alianza, en la línea de los profetas y el judaísmo. Sin embargo, abrirá dicha Alianza a “muchos” (*rabbim-polloi*): a todos los hombres (superando así el particularismo de las sectas, o de la nación, o de la raza). Se funda en la Alianza de Abraham (el Padre del pueblo), en David (el Rey), en Aarón (el sacerdocio), pero es una

§ 11. Cuando el filósofo de la religión se pregunta: ¿Cómo ha sido posible la universalización de las estructuras judías en la comunidad cristiana, que será seguida de una efectiva difusión de la nueva “doctrina” (*didakhé*)? En primer lugar, en la vida misma del fundador, éste tuvo extremo cuidado en mostrar que su Reino no era de este mundo; era el Reino de los Cielos (*malkót shamaîm*). Con ello se oponía no solo a un racismo cerrado, a un nacionalismo palestiniense, o a un orgullo jerusalimitano (en torno al Templo), sino también a las prácticas meramente “carneles” del judaísmo (su comunidad, en la primera generación, comprenderá el sentido de una circuncisión “espiritual”)⁴⁴. Pero aún más, la conciencia que la comunidad primitiva tiene⁴⁵ de la existencia actual de su fundador resucitado (*Acta* 1,1-2,36; 3,26; 4,10; 9,5; etc.), le permite liberarse de todo *punto de apoyo empírico*, tales como el Templo o Jerusalén. Este *Reino* autónomo, en principio, de toda organización política, sociedad natural o civilización concreta, se constituye en torno a una Persona:

El Señor obraba por ellos y confirmaba la Palabra... (*Marcos* 16,20).

Yo, Yo estoy con vosotros siempre, hasta la consumación de esta época (*Mateo* 28,20).⁴⁶

Dispersaos por todo el mundo (*tón kósmon ápanta*), proclamad (*kerýxate*) la Buena Nueva (*evaggélion*) a toda la creación (*Marcos* 16,15).⁴⁷

Alianza del Espíritu (cf. A. Jaubert, *op. cit.*, conclusión: *Alliance juive et alliance chrétienne*, pp. 443-469.)

⁴⁴ Léase, en el primer libro citado de Schnackenburg, el capítulo: “Die Koenigsherrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu”, pp. 49-179.

⁴⁵ Es tarea del teólogo mostrar o articular, dentro del mundo de la fe el contenido de dicha afirmación; en tanto filósofo, solo consideramos : “el hecho” que un documento nos muestra acerca de una comunidad dada. Analizamos en tanto historiador un “testimonio” sin juzgar su veracidad (obra del teólogo, como hemos dicho).

⁴⁶ “Época” (*áion*) significa un período de tiempo. La comunidad primitiva tenía conciencia de que esta “época” era la última, y su fundador les prometía su “presencia” (como Yahveh=*shamáh*) en estos “últimos tiempos” (escatológicos).

⁴⁷ En el trabajo que efectuaremos sobre el humanismo cristiano expondremos más extensamente este corto apartado —conclusión del judaísmo, pero fundamento del cristianismo—. Nada hemos tratado acerca de la doctrina paulina, pero lo dejamos para el futuro. Cf., L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant St. Paul*, París, Cerf, 1941; P. Benoît, *Corps, Tête et Plérôme...*, en *RB* 1, 1956, 5-44,

El Reino de Dios es autónomo del Imperio Romano, ante cual, por un diálogo centenario, alcanzará su incorporación —es la temática inicial del *Apocalipsis* de Juan—. La *bipolaridad* es consciente, pero bipolaridad social: dos *Reinos*.

SECCIÓN II. *INTERSUBJETIVIDAD EN EL ISLAM*

El *islâm* (sumisión perfecta) o *tavakkul* (abandono) es confianza absoluta en los decretos eternos del único *Allah* (Dios), de los que habitan en la *dâr al-Islâm* (Mansión del Isla o pueblos y territorios donde el Islam reina). La *dar al-Islâm* tiene un límite histórico y empírico concreto, pero su vocación es universal, ella debería ser toda la Tierra, mas, es ya de hecho la Tierra, aunque todavía no hayan todos los hombres descubierto conscientemente el hecho de que forman parte de dicha comunidad creyente⁴⁸.

En el *Corán* (7,172) se cuenta que cuando el Señor haga comparecer a los descendientes de Adán para juzgarlos, les preguntará: “¿No soy acaso vuestro Señor?”, a lo que todos responderán “¡Ciertamente, lo testimoniamos!”. Es el hecho misterioso del *mîthâq*; (Alianza, *convenant* en inglés) que habría sido realizada, según una tradición aceptada en el Islam, en la eviternidad (*azâl*) antes de la creación. Es decir, la religión de Mahomet propone, no una Alianza *histórica* entre Dios y los hombres (como en el caso de Abraham), sino *natural* y, por ello mismo, absolutamente inherente a todos los hombres: universal. El hombre debe solo cumplir con una condición (*shart*): proclamar pública y conscientemente (*shahâda*) la absoluta unicidad y trascendencia de *Allah*. Desde ese momento es un miembro de la *umma* (la Nación de *Muhammad* —Mahomet—). He aquí los

⁴⁸ Cf. Gibb-Kramers..., *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-don, 1960; J. D. Pearson, *Index Islamimus*, Cambridge, Heffer, 1958; A. Harnack, “Der Islam”, en su *Dogmengeschichte*, II, pp. 529-539; Abdel Khalek Ezzat, *Dictionnaire française-arabe*; Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l’Islam*, París, 1949; Gardet, “Raison et foi en Islâm”, en *RT*, 1937-38; Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulman*, París, Geuthner, 1922; E. Lévi-Provençal ha escrito sobre los árabes en España: *Histoire de l’Espagne musulmane*, París, Maisonneuve.

fundamentos de esta religión natural (*fitra*), de una gran coherencia y tentadora simplicidad⁴⁹.

§ 1. *Etapas de la evolución*

El *Corán* dice claramente: “Los creyentes son hermanos” (49,10). Sin embargo, dicha fraternidad es una obra de tiempo, y además posee una cierta jerarquización.

Las comunidades pre-islámicas⁵⁰ se organizaban en *tribus*; tipo de intersubjetividad que permanecerá enraizada en la conciencia musulmana.

El profeta realiza un acto revolucionario cuando establece el pacto supratribal de la conocida *Sahîfa*, se unieron, no ya por sus vínculos de sangre, sino por la “sumisión (*islâm*) a Allah”, las tribus *al-Aus* y *al-Khazrâg* (eliminando a la población hebrea). Este pacto es el fundamento de la *teocracia laica* de Medina, organización radicalmente renovadora, y que será, por analogía, aplicada al Imperio Califal. Así se supera el período “de la ignorancia” (*al-dpâhiliyya*), cuando las tribus enemistadas unas contra otras adoraban los ídolos y confiaban en la magia y los sortilegios.

A la muerte del profeta, luego de una división pasajera, gracias a la presencia de *Abû-Bakr*, la comunidad de la Meca toma nuevamente la dirección del Islam gracias a la unidad de las jornadas de la *Saquîfa*; punto de partida de la expansión de la *umma*. Éste es el primer “sucesor” (*Khalîfa*) del profeta, y

⁴⁹ Es evidentemente esta “simplicidad” la que permitirá influir sobre las escuelas de Artes liberales de la Edad Media, y por medio de los juristas se transformará (bajo la inspiración de M. de Padua y Ockam) en el fundamento mismo de las teorías regalistas. No sería difícil encontrar relaciones también entre esta simplificación y la escuela nominalista, luterana y calvinista. Sin embargo, no hay que exagerar esta influencia, porque las mismas concepciones romanas (bizantinas) se encuentran en la base del humanismo islámico, así como las romanas (latinas) fundan, aunque indirectamente, la concepción renacentista.

⁵⁰ Véase Th. Nöldeke, art. “Arabs (Ancient)”, en *Encycl. of Rel. and Eth.*, Nueva York, Hastings, 1959, col. 659-673; G. L. Della Vida, “Arabi”, en *Enclicl. Ital., Treccani*, Roma, III, 1949, 820-838; H. Lammens, “Le culte des Bêtyles et les processions... chez los Arabes preislamiques”, en *Bull. de l’Inst. Franç. d’ Archeol. Orient.*, El Cairo, XVIII, 1920, 38-101. J. D. Pearson, *Index Islamicus*, Cambridge, Heffer, 1958, Gibb-Kramers, etc., *The Encyclopedia of Islam*, Londres, Brill-Luzac, 1960; etc.

juntamente con los otros tres Califas serán denominados los rectos (*râshîdun*) (632-661). La familia de *Quraish* (de la Meca) dirige la expansión de algunos miles de beduinos que constituyen en menos de diez años un auténtico Imperio. Todo ello, sin embargo, se basa en una estructura intersubjetiva que permite una tal expansión. La batalla *al-Yamâmah* unifica los pueblos árabes peninsulares en el 633, y la derrota progresiva del Imperio Bizantino y Persa son el efecto del poder que la *mîthâq* (Alianza) primordial, prehistórica y universal, confiere al pueblo árabe, puesto que ha sabido *renovar en la historia* (la *shart*) dicho pacto, dando así unidad a las tribus, a la expansión religiosa, a la expansión militar ya la predicación de una doctrina de igualdad.

Existe en ese Imperio un “espíritu de cuerpo” (*asabiyya*), aunque organizado por una red compleja de relaciones interpersonales más o menos reguladas por el Corán, la costumbre, las influencias extranjeras y el capricho, a veces, de los gobernantes.

§ 2. La dinastía de los *Omayadi* (661-750) se caracteriza por un equilibrio inestable. Al *dâr al-Islâm* se opone el *dâr al-harb* (Mansión de guerra), es decir, todos los países infieles (sin fe), y además el *dâr al-sulh* (Mansión de reconciliación) o países tributarios. Dentro del mismo Imperio (*dâr al-Islâm*) existía el *harâm* (territorio prohibido), y el estatuto especial de judíos y cristianos (*dhimmi* = protegidos) Vemos cómo se ha pasado, casi inmediatamente, de una organización tribal a otra imperial, donde se ha guardado la unidad, la identidad del sistema patriarcal, y donde el poder político es ejercido por el encargado de la función religiosa. La identidad de lo temporal y espiritual, de lo natural y religioso, es absoluta, sin posibilidad futura, al menos inspirada en la tradición coránica, de un discernimiento en este sentido.

La dinastía *Abbâsidi* (750-1258) significó un nuevo paso hacia la igualdad real de todos los creyentes. Descendientes de *al-Abbâs* (tío paterno de Mahomet), comienzan la rebelión en el año 747, apoyados por los persas islámicos, pero no de raza árabe. Los *mavâlî* (creyentes de origen no-árabe) luchan por alcanzar la igualdad con los creyentes árabes (esto se logra, de algún modo, con los *Abbâsidi*); mientras que los *shu'ûbiyya* (pueblos) luchan contra los *Abbâsidi* para obtener la igualdad de derechos políticos; hasta constituirse movimientos cismáticos, tales como los *kharijitas* (berberes) o los *shihitas* (iránicos),

que luchan contra los sunnitas (tradicionalistas). Es decir, la igualdad intersubjetiva debe matizarse, ya que la complejidad de los pueblos “de base” impedía alcanzar rápidamente la unidad deseada.

La sociedad islámica se organiza, entonces, del siguiente modo: en primer lugar, la familia del Profeta y la tribu dominante de la antigua Meca (los *Quraish*). En segundo lugar, todo el pueblo árabe propiamente dicho (en el presente no son más de quince millones los árabes puros), y los arabizados o arabo-fonos (que hoy no pasan de los sesenta millones). En tercer lugar, los creyentes. En el interior de la *umma* (pueblo de creyentes) se constituyen paulatinamente diversas “comunidades” con idiosincrasia propia: desde Andalucía, o los berberes, hasta Turquía, Irán, Afganistán, India, Pakistán, Malasia, etc. (no nos referimos a las naciones modernas, sino a las auténticas comunidades de cultura islámica con características perfectamente discernibles).

Antropológicamente el creyente islámico posee, entonces, un *nosotros* natural y de “institución divina” (la *mīthâq*): la *umma*. Un *nosotros* constituido directamente por *Allah*, pero no como estructura dialogante, sino monologante: *Allah* es absolutamente todo. *Allah* no es un *tú*, o un *yo*, sino más bien un *Él*. *Él nos habló a nosotros* por medio de los profetas, especialmente por el último y el más grande: Mahomet.

§ 3. Estructura de la intersubjetividad

Los creyentes (*mu’minûn*), apoyados en el Corán y la *Sunna* (tradicción del Profeta), poseen una estructura concencial universalista fundada en la relación directa con *Allah*:

El magisterio legislativo (*amr*) pertenece solo al *Qor’ân* (Corán): el magisterio judicial (*fiqh*) pertenece a todo creyente que, por la lectura asidua y ferviente del *Qor’ân*, adquiere, con la memoria de las definiciones y la inteligencia de las sanciones que él dicta, el derecho de aplicarlas. Por último, el poder ejecutivo (*hukm*), a la vez civil y canónico, pertenece a Dios solo, como lo repiten los *Khârijitas*... la comunidad de creyentes jura obedecer solo a Dios (*bay’a*)...⁵¹

⁵¹ L. Massignon, *La Passions d’al-Hallâj*, Paris, Geuthner, 1922, p. 719. Debemos llamar la atención, una vez más, sobre la analogía de

Es decir, para un musulmán la *fe* islámica es el fundamento mismo de la existencia humana. Sin *fe* el hombre es radicalmente excluido de todo bien, y toda sociedad política es intrínsecamente perversa (pues se encuentra en el *dâr al-harb*, objeto de la “Guerra Santa”)⁵².

No existe un orden natural, o si se quiere, el único orden natural es el islámico. Aunque de hecho “tolere” a los judíos cristianos, en un orden esencialmente intransigente, por cuanto no puede admitir de ningún modo el más pequeño valor *real* en ningún otro pueblo. Es una teocracia laica, una religión natural revelada, una comunidad monista al mismo tiempo que universalista, ya que pretende aunar todos los hombres bajo una misma *fe* u organización religioso-política⁵³.

En el capítulo dedicado a la influencia del averroísmo (movimiento de origen árabe en el pensamiento medieval) sobre la obra de Marsilio de Padua, nos dice Georges de Lagarde:

Él comprenderá más claramente que todos sus antecesores las características profundas del Estado antiguo, cuyo *monismo* exclusivo se oponía netamente al *dualismo* inherente a toda sociedad cristiana.⁵⁴

esta doctrina y la del nominalismo que se transformará en una teología individualista.

⁵² *Mutatis mutandis*, por la doctrina del pecado original, tanto jansenista como luterana, entendido como corrupción de la naturaleza misma del hombre, se llega a las mismas conclusiones: para un jansenista o un luterano solo la Gracia confiere alguna “bondad” a los actos. Es decir, no existe ningún acto *naturalmente* bueno (contra lo que Rousseau, educado en un medio calvinista, protestará con razón); no habría ninguna sociedad natural, que pueda orientarse a un Bien común. Existiría entonces, una *sola sociedad* con consistencia propia: para el jansenismo: el Reino de Jesucristo; para el Islam: la *umma*, el *dâr al-Islâm*.

⁵³ La religión natural del Iluminismo o de un August Comte hace pensar nuevamente en una influencia lejana y siempre presente del Islam en el Occidente.

⁵⁴ *La naissance de l'esprit laïque*, París, PUF, 1948, II, p. 94. Es necesario considerar que la idea misma de un Estado *laico* no puede originarse en la ciudad antigua, donde existía un sacerdocio perfectamente constituido, y donde, a veces, los gobernantes podían cumplir funciones religiosas, si previamente eran constituidos *pontífices*. Mientras que es en la sociedad teocrática y *laica* islámica en la que los “averroístas” latinos se inspiraban, creyendo descubrir dicha sociedad en los escritos de Aristóteles. Pero aún es más, y esto intentaremos demostrarlo en nuestro trabajo sobre el humanismo cristiano, la idea misma de

Ese monismo no es exclusivo al Estado antiguo, sino también es la estructura adoptada, como una conclusión político-social de sus principios antropológicos y teológicos, por los semitas árabes de la era califal. Cada creyente, cada laico, cada ciudadano de la *umma* (términos sinónimos), es simultáneamente autónomo de toda autoridad creada; sin embargo, y al mismo tiempo, el creyente acepta una autoridad, a veces despótica. Veamos rápidamente estos dos aspectos paradójicos dentro del monismo social del Islam.

§ 4. *La igualdad del creyente*

Los *shihitas* se inclinan por la doctrina de un *lmân* supremo, es decir, por una concepción autocrática del poder; mientras que los *kharijitas*, puristas, profesan un igualitarismo absoluto. Los *sunnitas* aprueban el “justo medio”. La igualdad del creyente no se funda ni en la libertad de la persona, ni en su dignidad simplemente humana. No existe una igualdad humana. Existe una igualdad del creyente y mediando a su participación en la Comunidad musulmana (*umma*). No es, entonces, una igualdad de creación (como lo deja entender la tradición yahvista del Génesis), sino histórico-contractual (por el cumplimiento de la *shart*: la profesión de fe musulmán). El estatuto entitativo del hombre no se define positivamente (resaltando su valor, bondad o realidad: la *imagen* divina, de la tradición judeocristiana), sino negativamente: el hombre es exclusivamente el siervo de

una sociedad *natural* diversa de la *Iglesia*, es decir, dirigida por ciudadanos y no por sacerdotes, no puede ser sino el fruto de postulados *exclusivamente* inviscerados en la estructura de la conciencia cristiana (aunque de hecho pueda inspirarse en otras formas monistas para alcanzar expresa conciencia dentro de la bipolaridad única y esencial propuesta por el cristianismo: la sociedad humana y natural, y la sociedad sobrenatural). Alan Gewirth muestra, sin embargo, que la doctrina de Marsilio es ambigua y ciertamente no monística (*Marsilius of Padua*, Nueva York, Columb. Univ., 1951, I, pp. 291-302: *The Church and the State*). El mismo Ockam, parte de la tradición judeo-cristiana (fundándose en el Antiguo y el Nuevo Testamento), no poniendo en duda el hecho de las dos potestades; no es ya griego o islámico, sino cristiano. Cf. *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, ed. J. G. Sikes, Manchester, 1940, I, pp. 14-69, primera *questio* de las *Octo quaestiones de Potestate Papae* (1340-42).

Dios (*'abd*). El esclavo es rigurosamente nada. Solo cuenta Señor (*rabb*) y su señorío (*rubûbiyya*) es absoluto:

Ser servidor, ser esclavo de Dios, querría decir para el hombre ser absolutamente nada, ser ontológicamente nada. No hay una persona humana con derechos que deriven de su naturaleza creada por Dios... La persona no existe sino por la intervención extrínseca y discontinua de Dios⁵⁵.

Así son todos los hombres, desde el Califa hasta la última creatura en el plano de la mera naturaleza (*'abd*): “Hermano de barro” (*tin*).

Pero, en el momento en que ese esclavo (*'abd*) se convierte en un creyente (*mu'min*), transforma radicalmente su estatuto: gana la confianza, el beneficio (*ridâ*) de su Señor, garantía la resurrección y vida eterna⁵⁶. Desde ese momento no “hay superioridad del blanco sobre el negro, ni del árabe sobre el árabe”⁵⁷. “Hermano en religión” (*dîn*).

Esta igualdad, por ejemplo, se ejerce en el campo de la propiedad (*tamlîk, mulkiyya*). Solo *Allah* tiene “dominio” (*mulk*) sobre las cosas, pero cada hombre es su “representante” (*khalîfa*) en la tierra. De aquí posee el libre uso (*ibâha*) de todo, siendo permitido (*mubâh*) dicho uso a todos. El origen de la propiedad es triple: el botín de guerra, la concesión del Califa y el trabajo. El no-musulmán tiene un régimen impositivo especial, que muchas veces motivó interesadamente de hecho a la conversión, a fin de evitar un tal impuesto, agobiante.

⁵⁵ L. Gardet, *op. cit.*, p. 53. Ver la nota 2 en p. 52 de la obra de Gardet. El atomismo ocasionalista de la escuela *ash'irita* es propiamente islámico.

⁵⁶ Se nos ocurre nuevamente hacer el paralelismo entre esta trilla y la posición del “Justo y pecador simultáneamente” de Lutero: pecador radical por la naturaleza corrupta, por el pecado original; justo radical por la Gracia en Jesucristo. Lo único es que el musulmán no admite esta paradoja en tensión dialéctica: el creyente es solo justo (el antiguo esclavo ha sido absolutamente asumido en la nueva personalidad del *mu'min*). El Islam, en su coherencia y simplicidad absolutas, no admite tensiones dialécticas ni medias tintas (que son, sin embargo, tan necesarias para el progreso humano).

⁵⁷ “Abd al-Wahhâb”, en *Siyâsa*, p. 40 (Gardet, 59).

§ 5. *Dialéctica entre autoridad, ley e individuo*

La autoridad y el poder que poseen los que la ejercen, se fundan en principios claramente expresados en la tradición islámica: la Ley coránica fue explicitada por los doctores en jurisprudencia, las costumbres tribales preislámicas, la influencia del Imperio Bizantino, iránico y turco. Es decir: “Obedeced a todos los que detentan el poder” (*Corán* 4,59). Pero, al mismo tiempo: “Todo poder (*hukm*) pertenece solamente a Dios” (*Corán* 6.57). Para un creyente es obligatoria la obediencia dentro de la Ley y la justicia (*’adâla*). Pero, al fin, por un atavismo tribal, el “signo evidente” del querer de Dios es el triunfo concreto en la empresa realizada (como en la moral puritana, base de la conciencia capitalista).

El profeta tiene como misión (*risâla*) transmitir el decreto (*amr*) divino, en forma de Ley revelada (*shar’*). Solo *Allah* es legislador (*shâri’*); ni el Califa, ni la comunidad, tienen el último poder legislativo. El movimiento helenista (*falâsifa*) proponía un determinismo quasi-absoluto del universo creado (una ley natural necesitante); este movimiento fue tenido como hereje. Los *mu’tazilites* llegaban a afirmar que el hombre era “creador de sus actos”. Sin embargo, el movimiento mayoritario y tradicional es profundamente ocasionalista (en analogía con el pensamiento de Duns Scoto): no existe una “ley de la naturaleza”, sino una “costumbre (*sunnat*) de *Allah*” en operar siempre del mismo modo (*Corán* 48,23), que se encuentra corroborada en la comunidad humana, por la ley positiva revelada, que funda la autoridad califal⁵⁸.

Además del Corán y la tradición (*sunna*), existe la posibilidad de la aplicación de un principio de analogía (*qiyâs*), y era posible la resolución de un caso absolutamente nuevo, gracias al *consensus* (*ijmâ*) de la comunidad, de hecho expresado por

⁵⁸ Es interesante hacer notar que Lutero, partiendo de la inexistencia de la ley natural concluye, por el contrario, en un radical pesimismo contra la autoridad “mundana”. Cf. p.e.: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), Weimarer Ausgabe, II, 245-280. Karl Barth adoptó radicalmente esta posición hasta la segunda guerra mundial. La diferencia con el Islam es que la Ley evangélica no es política, sino trasciende toda acción política; mientras que la Ley coránica es al mismo tiempo política, cimiento de la teocracia laica musulmana.

el *consensus* de los doctores del Corán (*ulamâ*). Sin embargo, ese *consensus* no es, en absoluto, un poder legislativo ilimitado, sino que puede actuar dentro de los principios del Corán y la tradición y solo en los casos no previstos.

Por último, todo creyente, al menos en derecho, podría ejercer la “búsqueda personal” (*ijtihâd*), y con mayor razón un doctor. Es un trabajo hermenéutico, al que se libra todo aquel que siendo un *mujtahid*, no encuentra nada legislado en las cuatro fuentes normales de derecho (nombradas arriba), acerca de un caso singular o general que debe resolver. No podemos extendernos sobre el particular. Sólo queríamos destacar complejidad viviente del aspecto formal o legal de la intersubjetividad islámica, que funda y regula la acción ejecutiva los “Sucesores” (*Khalifa*), que no puede ser, en derecho, automática. Los califas (instituidos por el Corán para la escuela *ash'arita*; de obligación racional para los *mu'tazilitas*) tienen diez deberes que cumplir. El primero de ellos dice: “Debe conservar la religión según sus principios establecidos, que son acuerdo de los Ancianos de la comunidad (*ijmâ'*)”⁵⁹.

El individuo, cada creyente, en cuanto meramente criatura, no posee ningún derecho intrínseco. En cuanto creyente, es miembro de la *umma*, investido entonces de deberes y derechos. Sus deberes tienen como regla el *Corán*, los otros órganos legales, la autoridad del Califa y demás autoridades nombradas legítimamente por él. El Islam solo se ocupa de los actos exteriores, aunque la salvación de cada uno, ante el juicio divino, exige igualmente la recta intención (*niyya*). Los hipócritas serán duramente juzgados (*Corán* 4,138-143; 9,68; etc.).

El humanismo (*insâniyya*) islámico esencialmente universal es perfectamente coherente y equilibrado en el plano de la *umma*, de la fe. El individuo encuentra su lugar, siendo sujeto de derechos inalienables, con organismos intermedios defensivos, con una autoridad que no es absoluta, bajo una ley muy flexible; todo esto al menos en derecho. Ciertamente, en este plano, existe un *bien común*: bien de la *umma*, de la comunidad de creyentes, en el horizonte de la *dâr al-Islâm*, bajo una fraternidad o coherencia social muy profunda. Pero el dicho bien común es el fin de una *teocracia laica monista*, y aquí se encuentra, quizá, la debilidad de este humanismo que debió negar de algún

⁵⁹ Mâuardi, en *Ahkâm* (trad. franc.: *Les statuts gouvernementaux*, Alger, 1951, pp. 14-30-32; Gardet, 155).

modo la ley natural y las sociedades meramente seculares⁶⁰. De hecho, pareciera ser un humanismo particularista, cerrado a los islámicos solamente, exclusivo de los creyentes. La coherencia y simplicidad monolítica fueron el origen de su triunfo instantáneo, pero quizá hayan sido igualmente el principio de su ruina y la causa del malestar actual.

§ 6. Hemos visto, entonces, dos tradiciones del semitismo: la judeocristiana, que descubre paulatinamente una bipolaridad social (dos reinos o sociedades diversas): la islámica, que se inclina hacia un *monismo* político-religioso. Pero, en ambas, el monismo antropológico y ético, que hemos analizado en el primer apartado, ha permitido a los semitas tomar una postura clara ante las influencias indoeuropeas (por ejemplo: la griega e iránica). Ante el dualismo del alma-cuerpo (antropológico), mal-bien (moral), perfección *genérica* de la ciudad y perfección individual *fuera* de la ciudad (política), el semita antepone una estructura de conciencia distinta. Siendo el ser humano unitario, y siendo él la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, *la perfección personal* o individual del semita se debe siempre realizar en *comunidad*. La propia perfección es impensable, para un semita, fuera de la comunidad que lo salva. Y, sin embargo, será en función de su propia libertad, cómo la salvación *personal* le será otorgada *en* la comunidad. No hay entonces *oposición* entre el bien *genérico* de la ciudad y la perfección *privada* que pretende la divinización por la contemplación; sino que el bien *común* de la comunidad histórica es el fin al cual tiende cada semita para alcanzar su *propia* salvación como “servidor” de la comunidad en la historia; y por ese “servicio”, “trabajo”, recibe como un don de Yahveh o Allah la resurrección eterna. Esto nos introduce ya en el apartado siguiente.

⁶⁰ En la Edad Media cristiana, *de hecho*, se vio en ciertas épocas una “teocracia sacerdotal monista”, pero nunca en virtud de *un principio* que la fundara. Esta diferencia entre *hecho* y *derecho* es esencial.

CAPITULO III

TEMPORALIDAD DE LA EXISTENCIA

Pasamos aquí a tratar, no ya el fundamento antropológico de una ética individual o social, sino la estructura radical y última de dicha antropología; es decir la articulación ontológica de los seres, tales como los visualizaba, desde su perspectiva, la conciencia semita¹.

SECCIÓN I. *TEMPORALIDAD DE LA REALIDAD CÓSMICA*

En el pensamiento griego o hindú la realidad cósmica estaba esencialmente dividida en dos “ámbitos”: el de la apariencia móvil y sensible; y el de la Realidad inmóvil, eterna, divina, objeto de la contemplación. El Ser, lo que posee consistencia ontológica, aunque trasciende el tiempo, es cósmico, mundano, por cuanto los dioses, o el Absoluto, están “en” el cosmos, o si se quiere, es lo “único” que *realmente es* en el cosmos. Para el semita, pero principalmente para el hebreo y el islámico, la realidad cósmica está transida de “temporalidad”, o dicho de otro modo: de “creaturidad”, de contingencia: lo que no era,

¹ Además de la resumida bibliografía indicada en el capítulo “El antihistoricismo del Eterno retorno”, en nuestro trabajo: *El humanismo helénico*, véase: M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, 1959, pp. 332-fin; *La naissance du monde*, en *S. O.*, París, Seuil, 1959; Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck, 1959; Otto Eissfeldt, *Geschichtliches und Übergeschichtliches im Alten Testament*, Berlín, Evang. Verlagsanstalt, 1947, pp. 25-36; C. Tresmontant, *Essai...*, pp. 25 y ss.; *Études de métaphysique biblique*, París, Gabalda, 1955, pp. 79 y ss.; H. Stieglecker, *op. cit.*, *Die Eschatologie*, pp. 730 y ss.; A. J. Wensinck, “The semitic New Year and the origin of eschatology”, en *Acta Orientalia I* (1923) 158-199; J. Hertel, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda*, Leipzig, 1938; etc.

ha comenzado a ser, *crece* y puede no-ser. El *fundamento* no es inframundano como para las cosmovisiones panteístas o panónicas.

§ 1. *Ritmo de la biosfera*

Los pueblos agrícolas descubren tempranamente el ritmo anual del mundo vegetal, en unidad con el ciclo de los astros, las estaciones, la Luna y el Sol: hechos divinos, explícitamente organizados en símbolos y mitos, son revividos por las comunidades gracias a los ritos que se integran en cultos unificados, que no solo significan una cierta explicación de la existencia, sino que mucho más, la fundan cotidianamente por la *repetición*. El ciclo anual es un “cosmos” cultural que posee ciertos momentos más intensivos: las fiestas. Éstas son, por su parte, un “complejo” ritual de simbolismo mítico, constituidas y basadas en la convivencia de un hecho *natural-divino* dentro del ciclo anual. El “tiempo profano”, el tiempo perdido, sin significación divina en los quehaceres concretos, es asumido por el “tiempo *primordial*”, en donde la existencia humana cobra su sentido divinizante.

Los egipcios, por ejemplo, celebraban la fiesta otoñal cuando el Nilo alcanzaba su nivel máximo (Fiesta de *Khojak*), en la cual se enterraba una estatuilla de Osiris para prever así su resurrección el próximo año, es decir, la nueva crecida anual de río. En la Fiesta de *Min*, de la cosecha, se consagraba al dios de la fertilidad.² Las fiestas eran innumerables; además, debe pensarse que cada día poseía su ritmo y culto propio, y cada mes igualmente. La vida egipcia está suspendida y eternizada por una compleja red mítico-cultural.

Lo mismo debemos decir de los pueblos mesopotámicos pre-semíticos. El Tigris y el Éufrates, se comportaban muy diversamente que el Nilo, lo que producía un ritual estacional (= de las estaciones anuales) movable. La línea cultural de fondo es la siguiente: *la lucha* de “los dioses creadores del orden” contra el Caos. La fiesta de *Akitou* celebraba las fuerzas re-creativas de la primavera; el soberano súmerico ocupaba el lugar de *Tam-*

² C. Desroches-Noblecourt. “Les religion égyptiens”, en *Histoire generale des Religions*, I, pp. 301 y ss.

muz-Dumuzi, el creador. Más tarde se transformó, bajo el dominio de *Marduk* y el reinado de Babilonia, pero su sentido permaneció idéntico: la lectura del *Enuma Elisch* (relato de la creación) daba la significación profunda a la fiesta³.

Entre los canaaneos existía aun un ritmo septenal, cada siete años⁴, en la celebración de *Baal-Anat*.

Paulatinamente se genera, en este “ambiente” semita, una cosmovisión diversa de la de los indoeuropeos. En estas celebraciones se acentúa la significación de la creación y la resurrección, dándole al *origen* y a la *muerte* una radicalidad desconocida para el pensamiento indoeuropeo, que acentuaba en cambio la *eternidad* del mundo y la *inmortalidad* del alma.

Israel y el Islam poseerán igualmente muchos elementos de estos ciclos culturales anuales, pero como veremos, estarán transidos de un sentido que cambia absolutamente su significación existencial.

§ 2. Antecedentes presemitas

Nos internamos ahora en uno de los campos más originales del pensamiento semita en general, donde ha mostrado su genio particular. El rito y el culto son el momento operacional, la mediación, el vehículo que la intersubjetividad posee para hacer revivir el *contenido* de dicha liturgia. Los contenidos son los *mitos*, que expresan la estructura misma concienical de un pueblo —sus elementos simples son los símbolos, que significan por sí mismos la complejidad de un sistema intencional⁵.

En Egipto, en la aparente incoherencia de los incontables cultos locales, aun de las síntesis sistemáticas relativamente tardías, se desprende, sin embargo, un elemento estructural definible: el origen del mundo cuenta ya con un material preexistente: el “caos” o un “mundo anterior”⁶. No había propiamente en un primer momento, ni creación ni fabricación, sino *naci-*

³ E. O. James, *Mythes et rites*, pp. 53 y ss.; Conteneau, *La religion sumérienne*, en *op. cit.*, nota *supra*, pp. 347 y ss.

⁴ G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1955.

⁵ Nos basaremos en el trabajo colectivo: *La naissance du monde*, en *S. O.*, París, Seuil, 1959. El título expresa ya el hecho de considerar al cosmos como “haciéndose”, como viviente, como evolucionando.

⁶ *Ibid.*, pp. 22 y ss. (Una buena bibliografía a partir de la p. 88.)

miento (al modo de una planta en el limo del Nilo o de un niño en el vientre materno):

(Este Rey había nacido) cuando el Cielo no había todavía nacido, cuando la Tierra no había nacido, cuando los hombres no había nacido... (*Texto de las pirámides*, § 1466 b).

Yo soy el Huevo que estaba (en el vientre) de la Gran Diosa... Huevo de agua, esencia de la Tierra, semilla de los Ocho, grande en el Cielo y en el abismo inferior... (Referencias al *Huevo primordial*, en *Textos de los sarcófagos*, § 223, 17 a y 18).

Se llega, en un segundo momento, a la representación mítica de un dios “fabricante”, Demiurgo inicial:

¡Salud a ti, *Atum*! ¡Salud a tí, *Khepri*, que has llegado por ti mismo a la existencia! (*Texto de las pirámides*, § 1587 a).

Oh *Shu*, hijo de *Atum*, eres tú el Grande, hijo de *Atum*, su primer brote. *Atum* me ha escupido de su boca (*Ibid*, § 1870).

Yo era el alma de *Shu* (la atmósfera, hija *Atum*), cuando elevó a *Nut* (el Cielo) sobre él, estando *Geb* (la Tierra) bajo sus pies. Y yo me introduje entre ambos...⁷

En el mundo egipcio no existe, propiamente, “creación” aunque la organización inicial de la “primera vez” tiene tal fuerza, que abre el camino a las posiciones semitas posteriores “Cada mañana, *una nueva vez*, al retirarse la oscuridad, la armonía del mundo, fijada en la génesis inicial, era restaurada por la salida del dios solar, retornando de las tinieblas exteriores y subiendo sobre las aguas durmientes de *Nun* siempre presente”⁸. El Eterno retorno.

En el extremo oriental del mundo semita primitivo está Sumeria⁹. *Enlil* era el dios soberano de esta civilización, que habitaba en el santuario de renombre universal: *Ekur*, en *Nipur*. Junto al “Señor del Universo” (*Enlil*) se encuentran *Enki* y *An* —constituyendo así la tríada suprema. Veamos un poema primitivo:

Cuando el Cielo fue separado de la Tierra, / cuando la Tierra fue separada del Cielo. / Cuando la humanidad fue sembrada, /

⁷ L. Speleers, *Textes des cercuils du monde empire égyptien*, Bruselas, sin fecha, p. 50; cf. A. de Buck, *CT*, II, p. 19.

⁸ S. Sauneron, “La naissance du monde selon l’Égypte ancienne” en *Sources orientales*, p. 78.

⁹ Cf. M. Lambert, *La naissance du monde à Sumer*, *op. cit.*, pp. 95 y ss.

cuando el dios-cielo instaló el Cielo, / cuando *Enlil* había instalado la Tierra... / En los tiempos en que el Padre navegaba hacia el mundo, / en los tiempos que *Enki* navegaba hacia el mundo (desde el Golfo Pérsico).¹⁰

La pareja única, en *Dilmún*, ha caído en un sueño. / La Tierra en la que *Enki* se durmió junto a la Virgen. / Esta Tierra es virgen, ésta es clara. / En *Dilmún*, ningún cuervo grazna, / ningún gallo canta, / ningún león devora, / ningún lobo destroza al corder... (Mito de *Dilmún*, § 10-16).

En Egipto y en Sumeria no existe, entonces, la idea de creación, tal como lo entenderá el pensamiento hebreo.

§ 3. *Los primeros semitas*

Los acadios, instalados en Mesopotamia, sintetizan su cosmogonía en el poema *Enuma Elisch*¹¹, que exaltaba al dios *Marduk* por sus victorias, y a *Tiamat*, por haber creado y organizado la Tierra. Desde la eternidad existían las aguas primordiales —como en Egipto—, de donde se diferenciaron dos principios: *Apsú* (las aguas dulces, masculino), *Tiamat* (las aguas saladas, el mar, femenina). (*Enuma Elisch*, II, 3: “*Tiamat* era una mujer...”). Debe comprenderse, sin embargo, que “el universo forma un todo. No existe un demiurgo exterior al mundo. Los dioses mismos constituyen la materia cósmica eterna. La aparición del mundo no es, inicialmente, una creación, sino una diferenciación (ordenación) de los elementos confundidos en un todo”.¹²

El origen primordial:

Cuando los cielos de arriba no habían sido denominados. / Cuando abajo, la Tierra no tenía nombre, / cuando el mismo *Apsú* primordial, generador de los dioses, / cuando *Mammú Tiamat*, que dio nacimiento a todo, se mezclaba indistintamente en sus aguas... / En ese entonces nacieron todos los dioses del seno de *Apsú y Tiamat*... (*Enuma Etish*, Tabla I,1-9).

¹⁰ *Ibid.*, p. 99; Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, pp. 34-41.

¹¹ Cf. P. Garelli-M. Leibovici, *La naissance du monde selon Akkad*, *op. cit.*, pp. 117 y ss. Son tabletas cuneiformes provenientes de Assur, Kish, Nínive y Sippur. Se encuentran en Pritchard, *op. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 131.

Nacimiento de Marduk:

Fue entonces cuando en la cámara del destino, en el santuario de los arquetipos, / un dios, el más capaz y más sabio de todos, fue engendrado. / En el seno de *Apsú* nació *Marduk*... / Fue *Ea*, su padre, quien lo engendró. / Su madre, *Damkina*, lo dio a luz (*Ibid.*, I, 78-84).¹³

Creación del mundo por Marduk:

La casa santa mansión de los dioses, no estaba construida. / Ningún rosal había germinado, ningún árbol había sido creado, / ningún ladrillo había sido colocado... / *Nipur* no había sido fundada, el *Ekur* no había sido edificada... / La totalidad era solo mar... / Entonces *Eridon* fue construida, el *Esagil* fue edificado... / Él (*Marduk*) creó en número equilibrado los dioses *Anunnaki*... / Él creó el polvo y lo extendió... / Él creó la humanidad... / Él creó los campos... el Tigris y Éufrates... / Él creó las hierbas...¹⁴

Podemos resumir diciendo que, para la tradición babilónica posterior, la *creación* debería más bien denominarse: la organización, la construcción, la fabricación divina del mundo habitado y habitable. *Crear* es una acción divina, pero consiste en organizar, en preparar el mundo caótico, para que pueda ser habitado por el hombre: significa *ordenar* para poder utilizar.

Debemos indicar que lo más importante en esta mitología es una concepción temporal de la existencia cósmica; ya que la lucha de las fuerzas opuestas que pasan del caos al orden, se celebraba anualmente en *la fiesta del Nuevo Año*¹⁵, que aseguraba el orden cósmico en el transcurso del nuevo período. La soberanía de un dios creador, aunque dicha creación se entendiera de diversas maneras, y la proyección de este acontecimiento en un futuro indeterminado, hacía esperar un “fin de las cosas” en el cual el caos sería definitivamente excluido.

En Canaán, *El* es el dios creador. En los textos de *Ras Shamra* la palabra *bni bnut* (*banai banuvat*), “creador de las criaturas”, deriva de la raíz que significa “construir”, y “engendrar” (*bn* = hijo). En el arameo *br* significa “hijo” (lo mismo que el sud-

¹³ La creación del hombre, *Ibid.*, pp. 143 y ss. (*Tab. VI, 1-45*).

¹⁴ *Textos cosmogónicos diversos*, en Garelli-Leibovici, *op. cit.*, p. 145-6, § 1-25.

¹⁵ E. O. James, *Mythes et rites*, pp. 209 y ss.

árabe moderno); el hebreo se inspira en esta raíz para denominar la acción exclusiva de Yahveh: *bara'* (crea)¹⁶.

§ 4. *La tradición yahvista (J) y el Código Sacerdotal (P) en Israel*

El pueblo de Israel, sobrenadando entre Egipto y la Mesopotamia, posee una doble tradición sobre el origen del universo. Veamos la más antigua de ambas tradiciones, en donde la creación aparece, no tanto como una operación divina *ex nihilo*, sino más bien como la cosmización, la ordenación para que el hombre pueda vivir. El filósofo debe saber descubrir los diversos momentos en los que un pueblo llega a discernir los distintos componentes de la realidad objetiva, sin objetivar sus propias concepciones “antes de tiempo”¹⁷. Israel, en el siglo IX a.C., no es el Israel del siglo VI o del siglo III.

El desierto inicial:

Cuando *Yahveh-’elohîm* hizo (*hasot*)¹⁸ el Cielo y la Tierra, ningún arbusto crecía sobre la Tierra, ninguna hierba había nacido sobre el campo, porque *Yahveh-’elohîm* no había hecho llover sobre la Tierra, y porque no había hombre para cultivar el suelo (*Génesis*, 2, 4b-5).

Después continúa la organización del cosmos para que el hombre lo habite, desde el jardín hasta la mujer y los animales. Sin embargo, todo este relato (en donde a cada parte, tomada

¹⁶Cf. A. Caquot, *La naissance du monde selon Canaan, op. cit.*, pp. 177 y ss. Por su parte, el Irán (poseyendo una fuente común con la tradición vedanta y brahmánica), atribuye el origen del orden cósmico a los dos Mellizos Soberanos y primordiales (*Yasna* 30, 2-3), que dividen el universo en el polo bueno y el polo malo (Cf. M. Molé, *La naissance du monde dans l’Iran préislamique*, pp. 301-328).

¹⁷ Será tarea del teólogo mostrar la intervención positiva revelante del Dios viviente. Será tarea de la fe alcanzar la comprensión de la historia como Historia Santa, por cuanto la fe no es principalmente una creencia psicológica, sino un acto del entendimiento, de inteligencia. Aquí, como en todo este corto trabajo, no abandonaremos nuestro nivel de filósofo de la historia, o historiador-filósofo de la conciencia humana, tal como se ha dado (o tal como los documentos nos permiten reconstruirla).

¹⁸No usa todavía el término “creación”.

singularmente, puede comparársela con múltiples mitos del ambiente presemítico o semítico) es profundamente original en la historia del pensamiento universal. En primer lugar, todo elemento maravilloso o anecdótico es reducido al mínimo; en segundo lugar, el monoteísmo más absoluto rige todo el sistema (como lo veremos en el capítulo cuarto de este trabajo); en tercer lugar el Dios-demiurgo no se confunde con el cosmos que él “hace”, ni se origina en ese mundo “hecho”. El hombre es como el “arrendatario” del mundo (*Génesis* 2, 15-17): él puede utilizar todo, pero dentro de un límite y respetando la ley del Señor del universo.

En el segundo texto, de la *tradición Sacerdotal*, escrito después del exilio en Babilonia, es decir, después de la primera mitad del siglo VI a.C., la *cosmogénesis* (la génesis del cosmos) adquiere caracteres mucho más netos, pero al mismo tiempo se ven las profundas influencias del medio mesopotámico:

En el principio (*bre'shît*) creó (*bara'*) 'Elohîm el Cielo y la Tierra. Y la Tierra estaba (*haîtah*) desierta (*tohû*) y vacía (*joshej*); las tinieblas (se extendían) sobre el Abismo y el Espíritu de 'Elohîm planeaba sobre las aguas (*Génesis* 1,1-2).

Cada uno de estos elementos, nuevamente, pueden ser referidos a diversos relatos míticos; pero es el contenido mismo, y la manera de organizar los diversos componentes, lo que nos muestra una estructura original y propiamente nueva. Aquí la palabra que expresa la acción divina es más técnica que en el primer relato (*hasot* y *bara'* no son idénticas), y aunque todavía no expresa explícitamente la operación *ex nihilo*, significa un paso importante y es ya el fundamento mismo de una tal doctrina. Pero aún más importantes son los versículos siguientes, en los que el autor del *Códice sacerdotal* muestra el cosmos como “haciéndose” ininterrumpidamente, en el transcurso de diversas etapas, bajo el poder creador de Yahveh, hasta llegar a un *clímax*, un *cénit*, una maduración:

'Elohîm dijo (*o'mer*): “Haya (*ihî*) luz. Y hubo (*ihî*) luz... Tal fue la génesis (*toldot*) del Cielo y la Tierra, cuando fueron creados (*bhibar'am*). (*Génesis*, 1, 3-2, 4a).

Debe pensarse que estos textos no son simples documentos escritos, sino libros esencialmente rituales, litúrgicos, culturales es decir, que siendo leídos en las grandes fiestas, renuevan efec-

tivamente el acontecimiento contenido. En esa re-lectura (*mi-drásh*) colectiva, en esa conciencia intersubjetiva, es donde los textos van tomando progresivamente sentido, donde la doctrina implícita se explicita, donde los elementos más conscientes de la comunidad van descubriendo las estructuras esenciales.

El cosmos, creado por Yahveh a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando (a través de ciertas etapas) hasta permitir al hombre habitarlo. En primer lugar, dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio; en segundo lugar, no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando; en tercer lugar, tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador. Esta estructura fundamental y metafísica, que podría parecer de perogrullo, tiene una tal importancia para la historia de las civilizaciones y de la humanidad en general, que nunca se podrá exagerar su significado¹⁹.

§ 5. *Los últimos aportes del pensamiento judío*

El *Salmo* 104, difícil de fijar cronológicamente, pero ciertamente posterior al *Código sacerdotal*, nos muestra una cosmología análoga a la anterior:

Yahveh-'elohai, el mayor entre todos...²⁰

Tú has extendido los cielos como un manto...

¹⁹ El joven y prolífico pensador C. Tresmontant, en sus más de doce obras hasta ahora publicadas, no ha hecho otra cosa que explicitar la originalidad de esta estructura óptica constitutiva, siguiendo la hipótesis descubierta en nuestro tiempo por Étienne Gilson, en su conocida obra *El espíritu de la filosofía medieval*. Remitimos al lector a sus obras.

²⁰ Ésta es una expresión muy propia del Islam. Para representarse la cosmología hebrea debe pensarse que la Tierra es plana, que como un polvo o una capa de tierra recubre el Abismo (*Salmo* 135, 6; *Job* 38, 16). donde existe un país de las sombras (*Job* 38, 17 [*Sheol*], *Número* 16, 33) que posee una puerta (*Número* 16, 33, *Isaías* 38, 10). Las montañas son los límites de la Tierra (*Salmo* 104, 6-9) que impiden que las aguas superiores invadan la Tierra (*Salmo* 148, 4). Las aguas superiores son como una semiesfera que, apoyándose en las montañas limítrofes, cubre los cielos. Sobre las aguas superiores está el “Cielo de los cielos”. Los astros están entre las aguas superiores y la Tierra. La Tierra no se hunde en los abismos porque está sostenida por las columnas fundamentales (*Salmo* 104, 5).

Tú has colocado la Tierra sobre sus zócalos (*hal-mconeiah*)...
y las aguas fueron dispuestas sobre las montañas...
de tu balcón, desde lo alto, Tú irrigas los montes...
Tú has hecho la Luna, para señalar el tiempo,
y el Sol que conoce (la hora) de su ocaso... (*Salmo 104,1-19*)

Yahveh dice a Job —en un texto, aproximadamente de la misma época:

¿Quién es el que ha desordenado mi Plan, con charlatanería sin sentido?... ¿Dónde estabas cuando fundé la Tierra?... / ¿Quién ha dominado el mar... e impuestos sus límites?... ¿Has caminado acaso por el fondo del Abismo?... ¿Has llegado al depósito de las nieves? ¿Conoces la ley del Cielo?... ¿Elevas tú la voz hasta las nubes?... ¿Eres tú el rey de los animales feroces?... (*Job 38, 2-40, 26*).

El libro de los Proverbios (*mishlei*), reflexión de los sabios de Israel, nos presenta la misma cosmología:

Yahveh me ha engendrado (*qanani*)²² en el comienzo (*reshiit*) de sus designios, / antes de sus obras más antiguas. / Desde eternidad fui fundada, / desde el origen, antes del comienzo de Tierra... (*Proverbios, 8,22-31*).

Así, poco a poco, se va explicitando claramente la noción de un Ab-soluto anterior al origen; se va tomando conciencia de la preexistencia de Yahveh con respecto a su creación. Nace así la noción metafísica de una duración en la que el mundo y el tiempo no existían todavía:

Te conjuro, hijo mío, a que contemples el Cielo y la Tierra y todo lo que está sobre ellos, para que comprendas que Dios los ha hecho (*epóiesen*) del no-ser (*ouk éx óntôn*),²³ ya los hombres los ha hecho de igual modo (*II Macabeos, 7,28*).

Este texto del segundo al primer siglo a. C. muestra hasta qué punto se ha llegado en el desarrollo de la percepción de la estructura misma del ente. “De la nada” —como traducirán los latinos (*ex nihilo*)— del “no-ser”, o “no hechos de los (ya) en-

²¹ Las nieves se encontraban acumuladas en la parte superior las “aguas superiores”.

²² Este verbo fue traducido por “ha creado”, lo que indujo a Arrio, al menos al arrianismo, a considerar al “Verbo” como *creado*.

²³ “Dios no los ha hecho a partir de algún ente.”

tes”, significa haber alcanzado plena conciencia de la doctrina implícita en el antiguo texto *yahvista* (*J*). Debemos esperar hasta Terteliano, el que criticando a Hermógenes dirá: “ex nihilo”.

§ 6. Corolarios metafísicos originales

Las simples ideas o estructuras ónticas enunciadas, constituyen una *Weltanschauung* radicalmente diversa de la indoeuropea (de la griega, plotiniana o hindú, por ejemplo); un “mundo intencional” coherente y completo se desprende: “Dios no los (= Cielo y Tierra) hizo a partir de (alguno de) los entes (existentes)” (*II Macabeos* 7,28). Es decir, Dios no “fabricó” el Cielo y la Tierra con materiales o dioses preexistentes, sino que los constituyó radicalmente, sin presupuesto alguno, en la existencia: *los creó*. Se deja para siempre de lado un sinnúmero de doctrinas o estructuras posibles: el panteísmo (todo es divino), el panontismo (los dioses son seres intracósmicos), el eterno retorno del cosmos (pues, teniendo un origen radical, su ser mismo está transido de inconsistencia absoluta), etc. Aquí nos interesa analizar un aspecto fundamental de la estructura óntica del cosmos, o de los seres cósmicos, distintos del Creador, que los trasciende absolutamente (aspecto que analizaremos al fin de este trabajo).

Crear es existir algo radicalmente “nuevo”:

“Yahveh crea (*bara*) algo nuevo (*jadasháh*) sobre la Tierra” (*Jeremías* 31, 22). Lo “nuevo”, lo absolutamente “nuevo”, lo que no tiene antecedente entre los entes, es el objeto propio del acto creador. Lo que aparece como creado se manifiesta como originariamente “novedoso”. Bien decía Bergson, que no en vano era de origen judío: “La realidad se nos aparece como un germinar ininterrumpido de novedades”²⁴. El hebreo consideraba a la realidad circundante no solamente como *ya-creada* en un origen mítico, sino como *siendo-creada* en un “presente” en el cual dura: temporalidad de la criatura en la eternidad del Creador. Es en el HOY (*haïom*, *Salmo* 2, 7 b) absoluto, donde Yahveh crea el universo, un universo que HOY madura en la temporalidad (“Nosotros lo sabemos, la creación toda [*pâsa he*

²⁴ *L'evolution créatrice*, París, Alcan, 1912, p. 47.

ktisis] se lamenta en el trabajo de gestación”; *Romanos* 8, 22).

Para el griego, el Demiurgo puede *fabricar*, es decir, a partir de un presupuesto o substancia puede formar otra, puede transformar. Una vez fabricado, el objeto puede permanecer en la eternidad de los movimientos regulares; como las esferas o los astros, por ejemplo. Para el israelita, en cambio, las cosas no pueden permanecer por sí mismas, por cuanto la creación, no habiendo contado con ningún material preexistente, tampoco constituye algo en un ser-absoluto; es decir, todo lo creado sigue siendo creado HOY, y toda novedad es una maduración, un acrecentamiento del ser cósmico. “La creación no aparece simplemente como *continuada*, sino como *continua*”²⁵.

“¡He aquí que Yo creo nuevos Cielos y nueva Tierra!” (*Isaías* 65, 17)

“¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro y renueva en mí espíritu fortalecido!” (*Salmo* 51,12)

§ 7. Así como el pensamiento hebreo no ha necesitado concebir la noción de *cuerpo*, tampoco necesita el concepto de *materia prima*. No existe una materia primera con la cual hayan sido hechas las cosas. Solo existen las cosas ya creadas, sensibles, visibles, temporales. Los griegos partían de la multiplicidad de la materia primordial para fabricar con ella la unidad compleja (y en equilibrio inestable) de los seres visibles, materiales, contaminados y mezclados de la negatividad propia del movimiento. El hebreo, en cambio, parte de la radicalidad de un ser creado que, por una evolución creativa, alcanza su plena madurez. El primero actúa por compresión y concentración, el segundo por expansión y dilatación. El primero *fabrica*, es decir, produce lo artificial (producto de un *arte*); el segundo admite una *creación*, es decir, admite el crecimiento radicalmente nuevo de un embrión que se disocia, desdobla, se organiza (Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 90). El primero admite que existe una finalidad (pero en verdad es un proyecto, una causa ejemplar, una naturaleza segunda, que opera como causa ejemplar interna); el segundo (el hebreo) admite en cambio una causa final, pero como el sentido impreso por un proceso que no cesa de ser

²⁵ *Ibid.*, p. 345. Nos dice aún Bergson: “*L'univers n'est pas fait, mais se fait sans cesse*” (*Ibid.*, p. 242). Teilhard de Chardin no dice otra cosa cuando utiliza la palabra *cosmogénesis*: un cosmos que va creciendo, que va siendo creado.

creativo, o mejor, creado continuamente. Toda la filosofía posterior judeo-cristiana será óptica, metafísica, radicalmente diferente de la griega; de ella toma, casi podríamos decir, la *metodología* racional solamente, pero considerando *objetos* que son radicalmente “otros”²⁶. El mundo sensible, visible, de carne y hueso, de las cosas vulgares es digno, pues es “hechura divina”.

Las ciencias contemporáneas (por ejemplo: el aumento irreversible de la entropía, la expansión del universo o la evolución, dentro de los límites que la ciencia puede con derecho asignarle) convergen hacia una tal consideración: el mundo no está *ya-hecho*, sino que se *está-haciendo*²⁷.

La temporalidad del mundo es más radical de la que algunos contemporáneos pretenden, ya que ellos la limitan al mero fenómeno humano²⁸. El mundo hebreo es totalmente dinámico y temporal, ningún ente puede ser comprendido radicalmente sin referencia a la temporalidad que le es inherente²⁹.

²⁶ Por lo que, por ejemplo, la tesis de Julián Marías, debería ser reconsiderada: “La filosofía griega tiene hoy una actualidad plena, que es la que corresponde a su presencia rigurosa en la nuestra” (*Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, p. 99). Nos atreveríamos por el contrario a decir que hoy no existe quién integralmente piense con las estructuras “esenciales” de la *Weltanschauung* griega. Mientras que, es evidente, el método lógico, griego o el instrumental es universalmente practicado. Pero una filosofía no es un instrumental o método.

²⁷ Cf. C. Tresmonstant, *Études de métaphysique*, pp. 83 y ss.

²⁸ Los análisis del movimiento existencialista, si puede llamárselo así, en un Sartre por ejemplo, no llegan, al fin, al plano óptico de lo extrahumano.

²⁹ El interesante análisis de T. Boman, *Das Hebräische Denken* (*supra*), daría material a un largo comentario. Apoyándose en el dinamismo de los aspectos verbales del verbo “ser” en hebreo (*ha'iah*), muestra la diferencia de “*die rebräische dynamisch-personalistische Welt- und Seinsauffassung*” que difiere radicalmente de la concepción griega del ser. “*Der Unterschied liegt vielmehr in dem Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung*” (p. 42). Una nueva diferencia estriba en el diverso contenido y función de la “palabra” (*dabar*) hebrea, y el *lógos* (griego) (pp. 45 y ss.). Igualmente existe una diferencia entre el *Kollektivbegriffe* del hebreo y la *Idee* del griego (p. 58 y ss.). La tercera parte la dedica el autor al análisis de *Zeit und Raum* (pp. 104 y ss). Aquí, exponiendo *Die griechisch-europäische Zeitauffassung*, pareciera dejar de lado toda la reflexión judeocristiana de la Edad Media; para el autor *europäische* significa solamente postkantiano. Concluye indicando el dominio del movimiento espacial sobre el valor cualitativo del tiempo, en el pensamiento griego o kantiano. La cuarta parte la dedica al *Dingauffassung*. La “cosa” se denomina con el término “palabra” (*dabar*, 87

SECCIÓN II. HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA

En el plano de la intersubjetividad del pueblo de Israel se reproduce, aunque no ya en el nivel de la temporalidad, sino de la historicidad, el hecho de la *creación*. El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la historia, con sus acontecimientos (*événement*, *Ereignis*) singulares, se transforma en el fundamento (*Grundlage*) mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario: una Historia Santa.

§ 1. La creación del hombre como tal es un hecho físico, cósmico, el último si se quiere, o uno entre otros³⁰, pero no puede ser propiamente histórico, porque es justamente el punto de partida de la historia.

Mircea Eliade, el conocido antropólogo, nos dice: “El ejemplo clásico del sacrificio de Abraham³¹ muestra admirablemente la diferencia entre la concepción tradicional de la repetición del gesto arquetipal y la nueva dimensión, la fe, adquirida por una experiencia religiosa... Por este acto (el sacrificio de Isaac), en apariencia absurdo, Abraham constituye una nueva experiencia religiosa: la fe. Los otros (pueblos) continúan moviéndose en una economía de lo sagrado que será superada por Abraham y sus sucesores. Sus sacrificios... estaban basados en las teofanías arcaicas, en donde no se trataba sino de la circulación de la energía sagrada en el Cosmos [de la divinidad a la naturaleza y al hombre, y del hombre, por el sacrificio, de nuevo a la: divinidad]. Eran actos que se justificaban en sí mismos. Estaban conectados

como en alemán *Sache*), y es considerada como instrumento que transparenta a Dios (“*Gott offenbart sich den Menschen in der Welt durch seine Taten, Romanos 1,20... Transparenz Gottes...*”, p. 168). No debe pensarse, sin embargo, que el pensamiento hebreo deba desembocar rectamente en el scotismo, ockamismo o nominalismo. *La consistencia* de los entes temporales será descubierta lentamente por la *conciencia* judeocristiana a través de una larga historia, que analizaremos nuestro trabajo sobre el *Humanismo cristiano*.

³⁰ En un texto egipcio la aparición del hombre se coloca después de la del perro, el jabalí y los hipopótamos, y antes de la del cocodrilo y los peces (Speleers, *Cercueils*, pp. 34-35). En el *Enuma Elisch* el hombre no es el fin del universo, sino más bien una parte que asegura el culto a los dioses (*Tabla IV*). En el Islam el hombre llega al mundo cuando éste es ya viejo, creado según la modalidad judía (cf. Toufy Fahd, “La naissance du monde selon L’Islam”, en *S. O.*, pp. 235 y ss.).

³¹ Hegel y Sören Kierkegaard han meditado muchas veces este acto primordial del pensamiento hebreo.

en un sistema lógico y coherente: todo lo que era de Dios, debía retornar a Él. En el caso de Abraham, en cambio, Isaac era un *don* del Señor y no un producto de una concepción directa y sustancial. Entre Dios y Abraham se abría un abismo, una ruptura radical y discontinua. El acto religioso de Abraham inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como Personal, como una existencia *totalmente distinta* que ordena, gratifica, pide sin ninguna justificación. razonable [es decir, general o *previsible*] , y para el cual todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa permite la existencia de la fe, en el sentido judeo-cristiano”³².

§ 2. La autoconciencia de ser un ente histórico (*Geschichtsbewusstsein*) es algo más que la mera conciencia de ser un ente temporal (*Zeitsbewusstsein*). La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente “cerrado”, sino necesariamente “abierto” a un pasado que la funda y un futuro que, expectante, le llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no solo de significación, sino fuente de la misma existencia. La conciencia arcaica puede anular el tiempo, proyectando su existencia profana en los acontecimientos arquetipales y míticos de un tiempo primordial y divino. En Grecia, por ejemplo, por las crónicas y los relatos de los hechos históricos concretos, parecería que la historia naciera, es decir, la historicidad. Sin embargo, no es así. El pensador griego no puede integrar en su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de existencia de los hechos históricos *concretos*. Las estructuras ontológicas no pueden explicarse por ningún hecho histórico. Las luchas contra los persas no tienen *ninguna* relación con el hecho de que el alma haya caído en un cuerpo. El filósofo trata el fenómeno humano como un fenómeno natural, físico; hasta la política es tratada del mismo modo.

Los pueblos semitas prehebreos habían preparado la posibilidad de la irrupción de un pueblo histórico, por un sentido profundo de los acontecimientos concretos y por la técnica de la escritura y las estelas, que permitían memorizar los hechos concretos y principales. Sin embargo, piénsese en el mito de

³² *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, pp. 161-164.

Gilgamesh, los actos principales de la humanidad estaban encastados en el tiempo y el espacio mítico de los arquetipos. “Lo que importa es la legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano”³³.

Abraham ha creado, en cambio, una nueva postura, a tal punto revolucionaria, que solo la historia posterior puede justificar su valor. Si se tiene en cuenta que Abraham ha inventado una actitud concreta que formará todo un sistema, un humanismo, se tendrá la clave para develar el sentido último del pueblo de Israel.

“El núcleo ético mítico de una cultura —nos dice P. Ricoeur— se descubre a partir, por ejemplo, de una literatura escrita, de un pensamiento, de una tradición o de una filosofía. Los valores de un pueblo... deben ser buscados en su fundamento”³⁴. “los valores de los que hablamos residen en las *actitudes concretas* adoptadas frente a la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables”³⁵. “La cultura reposa sobre una ley de fidelidad y creación”³⁶. Lo que Abraham ha hecho es *crear* una tal actitud, con una tal novedad, que será el origen de toda una cultura, de una civilización, y quizá de la única que llegue a ser universal.

§ 3. La conciencia arcaica (prehistórica) tiene toda una red, un sistema de arquetipos que *aseguran* la existencia cotidiana, defendiendo así al individuo y el grupo de lo imprevisible. El hombre arcaico no puede “sufrir” la historia, el azar. El sufrimiento, las sequías, las enfermedades, los monstruos humanos, lo contingente, lo histórico debe “normalizarse” (ahí se encuentra el fundamento de aquel “salvar los fenómenos”). Los espartanos inmolaban a los niños deformes, mientras que

³³ M. Eliade, *op. cit.*, p. 52. “La abolición del tiempo profano (con lo que tiene de imprevisible) y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen, sin embargo, más que en ciertos momentos esenciales, es decir, en aquellos en los cuales el hombre es verdaderamente él mismo, en el momento de los rituales y actos importantes” (p. 65). Véase P. Ricoeur, *Phil. de la volonté*, II: *Finitude et culpabilité*, t. II: *La symbolique du Mal*, París, Aubier, 1960, la segunda parte: *Les mythes du commencement et de la fin* (pp. 151 y ss).

³⁴ *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit*, París, oct., 1961, p. 447.

³⁵ *Ibid.*, p. 447.

³⁶ *Ibid.*, p. 449.

los incas los consideraban sagrados; en ambos casos, “lo anormal” era míticamente ordenado. Cuando el dolor se “normaliza” en la doctrina del *Karma* hindú, el hecho de que un tal dolor sea explicado, soportado, significativo, lo eleva de la historia para hacerlo entrar en el “tiempo primordial”³⁷. Este terror a la Historia es lo que hemos denominado el “antihistoricismo del eterno retorno”.

Muy por el contrario en Israel.

Yahveh crea el Cielo y la Tierra con un solo “decir”: “¡Dijo ’Elohim” (*Génesis* 1, 3)... y las cosas fueron! La tradición yahvista y la sacerdotal concuerdan en ese poder de la *Palabra* (*dabar*) del Creador del mundo. Sin embargo, con respecto al hombre, a su historia, el Creador no las *crea* directamente, sino por intermedio, por medicación-de, por vehículos concien- ciales:

Yahveh dijo (*ohmed*) a (*’el*) Abram (*Génesis* 12,1).³⁸

Y le dijo: Abraham, Abraham... (*Génesis* 22,1)

Yahveh... dijo: *Moshéh, Moshéh* (*Éxodo* 3,4).

Yahveh dijo a (*’el*) *Ihoshúa’h*... (*Josué* 1,1).

Y Yahveh dijo: *Ihudáh*... (*Jueces* 1,2)

Y llamó (*iqra’*) Yahveh a *Shmu’el* (*I Samuel* 3,4).

La Palabra-de-Yahveh (*dabar-’ehvah*) fue dirigida (*le’mor*) a Natán (*IISamuel* 7,4).³⁹

La Palabra-de-Yahveh le (a *’Eliahu*) fue dirigida así... (*I Reyes* 17,2).

Así habla Yahveh (*II Reyes* 2,21).

Así habla (*’amar*) Yahveh:... (*Amos*, 1,3).

La Palabra-de-Yahveh fue dirigida a *Hoshea’h*... Yahveh le dijo... (*Oseas* 1, 1-2).

La Palabra-de-Yahveh fue dirigida a *Mikah* (*Miqueas* 1,1).

Yahveh me (*ha ishahiahu*) dijo... (*Isaías* 8,1).

La Palabra-de-Yahveh fue dirigida a *Tsfaniáh* (*Sofonías* 1,1).

Oráculo (*masa’*) sobre Nínive (*Nahum* 1,1).⁴⁰

³⁷ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, cap. III, sobre la infelicidad y la historia.

³⁸ Aquí todavía no se llama *Abra-ham* (Cf. *Gén.* 17,5).

³⁹ Se habla muchas veces acerca de David, como el rey-profeta.

Sin embargo “la Palabra de Yahveh” no es dirigida directamente a David, sino por intermedio del profeta: “Yahveh envió al profeta Natán a David” (*II Samuel* 12, 1). ¿Podemos llamar a David un profeta cuando un profeta debe comunicarle el “sentido” del presente? Tanto Samuel como Natán son los mediadores.

⁴⁰ “Oráculo” no es la “Palabra-de-Yahveh” que ilumina, interpreta, da un significado, explica su sentido al acontecimiento presente (es el acto supremo de la historicidad israelita).

La Palabra-de-Yahveh me (*a îremîahu*) fue dirigida (*Jeremías* 1,4).⁴¹

Es por los profetas que Yahveh, para la conciencia israelita, *crea* la historia, es decir: la orienta, la muestra, la valoriza, le da un sentido. Analicemos ahora la historicidad israelita, teniendo en cuenta solamente tres aspectos, a modo de resumen.

§ 4. Origen y proceso de la historia propiamente dicha

En la conciencia intersubjetiva del pueblo de Israel los relatos de Caín y Abel, el diluvio, Noé y sus descendientes, se pierden un tanto en ‘la noche de la prehistoria; casi podríamos decir, en el tiempo mítico’⁴². Abraham, en cambio, se presenta como un personaje histórico, concreto, “situable” en un lugar, “fechado” en una época. En todo el relato abrahámico (*Génesis* 12-23), desde *Harán*, originaria de Ur de los Caldeos, hasta la gruta de Makpela, junto a Mambre y Hebrón, son lugares perfectamente conocidos por su pueblo. Nada de mitológico⁴³.

Abraham descubre en el *YO* (*Génesis* 12, 2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los dioses y ritos de la Mesopotamia; partiendo al desierto, descubre progresivamente, no ya la *seguridad* de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico, no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham en su extrema pobreza es todo-futuro.

⁴¹ Hemos elegido algunos textos más importantes. Para no extendernos más indicamos los siguientes, en el mismo orden cronológico: *Ezequiel* 1,3; *Ageo* 1,1; *Zacarías* 1,1; “Palabra-de-Yehvah a *Isra’el* por ministerio (*bîad*) de *Mal’akî*” (*Malaquías* 1, 1); *Jonás* 1,1; *Joel* 1, 1; *Abdías* 1, 3; etcétera.

⁴² Téngase en cuenta, sin embargo, que los textos sacerdotales y yahvistas tienen siempre un afán histórico de proponer genealogías precisas, con lo cual, de hecho, se “historifica” lo que de mítico puedan tener. Cf. la genealogías de *Génesis* 4, 17-5, 27; 10, 1-32; pero especialmente el *Libro de las crónicas*, relativamente reciente, verdadera visión histórica según las estructuras israelitas.

⁴³ En nuestro tiempo aún pueden recorrerse los lugares descriptos; cuando hemos visitado, más de una vez, Hebrón y sus alrededores se percibe este gusto del *Génesis* por describir los lugares que son “historificados” por el pasaje de los “Padres del pueblo” y los profetas, ya que dichos *lugares* no eran otros que las sedes de los cultos idolátricos de los canaaneos.

Yahveh es para Abraham el Señor de lo imprevisible, a quien todo le es posible. Abraham solo puede apoyarse en la Alianza, punto de partida de la historia; Alianza que es histórica, es decir, *presente*. Este acontecimiento concreto, la Alianza que Abraham estableció con Yahveh en Mesopotamia (*Génesis* 12, 1) o junto a Melquisedek (*Génesis* 15, 1), es, para la comunidad judía, un acontecimiento *histórico*; pero al mismo tiempo es el *fundamento ontológico* de la nueva creación realizada por Yahveh en la intersubjetividad del pueblo de Israel⁴⁴. Nada semejante en la estructura concienical griega.

Para el judío: Abraham, Moisés, Samuel, son personajes humanos y no dioses ni elementos míticos. La humanización de los héroes primordiales del pueblo hebreo es el fruto de la absoluta trascendencia y la *sola* divinidad de Yahveh. Podemos decir que el hecho de que Yahveh es el *solo* Dios —no solo *un* dios⁴⁵—, crea en Abraham y su pueblo el “descubrimiento de la historia”, como *un acontecer humano con significación ontológica*.

El proceso de la historia tiene un sentido. Dicho sentido es el objeto de la labor hermenéutica de los profetas. Los profetas “interpretan los acontecimientos contemporáneos a la luz de la fidelidad más rigurosa; los acontecimientos se transforman en *teofanías*... De esta manera, no solamente adquieren un sentido, sino que ellos develan una coherencia íntima”⁴⁶. “Así, por *primera vez*, nos dice el gran antropólogo, los profetas valorizan la historia”⁴⁷. “El Dios del pueblo judío no es ya una divinidad oriental creadora de gestos arquetipales, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos”⁴⁸.

“El monoteísmo, fundado sobre la revelación directa y personal de la divinidad, permite también la *salvación* del tiempo, la *valorización* del cuadro de la historia”⁴⁹.

“El estatuto ontológico de Israel, su definición genérica, es la alianza (*brit*) con el Dios vivo, que instituye entre el Señor e Israel una relación personal, libre... El *ser* de Israel es su *fide-*

⁴⁴ Decimos *ontológico*, por cuanto para el israelita formar o no formar parte del “Pueblo” pone en juego su propio ser, su destino, su realización plenaria su resurrección. La Alianza, como bien y quizás exageradamente, lo ha entendido el Islam, es de nivel metafísico.

⁴⁵ Ésa es la diferencia entre el *eno-teísmo* y el *mono-teísmo*.

⁴⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁹ *Ibid.*

lidad a la Alianza que lo constituye (*hemunáh*) y que es también su verdad (*heméth*)”⁵⁰.

§ 5. Estructura de la realización de la historia

Yahveh no obra directamente en la historia, sino por su Palabra que se dirige a un hombre libre, consciente. El profeta puede ser infiel:

“La Palabra-de- Yahveh se dirigió a *îonah*... Y *îonah* comenzó su ruta, pero para huir a Tarsis (*Tarshîshah*), lejos de Yahveh...” (*Jonás*, 1,1-3).

El profeta no es llamado, ni la Palabra-de-Yahveh se dirige a él, teniendo como fin su perfección propia, como ocurría con los sabios del helenismo, los ascetas hindúes o budistas. Muy por el contrario, la Palabra-de-Yahveh va dirigida *siempre* a un pueblo, a una comunidad, a fin de promover un *bien común* actual o futuro (escatológico).

El diálogo entre Yahveh y los profetas tiene siempre la siguiente estructura: Yahveh *llama* al profeta (vocación: [Éxodo 3,4]); el profeta *responde* libremente (“Héme aquí”); Yahveh muestra al profeta la *significación* del acontecimiento en la fórmula: “Yahveh dijo”; el profeta objeta o calla, en ambos casos muestra haber *comprendido* el contenido de la Palabra explicativa de la historia (*Éxodo* 3,11; *Lucas* 1,34); Yahveh lo *envía* (*Isaias* 61,1 = *shlajanî-apéstalkén*) para salvar o conducir *al pueblo*:

Cuando hayas conducido al pueblo fuera de Egipto... El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros (*Éxodo* 3,12-13).

Yahveh me ha ungido. Él me ha enviado a predicar la Buena Nueva a los pobres... (*Isaias* 61,1)

Vuelve por el mismo camino, por el desierto de Damasco. Tú irás a ungir a Hazael como rey de Aram. Tú... (*I Reyes* 19,15)

Estas intervenciones proféticas son las que de hecho han orientado al pueblo de Israel; son constitutivas de su ser históri-

⁵⁰C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, p. 191. El proceso mismo de la historia será definido por Israel como una dialéctica entre fidelidad-infidelidad, dialéctica de bendición-maldición, de pecado, perdón y penitencia (cf. Tresmontant, *ibid.*, pp. 195-221).

co y explicativas de la misma historia. El *Salmo* 105 es muy claro en este sentido. Los acontecimientos históricos adquieren un relieve ontológico. Todo ello gracias a un Abraham (*Salmo* 105, 6), a un Isaac (*Ibid.*, 9), a un Jacob (10), a un Moisés (26), al hecho, bien histórico, de la salida de Egipto (38). Todos esos personajes son denominados con un nombre genérico, que indica su estatuto propio en la Historia "...su servidor (*habdô*)" (*Ps.* 105,6)⁵¹. Ese "servidor" no es solo una persona singular, sino que, por la estructura propia de la intersubjetividad israelita, significa igualmente el pueblo, Israel, la comunidad de la Alianza en su totalidad.

Acontece, entonces, que el profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación, o a retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria, que no es otra que la *promesa* de Yahveh en la Alianza, deben entrar aún más en la solidaridad de la comunidad, ofreciendo su existencia *en la historia*, como un servicio en nombre de la realización misma de esa historia, como obediencia fiel a la "economía" de Yahveh sobre la humanidad. Israel mismo se separa de los paganos para guardar fielmente el depósito del don divino, pero toma conciencia progresivamente de que al fin su misión, su servicio, es *universal*:

Oídmé, islas, / prestad atención, pueblos lejanos... / Así habla Yahveh: / Es poca cosa que seas mi Servidor / para (solo) restaurar las tribus de Jacob / y hacer volver los preservados de Israel; / te entrego para ser luz de los gentiles (*goîm*), / para que mi salvación (*îeshûhâti*) llegue hasta las fronteras de la Tierra (*Isaías* 49,1-6).

La estructura de la evolución histórica puede resumirse del siguiente modo: en primer lugar, existe Yahveh, "absolutamente-otro" y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una Alianza con el hombre. Yahveh es Señor y Creador, pero al mismo tiempo

⁵¹ Véase nuestro apéndice sobre el *Siervo de Yahveh*. Especialmente recomendamos por su contenido y bibliografía: J. Jeremías, art. "Païs Theoû", en *ThWbNT* (Kittel) V, pp. 653-713. Esta actitud hebreaica nada tiene que ver con el *esclavo* de la dialéctica hegeliana o marxista. Su significado debe ser buscado y encontrado en el contexto semita, y no en una pura objetivación de contenidos totalmente ausentes en una tal conciencia intencional.

es el *Yo* de un diálogo de amor⁵². En segundo lugar, el hombre [“imagen” (*btsalmô*) de Dios, *Génesis* 1,27] es el *Tú* del diálogo, libre, pero perdido en lo contingente como en las tinieblas del sin-sentido. En tercer lugar, ese hombre meramente creado como un ente es constituido por la Alianza como colaborador de Yahveh en la realización de la nueva creación: la historia. Yahveh revela el sentido de esa historia (*'amanah* = fe = comprensión existencial), indicándole así la dirección en la que deberá volcar todo su esfuerzo.

El “Siervo de Yahveh”: es el hombre en su actitud de suprema fidelidad y creatividad, no a las leyes naturales necesarias, sino a la libertad incondicionada de Yahveh y al presente absolutamente imprevisible.

Ser “Servidor de Yahveh” es existir sin ninguna seguridad de tipo arquetipal, por cuanto los llamados “dioses” son meros artificios, colaborando libre y conscientemente en la historia; es la acción del hombre que, conociendo la estructura de la historia, la orienta a su destino final, no en un mundo utópico o ideal, sino en la contingencia e imprevisibilidad, nunca plenamente realizada y sin embargo progresiva.

Nada de esto encontramos en el pensamiento indoeuropeo.

§ 6. *Tensión escatológica como soporte de la historicidad judía*

El tiempo verbal hebreo solo tiene dos aspectos: la acción ya realizada, lo pasado; la acción realizándose, lo presente. Todo acto histórico, es decir, que tiene alguna relación con la Alianza, *pasado*, permanece en el presente como fundamento mismo del presente, como realización de la “promesa”. El profeta, colocándose en el *pasado*, por ejemplo “contemporaneizándose” con Abraham, puede tomar la “promesa” como la Palabra-de-Yahveh a realizarse en un futuro, respaldada en su poder y fidelidad. Colocarse así en un *pasado* como si fuera un presente, es

⁵² Este tema se ejemplifica a la conciencia de Israel bajo la dialéctica del Esposo-esposa. *El Cantar de los cantares* es un diálogo entre Yahveh y su pueblo, según la interpretación tradicional del judaísmo; los profetas utilizan muchas veces esa dialéctica (p.e. *Oseas* 1,2 y 55.). Ese diálogo de amor se explicita claramente en la tradición deuteronomica (*Deuteronomio* 6, 5-13).

considerar al *presente*, en el cual el profeta existe, como un futuro, y descubrir entonces el proceso mismo, es decir, descubrir al presente como causado o explicable. La tensión que el pasado tenía al tender a un futuro esperado y la confianza en una realización prometida, se transfiere al presente. Ese presente no es ya solamente un “futuro-realizado del pasado”, sino la apertura tendiente a un futuro ahora esperado y todavía prometido. Israel, ciertamente, no posee la exactitud de la ciencia histórica de nuestros días, que se sumerge en el pasado como pasado. El judío tenía una conciencia histórica, pero en un nivel existencial, como actividad total de un hombre o un pueblo histórico. Vivir, existir, en el nivel de la Alianza, significaba estar siempre y radicalmente abierto a un *futuro*. No es entonces la actitud de considerar las cosas como pasadas, o aun como presentes, sino considerarlas siempre como tendientes a un futuro: el *pasado* tiene un “futuro” prometido, el *presente* es el “futuro-realizado” de un pasado, el *futuro* es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en “tensión-hacia”.

Así se presenta el problema escatológico en Israel. Es la necesidad de considerar el fin futuro al que tiende el presente que “madura”; el presente que está en un régimen de cosmogénesis. La doctrina de la creación exige una doctrina del acabamiento de la historia, es decir, el término plenario de la creación⁵³.

La causa de la historicidad es la creación, y el principio último que la constituye es la causa final, la plenitud escatológica⁵⁴.

⁵³ Cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bon-sirven, *Le Règne de Dieu*, París, 1957; R. Bultmann, “Reich Gottes und Menschensohn”, en *ThRdsch NF* 9, 1937, 1-35; Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946; H. Urs von Balthassar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963; R. Schnackenburg, art. “Eschatologie”, en *LTK* III, col. 1084-1093; Kittel, art. “Éskhatos”, en *ThWbNT* II, 694-695; “Alfa-omega”, *Ibid.*, I, 1-3; Rad-Delling, art. “Reméra”, *Ibid.*, II, 945-956, etc.

⁵⁴ A. Millán Puelles en su *Ontología de la existencia histórica*, (Madrid, Rialp, 1955 (2), pp. 87 y ss.), en el apartado sobre *Ontología del futuro*, trata dicho futuro teniendo siempre en cuenta la causa material y formal, visión que guía, por otra parte, toda su valiosa obra. “Lo” futuro, “aquello que le acontece ser sujeto de la noción de futuro” (p. 92), puede ser un futuro *físico* (regulado por leyes meramente físicas), *artístico* (proyecto a realizarse por una causa eficiente regulada por la causa ejemplar), o *prudencial* (bajo la dirección del entendimiento práctico y la libertad). Existe una gran diferencia entre estos

§ 7. Veamos rápidamente la evolución de la conciencia escatológica en Israel. En un primer momento, el pueblo nómada

tres tipos de futuro, y solamente el último es un futuro histórico. Es decir, en el proceso artístico regulado por la causa ejemplar, la libertad está absolutamente incondicionada (el artista es absolutamente libre, dentro de las leyes de la materia que puede transformar en obra de arte). Ante este proceso artístico, se abren dos posibilidades: siendo la libertad absoluta, las obras futuras son tantas como lógicamente posibles; de ser una obra artística, debemos descubrir sus leyes y comprenderemos absolutamente la historia (aquí encontramos el *logicismo* histórico de Hegel y el marxismo). Millán Puelles se opone a ambas posiciones: “La historia es efectivamente *continua* en la medida en que la libertad se enlaza a la situación; y es *discontinua* por cuanto la libertad no se limita a prolongar esta situación por modo evolutivo” (p. 103). Es “continua” contra los que piensan que es anárquica, porque la situación condiciona la libertad (pero, ¿Por qué la situación es principio de continuidad?); es “discontinua” contra los que piensan que es necesaria, porque la libertad es una espontaneidad que tiene un margen de incondicionalidad propia (contra el hegelianismo, por ejemplo). Se opone, entonces, claramente a los extremos sin mostrar, sin embargo, la razón positiva de la *continuidad* misma, que significa el sentido último de la historia, del *ser histórico*. y bien, no puede fundar positivamente su proposición, porque ha utilizado la problemática, no de la causa *final*, sino solo de la formal. Veamos rápidamente el problema de la historia desde la causa final.

El futuro histórico es un “no-ser-todavía”, no meramente físico o artístico, sino inscripto en la línea de las operaciones libres tendientes a un fin. Pero debemos preguntarnos ahora: ¿De qué *ser* hablamos cuando decimos un “no-ser-todavía”? Ciertamente no hablamos del ser real y objetivo de algo presente. Le atribuimos un tipo de ser que podemos distinguir del siguiente modo: “el-ser-de” aquello *a lo que* el hombre tiende en cuanto tiende a su perfección (lo futuro como *valor*); el ser que el ente alcanza como término del proceso de actos libres (lo futuro *ónticamente* considerado como naturaleza segunda); el ser del proyecto prudencial al que tiende la naturaleza (lo futuro como ser intencional). En el presente, entonces, el futuro tiene un ser propio: como tendencia presente ante el valor; como *ser intencional* en el entendimiento práctico (a modo de proyecto prudencial). Existe *ya* con la realidad de un ser potencial. La problemática del futuro histórico debe inscribirse, entonces, en la problemática de la causa final. El fin exige por esencia el futuro, si no tuviera futuro estaría ya en el presente perfectamente finalizado, es decir: sería perfecto; pero lo perfecto no puede tender a ningún fin, y decir que es el fin de sí mismo es una tautología. Lo absolutamente perfecto simplemente *es*, y su *ser sin futuro* es justamente lo que llamamos el Ser eterno.

La historicidad del ente humano se define por el futuro, y el futuro mismo se funda en la finalidad de la estructura del hombre. El pasado no define la historicidad, ni como origen del presente ni como virtualidad actual en un presente —en ambos casos podría acaecer que dicho ser hubiera alcanzado su fin, y dejaría por ese mismo

descubre el sentido del futuro, y la espera o esperanza que de dicho futuro se funda en la promesa de Yahveh de conducirlo

hecho de ser histórico y porque el ser creado en el instante de la creación no tiene pasado, pero es ya radicalmente histórico—; el presente no define la historicidad, por cuanto lo Eterno es presente. Solo el futuro define la historicidad del pasado y del presente. Lo futuro histórico es el fin al que tienden los seres libres, por un proceso que posee *una continuidad* fundada en el hecho de que la libertad no es una facultad incondicionada, sino función espontánea de *una naturaleza* (individual y social) y *una situación* que limitan y condicionan su ejercicio, fijándole entonces un campo de elección dentro del margen de la finalidad pero dicha continuidad *no es necesaria*, por cuanto, o los efectos extrínsecos de otros sistemas, o el mero capricho o ejercicio antinatural de la libertad, pueden imprimir a la historia rumbos desconcertantes a toda finalidad

Sin embargo, el hecho de inscribir la Historia dentro de la problemática de la causa final, como lo hace el pueblo hebreo, permite el nacimiento de una filosofía de la historia (y evidentemente de una teología de la historia), no ya al modo hegeliano pero tampoco al modo anárquico o simplemente negativo con que muchos escolásticos o neotomistas contemporáneos dejan de lado el grave problema de una filosofía de la historia. Para un Aristóteles el tiempo es “la medida del movimiento según su anterioridad y posterioridad” (*Phys.* IV, 3, 16). Esta definición reposa, entonces, sobre el movimiento. Para el estagirita, el movimiento es “la actualidad (el estar-en-el-fin) = *entelékeia* del ente en potencia en cuanto tal” (*Phys.* III, 1, 1), es decir, en cuanto está en potencia. Pero dicha definición se aplica igualmente a las esferas incorruptibles ya los movimientos eternos y necesarios. De este modo, el tiempo es la medida de todo movimiento, aun de los eternos, es decir, indefinidos. La consideración de dichos fenómenos se hace solamente desde la causa formal. Mientras que para el hebreo, existiendo un principio radical, existe igualmente un fin radical, y el presente se considera “haciéndose”, como “creciendo”, como “madurando”. El movimiento, entonces, se definiría de otra manera: “es la actualidad del ente creado en cuanto, teniendo un principio absoluto, evoluciona hacia un fin último”. Por su parte, el tiempo sería definido: como “la medida del movimiento de un ente que tiende a su fin, en cuanto se considera su origen creado, su novedad presente y su realización plenaria todavía no existente”. Ni el movimiento ni el tiempo pueden ser eternos, ni necesarios, por cuanto estamos en un régimen de *ontogénesis* (todo es corruptible, pero creciente) y no de *ontologos*. Es decir, que el ser histórico no es meramente “el-acto imperfecto” del griego —que no puede ni siquiera imaginar en el cosmos una novedad radical, absoluta, *ex nihilo*— bajo el imperio del espacio (por cuanto el mismo movimiento cualitativo no puede ser para el griego sino transformación, y el cuantitativo generación, pero jamás creación propiamente dicha), sino que es “el acto imperfecto de un ente en un régimen de crecimiento creativo” (o simplemente “un régimen de creación”). El origen: del movimiento y del tiempo no es,

hasta “la tierra donde se destila leche y miel” (*Éxodo* 3,8; los términos son pastoriles)⁵⁵. A Judá se le promete igualmente un

como para el griego, de un ente-*ya*-existente, sino que es el ente que *comienza-a-existir*; el proceso del movimiento y el tiempo, no es el mero intercambio, transformación o generación a partir de una materia eterna, y, por lo tanto, un cambio que solo afecta a la *forma*, sino que es un movimiento y un tiempo que afectan a la existencia misma; hay una novedad radical, creada progresivamente (la creación, para el hebreo, no ha terminado todavía); por último, para el griego, el fin es un momento de reposo dentro del eterno retorno, o una plenitud instantánea en el ciclo de las plenitudes, mientras que para el hebreo el fin de la historia es radical e irreversible, total. Todo esto nos introduce en una problemática mucho más rica, de un régimen de creación donde el *ser-todavía* posee un *Alfa* y *Omega* de tal peso ontológico que modifica el estatuto mismo del ser histórico.

Un hebreo definiría aunque en verdad no le agradaría por temperamento *definir*, sino más bien *ejemplificar-para-vivir*, así: El ser histórico es el ser espiritual y carnal creado, y la historicidad de ese ente es criaturidad.

“La existencialidad típicamente histórica es el ser virtual que un pasado conserva en un presente” (*ibid.*, p. 53). Un hebreo hubiera dicho: La existencialidad típicamente histórica es la tendencia de una criatura al fin *futuro* por cuanto es radicalmente imperfecta en un presente. El presente es *necesariamente* imperfecto, por cuanto es la realización (el “futuro-realizado” de un pasado) de un ser creado, imperfecto. El pasado permanece virtualmente en el presente, evidentemente; pero un hebreo no considerará principalmente en lo histórico la presencia de lo pasado, sino más bien la ausencia del futuro. La “criaturidad” —el aspecto de la criatura en cuanto tal— significa la contingencia de un ente regido por un plan creador, vigente, con una causa final universal. La “criaturidad” es idéntica *in re* a la “historicidad”, pero podría distinguirse en la razón: criaturidad tiene referencia a una causa efectiva, creadora; historicidad tiene referencia a una causa final atrayente. Lo acumulado en la historia, la virtualidad presente de lo pasado, es lo condicionante.

“La raíz inmediata de la historia, por tanto, es la libertad humana” (*ibid.* p. 207). ¡La raíz inmediata electiva! Pero la raíz profunda y esencial de la historia es el fin, es *lo que* el que elige se propone existir, es a lo que tiende el presente y los agentes.

Para concluir, la historicidad, en el pensamiento hebreo, es la criaturidad del ser humano, individual o socialmente considerado, en cuanto tiende en concreto a su fin último.

La ciencia histórica, que la conciencia hebrea tiende a constituir no es una ciencia que estudia el pasado como pasado, ni como meramente presente (por cuanto un presente en cuanto tal es inexplicable), ni como las virtualidades de un pasado en un presente que podría cerrarse a todo futuro; sino que dicha ciencia tiene como objeto: *el presente*, por una parte, con respecto al pasado (como un fin-futuro-realizado); por otra parte, con respecto al futuro (como tendiente al fin en cuanto tal, es decir, en cuanto actualmente está atrayendo por

futuro venturoso (*Génesis* 49,8-9). “Yahveh, su Dios, está con él (Israel)” (*Números* 23,21). Toda esta esperanza se dirige hacia la monarquía (*I Samuel* 8-12), hacia una teocracia (*Levítico* 26; *Deuteronomio* 28) para culminar en David (*II Samuel* 7).

En un segundo momento nace lo que pudiéramos llamar una *protoescatología*, en torno al símbolo del “*Día de Yahveh*” (*haîôm îehvah*; *Amós* 5,18-9,15). En el medio babilónico y egipcio existía la idea de un año cósmico, de una “época” en la que el universo alcanzaba la plenitud. Esta noción fue interpretada por los hebreos, pero de un modo irreversible: existe un período histórico que va desde la creación hasta la manifestación de Yahveh: el fin de los tiempos (*Endzeitlicher Hoffnung*).

Con Isaías se abre un nuevo período, el de la *mediación* (*Isaías*, 7, 10 y ss.). El fin debe llegar pero *por medio* de un “resto” elegido que significará la salvación (*Isaías* 4,3; 6,13; 11,11; 37,31; cf. los profetas Oseas, Miqueas, Sofonías y Jeremías).

Un cuarto momento se inicia con la deportación de Samaría, primero, y Judá, después. De un grupo étnico, como hemos dicho más arriba, con una visión escatológica nacional, se pasa a una comunidad religiosa con un universalismo, un mesianismo⁵⁶, una escatología propiamente *descentralizada*, al menos desde el punto de vista de las estructuras teóricas. El profeta Ezequiel (cap. 36 y ss.) es el prototipo de esta etapa apocalíptica. En esta época se define la personalidad incorporante del “Siervo de Yahveh” (*Isaías* 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12).

Por último, y estamos ya en el judaísmo, se llega a una *escatología trascendente* (*transzendent-eschatologische Höhenstufe*). Malaquías nos habla del nuevo Templo (*Malaquías* 3,6-12), pero progresivamente, en el judaísmo de la diáspora, la esperanza terrestre se transfiere al fin total y místico del universo, abriéndose así una doble esperanza, fundamento del dualismo social que hemos expuesto en el apartado de la intersubjetividad: una

su “llamado”, porque un pueblo sin futuro pierde el sentido del presente); el presente mismo *explicado* como el “futuro-realizado” del pasado y siempre abierto a un “fin-futuro-por-realizar-todavía”.

⁵⁵ *Éxodo* 3, 17; 13, 5; *Levítico* 20, 24; *Números* 13, 27; 14, 8; *Deuteronomio* 6, 3; 11, 9.

⁵⁶ *Meshíaj* significa ungido. En torno a la figura de David se origina una tradición “mesiánica”, que por impulso del movimiento escatológico se transforma en el fundamento mismo de la esperanza del judaísmo. pero en torno a la figura personal e incorporante del “Hijo del Hombre” (cf. *Daniel*).

“edad de Oro” sobre la Tierra y el *Eon* celeste que se aproxima⁵⁷.

El movimiento escatológico alcanza matices de paroxismo en la comunidad de la Nueva Alianza organizada en *Qumrâm*⁵⁸.

§ 8. La pequeña comunidad judía que se constituyó junto a Jesús tenía conciencia del hecho escatológico. “Los tiempos están maduros (*plepérotai ho kairós*), el Reino de Dios se aproxima” (*Marcos* 1,15), es el “tiempo de la cosecha” (*Mateo* 13,30), “de los frutos” (*Mateo* 21,34). “Cuando llegó la plenitud de los tiempos (*tó plèrôma tou khrónou*), Dios envió su hijo, nacido de una mujer” (*Gálatas* 4,4). “Vosotros sabéis discernir los aspectos del cielo, pero los signos del tiempo (*tá semeîa ton kairôn*) no los podéis” (*Mateo* 16,2). “Mi hora (*hóra*) no ha Regado todavía” (*Juan* 7,30). “Mi tiempo (*kairós*) está próximo” (*Mateo* 26,18). “Sabiendo (*eidós*) Jesús que su hora había llegado...” (*Juan* 13,1). En todos estos textos se ve cómo la comunidad cristiana primitiva tenía conciencia de la *maduración*, del progreso del tiempo, pero en un sentido irreversible, creador.

Fue Pablo de Tarso el primer cristiano que expuso una visión histórica universal a partir de la estructura de pensamiento propuesta por Jesús. En la carta a los *Romanos* (cap. 9-11), y en la escrita a los *Efesios*, nos dice:

(Él) nos ha hecho conocer (*gnorísas*) el misterio (*mystérion*) de su voluntad,⁵⁹ su designio (*eudoxían*) benevolente, / que en él había proyectado desde antes (*pro-étheto*), la economía⁶⁰ de la plenitud de los tiempos (*tòn kairòn*): recapitular (*anakefalaiósas-thai*) todas las cosas en el Ungido (*en toi Jristoi*), tanto las del Cielo como las de la Tierra (*Efesio* 1,9-10).

⁵⁷ “...In ein doppeltes Hoffnungsziel, ein goldenes Zeitalter auf Erden und dem kommenden Äon im Himmel” (Schanckenburg, art. cit.). Cf. *Joel* 4,9-12; *Ezequiel* 38 ss.; *Zacarías* 13,7 ss.; *Daniel* 2 y 7; etcétera.

⁵⁸ Cf. *Megilloth Midbar Yehudah* (Rollos del desierto de Judá), presentado por Habermann, ed. Machbaroth Lesitruth, Jerusalén, 1959. En *Qumrâm* la escatología era triple: profética, aarónica y real (*I Q S IX*, 3-11). Véase A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts pres de la Mer Mort*, París, Payot, 1959.

⁵⁹ La palabra griega: *toû thelêmatos autoû*, no significa una “voluntad” como facultad afectiva, sino *efectiva*; es el poder mismo creador y providente de Yahveh —pero aquí especialmente providente, es decir, en referencia a la historia humana—.

⁶⁰ El término *oikonomían* (tan usual en la patrística posterior) significa toda acción divina con respecto a la historia. Es previsión, donación, cuidado, preparación “realizar todo lo conducente a”.

No entramos a justificar el contenido de este texto, sería labor del teólogo, sino solamente analizaremos la conciencia de esos hombres, tal como se presenta a un filósofo de la historia o a un historiador-filósofo de la conciencia humana. En este texto, el fariseo de Tarso nos muestra que se trata de un conocimiento (*gnòsis*) de la historia, de sus articulaciones últimas, en la línea de la antropología hebraica. Para él, el fin último, el Día de Yahveh, el fin de los tiempos, ha comenzado por el hecho de que el Ungido ha reunido a “la totalidad”, en la unidad, en tomo de su persona, por la consagración universal. Es esencialmente una *visión-histórica* y universal, más aún: cósmica⁶¹.

¿Estará entonces el cristianismo necesariamente constreñido a mirar solo hacia el “pasado”, habiendo el Mesías *ya-llegado*? La comunidad primitiva afrontó ese conflicto en las primeras generaciones, pero rápidamente tuvo conciencia del sentido radical y profundo de la “*para-ousía*”⁶²: la plenitud de los tiempos no es un pasado, el tiempo escatológico no es un mero futuro, sino que el cristiano se sitúa ante la historia como existiendo en un presente-futuro, que es ya el último tiempo (*aión*), el definitivo, tendiendo todavía a la manifestación perfecta de la historia. El autor de la carta a los hebreos, judío educado en la tradición ancestral, resume todo lo dicho con una precisión que tendrá una amplia aceptación en la reflexión cristiana posterior:

La *pístis*⁶³ es el “soporte” (*hypóstasis*) de lo que esperamos (*elpizoménôn*), prueba de lo que no vemos (*bleptoménôn*) (*Hebreos* 11,1).

⁶¹ Véase R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft (supra)*, tercera parte: *Gottes Herrschaft und Reich in der Verkündigung des Urchristentums*, a partir de la p. 199. “*Die Beziehungen zwischen Kirche und Kosmos unter der Herrschaft Christi aber sind der verborgenen Grund und heilsgeschichtliche Hintergrund jener Erscheinungen, die wir vordergründig als Weltgeschichte erfahren*” (p. 223).

⁶² El término “*parusía*” es utilizado muchas veces en los textos cristianos primitivos (*Mateos* 24,3 y 27; *I Corintos* 15,23; *I Tesalonisenses* 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; *II Tesalonisenses* 2,1 y 8-9; *Santiago* 5,7; *II Pedro* 1,16; 3,4 y 12; *I Juan* 2,28) y significa la presencia de alguien (estarsiendo-ante), e históricamente se usaba para designar la entrada de un Rey en la ciudad (cf. E. Rigaux, *Les épîtres aux Thessalon*, París, Et. Bibl., 1956, pp. 195-280; Feuillet, art. “*Parousie*”, en *Suppl. Dict. Bibl.*, fasc. 25, col. 1331 ss.; Gelin, art. “*Messianisme*”, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165 ss.; etc.).

⁶³ Este término griego, muy frecuente en los escritos cristianos (cf. *Handkonkordanz*, Schmoller, pp. 406-412), no tiene aquí el sentido

El autor recorre después toda la historia del pueblo de Israel, para mostrar su cohesión interna en vista a un *futuro*, único *phylum* que permite mostrar la continuidad de Israel (*Hebreos* 11,2-40).

Para la conciencia colectiva de la comunidad cristiana, el Mesías no solo ha muerto en un pasado, sino que vive en un presente, conduciendo la “Comunidad de la Nueva Alianza”, y volverá:

YO SOY el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, el-que-está-siendo, el que era, el que viene, el todopoderoso (*pantokrátor*) (*Apocalipsis*, 8).

YO SOY el Alfa y el Omega, el principio (*arkhè*) y el fin (*télos*) (*Apocalipsis* 21,6).

YO SOY el Alfa y el Omega, lo primero (*pròtos*) y lo último (*éskhatos*) (*Apocalipsis* 22,13).

Estas expresiones son de la más pura terminología y estructura hebrea, nada debe al pensamiento helénico. Dice el profeta Isaías:

YO YAHVEH (*ʿanî ehvah*) (soy) el génesis (*riʿshon*),⁶⁴ y YO estaré con los últimos (*ʿajaronîm*) (*Isaías* 41,4).

YO (soy) el génesis (*riʿshon*) y el último (*ʿajaron*) (*Isaías* 44,6).

Los rabinos decían: “Es necesario cumplir la *torá* (la Ley)

platónico de “opinión”, sino de “admitir un testimonio de otro como auténtico”. No es entonces la mera creencia psicológica, sino la *gnosis* (no la del gnosticismo, pero ciertamente del entendimiento humano) que tiene como objeto el misterio. Misterio no significa lo in-inteligible (cf. *Efesios* 1,9), sino lo que, habiendo estado *cubierto*, ha sido *des-cubierto*. El objeto de la fe, en su sentido primitivo, es un acto intelectual por el que se comprende el sentido de la Historia Santa revelada por Yahveh, y admitida a causa de los múltiples testimonios aportados. No es un mero fideísmo, antirracional, sino muy por el contrario, es una racionalidad radical, una comprensión del sentido de la historia. Es la comprensión que llega a comprender la creación: “El acto creador que produce la novedad, es acusado por los conservadores de ser infiel al pasado —nos dice Berdiaett—. Pero él posee una fidelidad respecto del futuro. El pasado no es lo único que tiene referencia a la eternidad: el futuro posee el mismo derecho... Por eso en la historia, en la que domina el determinismo... en los planos más profundos obran sujetos creadores, trasciende la libertad” (*Essai de métaphysique-eschatologique*, París, Aubier, 1946, pp. 193-195).

⁶⁴ Este es el primer término de la Biblia.

desde *alef* hasta *tau*”, es decir, completamente, eternamente⁶⁵.

Será necesario, sin embargo, esperar hasta un Aurelio Agustín en el mundo latino para poseer una exposición explícita y concreta de la visión judeocristiana de la Historia universal —o del “mundo conocido”—. De todos modos, las estructuras fundamentales están perfectamente constituidas antes del fin del primer siglo.

§ 9. Podemos decir, en conclusión, que el estar en el tiempo del cosmos es asumido por Israel en los ritos y cultos del ritmo diario, semanal o anual, pero cuyo contenido es un recordar a la conciencia adulta e histórica que dicho mundo, después de creado, crece en el presente, y madura hacia una plenitud. Todos los ritos y cultos del medio egipcio y mesopotámico cambian radicalmente de sentido cuando son aplicados por el pueblo histórico de Israel. Las antiguas fiestas que conmemoraban el año nuevo, la cosecha, o la resurrección de la vida primaveral no son abolidas por Israel, pero su contenido es otro: ahora significan la salida del pueblo de Egipto (el pasaje, *pesaj*, la pascua) —un hecho histórico—. la fiesta de la semana (*shabuot*) recordará la servidumbre de Egipto (*Deuteronomio* 16,12). Habiendo sido instituidas por Yahveh, para la conciencia judía (*Levítico* 23, 1-44), dichas fiestas demitifican, demitologizan el cosmos, historicándolo, es decir, permitiéndoles mirarlo con “nuevos ojos”. Los antiguos ritmos necesarios, donde el ritual producía la unidad entre la conciencia colectiva y el ritmo divino del cosmos, son vaciados de su idolatría, de su magia, de su eterno retorno, para ser utilizados libremente como puntos de apoyo para afirmar una conciencia histórica.

El hombre judío, servidor de Yahveh, considera el pueblo de la Alianza como una realidad cuyo bien particular consiste, justamente, en el servicio a la comunidad total; pero al mismo tiempo, no puede cerrar el bien común en el estrecho margen del presente o el pasado, sino que debe permanecer siempre tendiendo a un futuro. *El bien común escatológico* es el fin, la clave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo, de cada miembro de la Alianza y del mismo universo, que no es sino instrumento del hombre. El bien común escatológico es el fundamento del Reino de Yahveh transhistórico, pero *en* la historia, el bien común de los *goîm*, de las naciones, es meramente his-

⁶⁵ Cf. Kittel, art. “Alfa-omega”, *supra*.

tórico y no tiene, para la conciencia judía del siglo primero, una consistencia particular (aunque tampoco es negada)⁶⁶.

Tanto los judíos como los cristianos y el Islam impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indo-europeo.

⁶⁶ El Islam, nacido en un ambiente judeocristiano, adaptó la vivencia de la parusía tal como la comprendía el cristiano de esa época, simplificando toda la estructura escatológica hasta reducirla a la siguiente línea: creación, Adam, Ibrahim (Abraham), Ismael e Isaac, Nuh (Noé), Lut (Lot), Jacob, Iushuf (José), Musa (Moisés), Daud (David), otros profetas, Isa (Jesúa) y el Profeta Mahomet. Habiendo sido revelada la religión universal del Islam, la historia tiene sentido en cuanto significa el tiempo de la expansión de la *umma*. Se espera individualmente una muerte honesta, un juicio positivo, la resurrección eterna, en un paraíso que no se diferencia esencialmente de la *umma* terrestre. (Cf. H. Stieglecker, *op. cit.*, pp. 771 y ss.).

CAPITULO IV

TRASCENDENCIA PERSONAL DEL CREACIONISMO MONOTEÍSTA

Este cuarto capítulo de nuestro trabajo bien pudo ser el primero, porque es a partir de la relación intersubjetiva comenzada con Abraham, cómo el pueblo semita, el pueblo de Israel, alcanza un grado suficiente de autoconciencia, que le permitirá todo el desarrollo posterior, permaneciendo siempre en diálogo con Aquel que, siendo su origen, es también su fin común, su bien común trascendente y escatológico.

SECCIÓN I. *LA LÓGICA DEL MONOTEISMO*

§ 1. “Sería necesario discernir, a través de los diversos tipos de civilización, según la variedad de tiempos y lugares, un cierto número de elementos comunes en diversas religiones distintas: la idea de Dios, los mitos del origen, la idea de espíritu, el culto a los muertos; los sacrificios, rituales cósmicos, misterios, ritos en general, magia...”¹ Así, “en todos los dominios en donde aparece el indoeuropeo se descubre una religión uránica en competición con una religión *któnica* de tipo mediterráneo... En Egipto, aunque la religión de la biosfera o *któnica* es muy conocida, Drioton ha sabido demostrarnos hasta qué punto la idea de un dios de tipo uránico ha desempeñado una función importante en el sincretismo; más aún, estrechamente ligada a la función monárquica, aparece la religión *solar*”² como para los Incas, entre nosotros.

¹ J. Goetz, “L’*évolution de la religion*”, en *Histoire des religions*, París, Bloud-Gay. t. V, p. 346.

² *Ibid*, p. 347.

Las grandes culturas de Egipto y Mesopotamia muestran ya, en el momento de las primeras invasiones semitas, un alto grado de sincretismo (uránico-któnico), porque, habiendo sido en tiempos remotos pueblos no especializados, unos, viviendo de la caza o el comercio se transformaron en beduinos, y, otros, en cultivadores; pero todos fueron asumidos por la cultura superior del sedentario y agricultor, tanto en el Nilo como en el Éufrates y el Tigris. De una religión uránica, con un dios creador y padre del Cielo, de los pueblos primitivos³, donde el primer dios es relativamente abstracto y trascendente, se pasa a la concepción de un Adversario del creador (un ejemplo son las religiones iránicas) o a la zoolatría, unida a veces al culto solar (propio de los cazadores-guerreros: rey de los animales, de la guerra y la caza). Mientras que las religiones któnicas, nacidas en culturas agrícolas, a partir del culto a la *Terra Mater* y la Luna, organizan el rito-cultural de la biosfera, especialmente en el ciclo de muerte-resurrección.

La filosofía nació en Grecia, históricamente, por la necesidad de unificar una doble tradición teológica: la uránica del indoeuropeo invasor y la któnica del agricultor mediterráneo. Es decir, es el intento de conciliar la trascendencia y la inmanencia, lo celeste y lo biológico, lo absoluto y lo relativo⁴.

§ 2. El caso de Abraham, en cambio, es absolutamente sorprendente. Habiendo partido de Ur, ciudad de la Luna en la tierra del Sol, rodeado de dioses y diosas de la fecundidad, de la vida, etc., en medio de pueblos arameos, que son sedentarios o beduinos. “Abraham no es beduino, sino que es un verdadero pastor, de los que solo se encuentran muy lejos, en el Asia o Africa. Para el etnólogo, es el *único pastor* que haya tomado contacto con el shamismo y el animismo, y que, sin embargo, su

³ Como lo ha mostrado claramente W. Schmidt en su gigantesca *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster (W), Aschendorf. 1926-1955, en 12 ts.; “Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsache”, *ibid.*, 1930, p. 296.

⁴ Este problema lo hemos estudiado en otro trabajo sobre el *Humanismo helénico*. En verdad, la cultura griega nunca llegará a la solución del dilema, y si alguna vez lo alcanza es por la inmolación de lo inmanente y relativo en la primacía de lo trascendente, absoluto y monista (la tradición indoeuropea al fin). Los elementos comunes entre los pueblos presemitas y los preindoeuropeos son múltiples: cf. B. Hrozný, *Die älteste Völkerwanderung und die protoindische Zivilisation*, Praga, 1939; *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Praga, 1940, etcétera.

religión no haya, de ningún modo, realizado un sincretismo con el medio”⁵. Con Moisés, “es la primera vez que se ve al Dios del Cielo, que tiende siempre a alejarse en su trascendencia, mezclarse al contrario más estrechamente a la vida de los hombres y la naturaleza”⁶. *¡La solución es única!* “Sobre ese monoteísmo velarán, con una lucidez incorruptible, alimentada de experiencias íntimas, los profetas, guardianes de la herencia de Moisés”⁷.

Es, entonces, ese doble fenómeno absolutamente único en la historia de las religiones lo que mostraremos rápidamente: el de un Dios de un pueblo pastor que alcanza una trascendencia y personalidad sorprendentes, al mismo tiempo que se manifiesta próximo y ocupado de los problemas cotidianos de sus criaturas, de la comunidad de la Alianza:

⁵ J. Goetz, *Ibid.*, p. 366.

⁶ *Ibid.*, p. 367. Este alejamiento del dios trascendente se ve, por ejemplo, entre los esquimales.

⁷ *Ibid.* p. 367. “In diese enge Verschalung zog sich derat der Monotheismus der Propheten zusammen und mündete derart aus in das Judentum, das auf dieser Grundlage noch fortbesteht bis zum heutigen Tage, nur ohne die zentrale Kultstelle in Jerusalem, die es bei einer zweiten grossen Katastrophe verlor, um damit endgültig dem Schicksal der Pariavölker zu verfallen und von nun ab dem Ressentiment gegen seine Bedrücker, dem Gehorsam gegen das Gesetz und dem Ueberschwang seiner Hoffnungen zu leben. Bevor es aber diesem Schicksal verfiel und den *prophetischen Monotheismus* endgültig in Talmudismus und Apokalyptik verkapselte, befreite sich der prophetische Geist in einer neuen Belebung und Verinnerlichung durch Jesus und riss als Christentum sich von der jüdischen Verengung los, um dann in enger Verbindung mit der hellenistischen Erlösungs- und Mysterienreligion eine neue und universale, national nicht mehr gebundene Entwicklung zu nehmen. Und wie um zu zeigen, dass damit die zeugende Kraft des Prophetismus noch nicht zu Ende sei, ergoss sich ein neuer Strom dieser Glaubenswelt in die arabischen Stämme und schuf hier den Islam als eine kriegerisch missionierende Religion des allein wahren Monotheismus und seines Propheten, der ein Nachfolger und Ueberwinder des Moses und Jesu ist und das wahre Reich der Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit von Mekka und Medina her aufrichtet. So ist der Prophetismus der Mutterschoss dreier Weltreligionen geworden, die alle durch den Glauben an den persönlich lebendigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Lenker der Menschheitsgeschichte, und durch den engen Zusammenhang dieses Willensgottes mit dem sittlichen Gesetz charakterisiert sind. Sie bilden zusammen den grossen Block *personalistisch-ethischer Religiosität* in der Welt, neben dem es wohl allerhand Analogien gibt, aber nichts was an radikaler und grundsätzlicher Energie ihm gleichkommt” (Troeltsch, E. “Aufsätze zur Geistgeschichte und Religionssoziologie” Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1925, pp. 41-42, en *Gesammelte Schriften*, t. IV).

Yahveh nuestro Dios es el único (*'ejad*) (*Deuteronomio* 6,4).
YO seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo (*Jeremías* 7,23).

§ 3. Desierto y trascendencia

Para el pueblo griego⁸ “lo divino” queda confinado en un mundo inmanente al universo, pero trascendente a lo aparente, a lo móvil, a lo corruptible, corporal. Hemos denominado esa tendencia “monismo trascendental”, panontismo, que generará en la historia todos los panteísmos, para el cual el ser propiamente dicho puede predicarse solamente de “lo divino” (*ho théion*), objeto de la contemplación intelectual y no de la percepción sensible⁹. *Lo divino* en un primer momento es lo eterno¹⁰, generado eternamente¹¹. Con comportamientos antropomórficos¹², inmanentes al universo a la manera de las leyes¹³. La racionalización de la época filosófica, a partir de Tales de Mileto, no cambiará el estatuto estructural fundamental de “lo divino”, sino que simplemente será depurado del revestimiento simbólico secundario, permaneciendo, sin embargo, la estructura esencial¹⁴.

⁸ Cf. art. “Théos” en *ThWbNT*, III, pp. 65-79, *Der griechische Gottesgriff* (Kleinknecht), con bibliografía “*Mit (ho) théos ist dabei nicht die Einheit einer bestimmten Persönlichkeit im monotheistischen Sinne gemeint, sondern vielmehr die trotz aller Vielgestaltigkeit klar empfundene Einheit der religiösen Welt*” (*Ibid.*, p. 67).

⁹ “*Die griechischen Götter sind nichts anderes als Grundgestalten der Wirklichkeit*” (*Ibid.*, p. 68). “*In religionsphilosophischen Kreisen endlich wird (théos) mehr und mehr zur Bezeichnung unpersönlich-metaphysischer Mächte und Grössen und wird folgerichtig vielfach verdrängt durch die neutralallegemeinen Umschreibungen wie das Göttliche (-tô-theïon)...*” (*Ibid.*).

¹⁰ P.e., Homero, *Odisea*, I, 263.

¹¹ P.e., Homero, *Iliada* II, 400; *Odi.* XXIII, 81.

¹² P.e., Aristóteles, *Metaf.* II, 2 (997 b 11); Dio Chris. *Or.* 12,59 (von Arnim, I,171, 27 ss.).

¹³ P.e., Heráclito, fr. 114 (Diels).

¹⁴ Lo divino es el fundamento del ser de los *entes mundanos* sensibles (cf. *Metaf.* IX, 7; 1072 b 14), pero sin ningún medio de comunicación o diálogo: “*Zwischen Gott und dem Menschen besteht keine unmittelbare Ich-Du-Beziehung, sondern dazwischen tritt entweder die Gemeinschaft, der Staat, oder überhaupt die entfaltete göttliche Welt* (Kleinknecht, *art. cit.*, p. 72). “*Das Werk des griechischen Gottes ist nur die Inbeziehungsetzung von Idee und Sein, die Verwirklichung des Seins als eines in sich vollendeten Ganzen*” (*Ibid.*, p. 77).

En el pensamiento semita, especialmente en Israel y el Islam, el desierto ha permitido a la conciencia concreta descubrir, por una parte, la contingencia y límite de las posibilidades humanas, y, por otra, en la línea de la teología *uránica*, la trascendencia cósmica del Dios creador.

El tiempo que Israel pasó en el desierto¹⁵, tiene una doble significación. Secundariamente, es el tiempo de la desobediencia de Israel, de la tentación de desconfianza contra Yahveh. Esencialmente, es el tiempo de gracia de Israel (*Gnadenzeit Israels*), en el cual Yahveh se ha manifestado (*Éxodo* 2,15¹⁶; 4,31; 13, 20 fin). El pueblo atravesó los desiertos de Shuk, de Sin, para llegar al desierto del Sinaí (*Éxodo* 19,1 y ss.), centro de la teofanía israelita y semita en general. Los libros *Levítico* y *Números* son escritos en un ambiente donde el desierto significa el “tiempo de la constitución de la conciencia de Israel” (“En el desierto habló Yahveh a Moisés; *Números* 1,1)¹⁷. El mismo *Deuteronomio* comienza así: “He aquí las palabras que Moisés dirigió a Israel más allá del Jordán, en el desierto, en la Araba junto de *Suf*” (*Deuteronomio* 1,1):

Recuerda la marcha que Yahveh, tu Dios, te hizo efectuar durante cuarenta años *en el desierto*, a fin de probarte, de aquilatarte y conocer el fondo de *tu corazón*... Él te dio de comer “el maná” (*lemañan*) que ni tú ni tus padres conocieron... Guárdate de decir en tu corazón: *Es mi fuerza, el poder de mi mano, lo que me ha procurado el poder*... Acuérdate. No olvides que has irritado a Yahveh, tu Dios, *en el desierto* (*Deuteronomio*, 8,2-9-7).

A partir, entonces, de la finitud, de la miseria de la condición humana, descubierta y siempre presente en la re-lectura de los textos de la Ley, Israel descubre igualmente, o renueva la experiencia original, un Yahveh considerado como absolutamente trascendente:

’ehieh ’asher ’ehieh (*Éxodo*, 14).¹⁸
Egô eîmi ho òn (traducen los *LXX*, interpretando).

¹⁵ Cf. Kittel, art. “Éremos”, en *Th WbNT*, II, pp. 654-657.

¹⁶ *Median* se encuentra al este del golfo de Acaba, país árabe por excelencia (*Génesis*, 25,1-4). El personaje religioso árabe llamado *Jetro*, sacerdote semita del desierto (*Éxodo* 2, 16 88.), nos recuerda este prototipo.

¹⁷ Este libro se denomina en hebreo: *bmidbár* (en el desierto).

¹⁸ En castellano, dependiendo de la traducción griega y latina, se

No tendrá dioses ajenos (*'elohim 'ajerîm*) ante Mi faz (*Éxodo 20,3*).

No fabricarás ninguna imagen esculpida (*Éxodo 20,3*).

Si algún profeta o intérprete de sueños surge entre vosotros proponiendo signos y prodigios... tú no prestarás atención a sus palabras (*Deuteronomio 13,2-3*).

Tú has hecho la Luna para medir los tiempos,/el Sol conoce el momento del ocaso./Tu extiendes las tinieblas y es la noche (*Salmo 104-19-20*). Alabadle, Sol y Luna, loadle, todos los astros luminosos (*Salmo 148,3*). Pues Yahveh, el Trascendente (*hélion*),/ (es) el Gran Rey (*melej gadôl*) de toda la Tierra (*Salmo 47,3*).

Todos estos textos muestran, progresivamente, un Yahveh que solo puede denominarse repitiendo tautológicamente su mismo nombre, absolutamente *Solo*, único, que trasciende toda idolatría, toda magia, todo dios cósmico (pues el mismo Sol y Luna son sus criaturas). Es una *Interioridad* absolutamente *trascendente* a todo lo creado, Señor sin límite del universo.

“Las únicas divinidades del cielo-que-hace-llover, que han llegado a conservar su autonomía ante las hierofanías con las innumerables Grandes Diosas, son aquellas que han evolucionado en la línea de la soberanía”¹⁹, del señorío, es decir, del dominio que ejerce un Rey o Señor. Si consideramos, por ejemplo, los dioses indogermánicos (*Zeus, Júpiter* o *Varuna*²⁰, o *T'ien*

dice: “Soy el que soy”. Sin embargo, la dificultad estriba en que en hebreo no existe el presente del indicativo de “ser” (soy). Para el hebreo como tal este texto no pareciera haber sido esencial —por cuanto la noción de “ser” no puede expresar el plano existencial en el que la reflexión hebrea se mueve—. Su importancia será más bien con respecto al pensamiento que se enfrentará a la tradición helenista, de donde aparecerá la costumbre de considerar a Yahveh como el *Ser* Supremo. Para el hebreo Yahveh es el *YO* Supremo, viviente, dialogante, con interioridad, que contenía una riqueza mucho mayor, concreta y vital. Literalmente debe traducirse: “seré el que seré”.

¹⁹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 90.

²⁰ Cf. G. Dumézil, “Pratique, mythologie et philosophie de la souveraineté”, en *Les indo-européens* (cit. *supra*, pp. 445-453). El autor muestra que el sacerdocio de Roma era dual (bajo la dirección del *rex sacrorum* y *flamen dialis*), lo mismo que en la sociedad india clásica (*Râj-* = *rêg, rex*; y *Brahman-* = *bhlagh-men, flamen*). Este dualismo se transparenta en la misma organización política, que ejerce su soberanía sobre tres estamentos o clases sacro-sociales: sacerdotes, guerreros y agricultores (y esto tanto en Roma, como en la India o los germanos, aunque con diferencias concretas muy significativas). En el plano mitológico, el dualismo queda expresado en diversas divinidades primarias: Varuna-Mitra, Júpiter-Fides (= *Deus*, al que se consagra-

en el Oriente), vemos cómo han sabido permanecer durante un largo período dioses supremos, porque han significado el fundamento del orden y la ley descubierta a partir de la regularidad biológica y cósmica, que garantiza, por otra parte, la estabilidad social de una sociedad que el pueblo invasor necesita conservar. Pero poco después nacen nuevos dioses *fecundadores*, que reemplazan a los dioses uránicos. Así, *Marduk* reemplaza a *Anú* en la fiesta del año nuevo mesopotámico, *Dyaus* a *Varuna*, *Dionysos* a *Zeus*, *Osiris* al Cielo y la Tierra.

Muy por el contrario, *Yahveh* o *Allah*, cuya teofanía acaeció en el desierto arábico o cerca de él, es descubierto y evoluciona de una manera original. La conciencia semita, cuando se enfrenta a *Yahveh*, lo discierne paulatinamente como transuránico (sobre los cielos) y poco a poco, por una evolución milenaria, irá tomando auto conciencia de todas las exigencias existenciales que un tal transuranismo comporta. Transcendente, más allá del cielo, creador del cosmos, no podrá degradarse a dios-fecundador, ni podrá generarse de otro dios anterior. La lógica del monoteísmo, del Dios “absolutamente-otro”, que el hombre reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde *la vida* se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde *la conciencia* toma de sí misma una consideración extraordinariamente dramática; la lógica del monoteísmo mostrará ser el fundamento de la demitificación del cosmos, sobre la cual podrá nacer un día la civilización técnica y adultamente humanista.

§ 4. *Evolución de la conciencia monoteísta de Israel*²¹

El pueblo hebreo llega a la Tierra cananea atravesando el Jordán, bajo la dirección de Josué. Las tribus nombran a *su*

ba originariamente la *flamen dialis*), Uranos-Zeus. Uno de ellos desplaza al dios tormentoso o del caos, e impone el reinado, la soberanía del orden y la ley (*Ibid*, pp. 448 ss.). Para Israel véase: Martín Buber, *Königtum Gottes* Heidelberg, Schneider, 1956 (pp. 59 y ss.); J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz*, Munich, Kösel, 1963.

²¹ Hoy podemos hablar estrictamente de una evolución, y, sin embargo, no se crea que necesariamente dicha evolución debió partir del politeísmo. Muy por el contrario, W. Schmidt ha demostrado que dicho monoteísmo puede bien depender del monoteísmo de los pueblos preislámicos (*Ursprung und werden der religion, supra*, p. 185, *Die Semiten*). Su *kulturhistorische Methode* le permite descubrir el origen

Dios tal como los habitantes del país a los *suyos*²²; Israel acepta la existencia de *Kemósh*, dios de los moabitas, junto a *Yahveh*, Dios de las tribus hebreas (*Jueces* 11,24). El dominio geográfico-social de *Yahveh* es a tal grado restringido que, cuando David deja Israel, pasa “a servir a los dioses extranjeros” (*I Samuel* 26,19).

Yahveh no es solo un “Dios” particular, sino que se manifiesta con signos uránicos y antropomórficos. Es el Dios de las tormentas y los rayos (*Éxodo* 19,16), de los terremotos (*Jueces* 5,4), de la atmósfera (*I Reyes* 19,11 y ss.). Es el Dios que deja en el Cielo los signos de su alianza (*Génesis* 9,13). Es un Dios que ve (*Amós* 9,4), que tiene dedos (*Deuteronomio* 9,10), brazos (*Jeremías* 27,5), boca (*Jeremías* 9,11). Un Dios que habla (*Levítico* 4,1), grita (*Levítico* 1,1), escucha (*Génesis* 17,20), duerme (*Salmo* 44,24). Un Dios que se alegra (*Sofonías* 3,17), que se complace (*Jeremías* 9,23), que se encoleriza (*II Samuel* 24,1), que odia (*Deuteronomio* 12,31), que es celoso (*Éxodo* 20,5), que se arrepiente (*Génesis* 6,6).

Ciertamente, no es el “Absoluto” al que se llega por una reflexión filosófica, sino la “Interioridad-trascendente y personal” descubierta progresivamente en una experiencia existencial, concreta, histórica, dialogante.

Se manifiesta siempre como un Dios *viviente* (*'Elohîm jai*; p.e., *II Reyes* 19,4), personal²³.

mismo de la evolución de las diversas religiones (cf. *Der Ursprung der Gottesidee, supra, Historisch-kritischer Teil*, I (1926), pp. 737 ss.; *Die kulturhistorische Methode*, en *Anthropos* (Fribourg) VI (1911) 1010-1036). Para el teólogo la evolución será objetiva (pedagogía de la revelación progresiva); para el filósofo, subjetiva (progreso en la explicitación de la lógica interna de la estructura de la cosmovisión monoteísta): en ambos casos existe una evolución. Cf. J. Goetz, *L'évolution de la religion, op. cit. supra*.

²² El Dios de Israel recibe diversos nombres: *'El* (que se relaciona al *il* o *ilah*, o *allah* del pueblo árabe) *'elah*, *'elîm*, *'El'olam*, *'Elohîm*. El más frecuente es el tetragrama IHVH (aparece más de 6.700 veces en la Biblia) que debe pronunciarse, según las versiones griegas: *lavé*; teniendo en cuenta la puntuación del texto propuesto por Kittel debería transliterarse *iehvah* (cf. Imschoot, *Th. de l'A. T.*, pp. 14-22. (Para la cuestión del nombre del Dios hebreo, cf. art. *theós*, en *THWbNT*, III, pp. 79-90 (Quell); los judíos leían *Adonai* el Señor) en lugar de *Yahveh*.

²³ *Jueces* 8,19; *I Samuel* 14,39; *II Samuel* 2,27; *Job* 27,2; *Números* 14,21; etc.

Es evidente que un Dios así descubierto debía entrar en conflicto con los *'elohîm* canaaneos, que eran adorados en las montañas, árboles, piedras, astros y signos de la naturaleza. Las tribus israelitas jamás fueron totémicas. “A pesar de la dispersión de los clanes en los villorrios palestinos, los *Bene Israel* conservan el sentido de la unidad moral, y Yahveh fue el centro de esta unidad. Mientras que la solidaridad racial se debilitaba, y la relación entre los miembros era irregular, la unidad religiosa se va afirmando, supliendo el distanciamiento de la relación de sangre”²⁴. En esta época heroica de la conquista, Yahveh es el *Yahveh Tseba'ôt* (*II Samuel* 6,2; el término compuesto se encuentra 217 en los documentos bíblicos): “¡Dios de los ejércitos”! Es interesante ver cómo el sentido evoluciona con el tiempo, y con los profetas su contenido es ya el del Dios “de los ejército celestes”. Dios es entonces Rey (*Mélej*), Poseedor (*Baál*), Señor (*'Adôn*) del pueblo.

§ 5. De todos modos, desde un punto de vista cultural, Israel adopta paulatinamente el estilo de vida sedentario y urbano de Canaán. Los profetas son la *conciencia de Israel* que discernen entre los “útiles de civilización” que Canaán les dona en herencia y la estructura ético-mítica que el hebreo no puede aceptar. A partir del siglo X, con el nacimiento del “gran profetismo” desde Natán, se origina una tradición de *discernimiento* que durará tanto tiempo como la conciencia judeocristiana permanezca en vida. El criterio, el primer principio, la medida existencial la fuente misma de ese acto esencial para la cultura y la civilización universal, es *Yahveh personal y trascendente*.

Primero, Yahveh toma posesión de los lugares de culto de los *'Elohîm* (p.e. *I Samuel* 1,1-3). Después, los lugares de culto familiares y regionales serán unificados en torno de Jerusalén, por un doble movimiento en apariencia contrario, pero que producirá una paradójica unidad. Por una parte, la unificación del Reino bajo un monarca y una capital permite unificar el culto en Jerusalén. Por otra parte, el movimiento profético primitivo antirrealista, nómada y que tomaba como ideal “la perfección de la vida en el desierto”²⁵, criticando la idolatría de los cultos locales, comprende rápidamente lo positivo de la centralización

²⁴ A. Causse, *Du groupe ethnique...*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, pp. 62-179.

de dicho culto. Todo este movimiento culmina en la predicación del Isaías histórico y en la reforma deuteronomica, en el siglo VII a. J. *Yahveh* es ahora el Dios único de Israel, con una sola Ley, un solo culto, un solo pueblo, una sola Alianza, con un dominio sobre toda la “Tierra” (= Palestina), sobre todos los dioses, ídolos, magias. *Yahveh* se ha impuesto sobre los dioses de Canaán²⁶.

§ 6. En el 586 Jerusalén, la sede de *Yahveh*, es tomada, y desaparece como centro empírico de la espiritualidad judía. Los deportados se enfrentan ahora con un pueblo mucho más adulto que los primitivos cananeos; pero Israel mismo es también mucho más adulto. Una nueva obra de *discernimiento*, en nombre de *Yahveh*, realizan los profetas del exilio y del postexilio, es decir, del judaísmo, del Israel en estado de diáspora, que será definitivo. La escuela isaíaca, el *Segundo* y *Tercer Isaías*, en la Mesopotamia, y *Jeremías* en Palestina y Egipto, perciben, comprenden, concluyen, la universalidad y la libertad de *Yahveh* con respecto a la “Tierra” de Israel, con respecto a Jerusalén. *Yahveh* es el Dios de los hijos de Israel en Elefantina, en Babilonia o Antioquía. En *Ezequiel* el culto espiritual permite reemplazar el antiguo culto del templo empírico de Jerusalén.

Es la comprensión de *Yahveh* como absolutamente universal, trascendente, espiritual y único, la que permite a Israel originar un movimiento de la esperanza apocalíptica o escatológica sin precedentes.

Sin embargo, *Yahveh* no se aleja a una mansión trans-uránica, lejana. Su pueblo dialoga individual y colectivamente con ese YO constituyente, por un culto espiritual organizado en las sinagogas de los Imperios babilónicos, persa, helenístico o romano:

Reunios y venid, aproximaos, sobrevivientes de los gentiles...
Ellos no saben nada, todos aquellos que transportan sus ídolos de madera, los que adoran un dios incapaz de salvar... *¡No hay otro Dios que Yo. Dios justo y salvador, ninguno fuera Mí!*²⁷ Volved

²⁶ La lucha se ha desarrollado en cuatro frentes: contra los hábitos ancestrales (*Josué* 24,2); contra el ambiente cananeo (*Jueces* 10,6); contra la influencia de los reyes (*11 Reyes* 21,11 ss.); contra el prestigio del panteón asirio (*Isaías* 17,8).

²⁷ La fórmula hebrea es muy sintética: *'ên hód 'elohîm mibalhadai, 'el tsadiq vmôshîah, 'ên zûlatî.*

hacia Mí para ser salvados, desde todos los confines de la Tierra, pues YO (*soy Dios, y NO HAY OTRO* (*Isaías 45, 20-22*)).²⁸

Así habla Yahveh: Los fellahs de Egipto y los comerciantes de Kush, los Sebaítas de alta talla... se prosternarán ante Ti, y te rogarán: Sólo hay un Dios, eres Tú, no hay otro, ningún otro Dios (*Isaías 45,14*)²⁹.

¿Cuál es la nación poderosa en la que sus dioses estén tan próximos de ella como Yahveh, nuestro Dios (está próximo a) nosotros siempre que le invocamos? (*Deuteronomio 4,7*).

Yo enseñé a caminar a Efraín, dice Yahveh; lo levanté en mis brazos, pero ellos no comprendieron que les prestaba atención. Yo les conducía con mansedumbre, con la atracción del amor (*'ahabah*)... me inclinaba sobre ellos y les daba de comer (*Oseas 11,3-4*)³⁰.

Yahveh no es, entonces, simplemente el dios del orden, como Zeus; ni necesita convertirse en un dios orgiástico o fecundador para dialogar en la intimidad con su pueblo. Yahveh no obedece ninguna ley, es absolutamente libre, fundamento de la ley y legislador. Yahveh no está en el cosmos, sino que lo trasciende. Yahveh es “Alguien”, aquel “con-quien” su pueblo dialoga y se descubre como conciencia adulta, libre y trascendente de la Naturaleza.

De este modo Israel evita, por una parte, todos los monismos, desde el *panontismo* y el panteísmo, que es su corolario, para los que *todo lo que “es”* divino (las tendencias indoeuropeas y la de un Hegel), hasta el *dualismo*, en el que por no querer atribuir a Dios la causa del mal, se le atribuye a “otro” dios, con lo cual niegan lo que pretenden: purificar la idea de Dios; ya que coexistiendo con “otro”, deja de ser verdaderamente el absoluto. Israel, en cambio, percibió claramente la solución adecuada, mostrando así su genio: siendo el mal causado por la libertad humana, siendo el mundo contingente, Dios es absolutamente trascendente tanto al uno como al otro. Existe, entonces, un abismo ontológico y radical entre Yahveh y sus criaturas. Todo lo que la historia contemplará después será o el des-

²⁸ Dice: *'aní-'el, v'eîn hód*.

²⁹ La fórmula es propiamente intraducible: *'aj baj 'el, c'eîn hód, 'efem 'elohîm*.

³⁰ Van Imschoot estudia el problema del Dios de Israel, en su *Théol. de l'A.T.*, pp. 6-112.

cubrimiento o la aplicación de los corolarios de este principio: el monoteísmo radical de Israel.

SECCIÓN II. *EL HUMANISMO SEMITA DE ISRAEL*

§ 7. Hablar de “humanismo” en el pensamiento semita, hebreo, pareciera ser una contradicción, ya que, como hemos anotado en el apartado anterior, todo pareciera derivar justamente, no de una consideración del “hombre”, sino de Yahveh, que no es objeto de una consideración “humanística”. Sin embargo, la historia nos muestra que el hombre ha ido *paulatina-mente* tomando conciencia de sí mismo, de sus relaciones con la naturaleza, con los otros hombres. Pero dicha toma de conciencia se situó, de hecho, en un marco ético-mítico en el cual “lo divino” era el contenido propio de la conciencia, y muchas veces el único contenido. Solo una revolución teológica podía mover al hombre a alcanzar una autonomía de la naturaleza que le permitiera *oponerse* a la “cosidad” como “conciencia”, como interioridad dotada de libertad y entendimiento. Pero, y es una etapa imposible de percibir cuando no se ha estudiado la filosofía de la religión, la conciencia arcaica o primitiva, altamente coherente, racional y lógica, *objetiva* en los movimientos, transformaciones o generaciones cósmicas, su propia interioridad (o si se quiere, descubre en dicho cosmos un *plus* imposible de explicar, que le habla de una interioridad trascendente), y mediante un procedimiento arquetipal unifica su existencia cotidiana, humana y religiosa, con el devenir antihistórico del cosmos.

Jung lo ha demostrado claramente.

Existe, entonces, una adecuación del mundo humano y el mundo natural: lo sagrado es lo único consistente en el mundo humano-natural. El hombre se encuentra “cosificado”, o la naturaleza “concienzada”, lo que en definitiva es lo mismo.

Este esquema interpretativo, bien que con diferencias y modulaciones, puede aplicarse igualmente al pensamiento azteca o inca, hindú o helénico.

§ 8. La irrupción del pueblo histórico de Israel en la evolución de la conciencia humana en general, en la Historia mundial, tiene entonces una significación que no ha pasado inadvertida a los que estudian la historia de las ciencias positivas y las técnicas:

Todas las cosmologías helénicas son, en último término, teologías. En el corazón de cada una de ellas, encontramos dogmas religiosos, ya se los admita a título de axiomas, de descubrimientos debidos a la intuición, como lo quieren los platónicos y neoplatónicos; ya que un análisis, al que la experiencia ha servido de punto de partida, apruebe los dogmas cuando dicho análisis ha llegado a su término, como en el caso del peripatetismo. Estos dogmas, por otra parte, si consideramos lo que tienen de esencial, *son siempre los mismos en todas las filosofías griegas*. Dichos principios son los que enseñan las escuelas pitagóricas de la Gran Grecia: Los cuerpos celestes son divinos, son los únicos dioses verdaderos; eternos e incorruptibles; no se mueven sino por un movimiento perfecto, circular y uniforme; y gracias a ese movimiento regular, según el más riguroso determinismo, se realizan todos los cambios en el teatro del mundo sublunar. *La ciencia moderna* nacerá, puede decirse, el día en que se haya alcanzado esta verdad: la misma mecánica, las mismas leyes, dan cuenta de los movimientos celestes y de los movimientos sublunares, la circulación del Sol, el flujo y reflujo del mar, la caída de los cuerpos. Para que fuera posible concebir un tal movimiento, era necesario que *los astros fuesen destituidos de su rango divino*, en donde la Antigüedad los había colocado. Era necesario que se produjera una revolución teológica.³¹

El gran historiador de la ciencia concluye:

Esta revolución será la obra de la teología cristiana. La ciencia moderna ha sido encendida por la chispa brotada del choque entre la teología del paganismo y la teología cristiana.³²

Pero, en verdad, ha sido el pensamiento hebreo, en primer lugar, y después el cristianismo, el que produjo esa revolución.

La chispa se produce cuando comienza el enfrentamiento entre las tribus israelitas y los cananeos; cuando el pueblo exiliado “choca” contra Babilonia, contra Persia, contra Grecia, contra Roma (como después se enfrentará el cristianismo con las tribus germanas en Europa, y con los imperios Azteca e Inca en América). Es el *núcleo ético-mítico* de esas grandes culturas “antiguas”, es la estructura esencial de dichas civilizaciones, contra lo que ese pueblo “moderno” se dirige. Un pueblo insignificante por sus “útiles” secundarios de civilización, pero pro-

³¹ Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platón à Copernic*, París, Hermann, 1914, II, p. 453.

³² *Ibid.*

piamente genial por su articulación interna. Si nos dirigimos al campo de la biología, no podríamos encontrar otro ejemplo mejor que el de los grandes mamíferos de la era terciaria, con grandes protecciones epidérmicas y poco desarrollo nervioso cerebral (las grandes civilizaciones), ante el pequeño mamífero del cuaternario, sin protección epidérmica, sin seguridad exterior, indefenso de todo órgano secundario, con un cerebro superdesarrollado (el pueblo hebreo). La vertebración interior de una cultura no puede ser percibida por un observador vulgar. Solo los siglos nos muestran la silueta de una “conciencia”.

§ 9. La conciencia histórica del pueblo de Israel, la demitificación de toda seguridad arquetipal apoyada en la divinización de la naturaleza o los fenómenos astrales, permitía al hombre hebreo descubrir todo un humanismo: primero, *la contingencia radical del hombre* y, por lo tanto, su debilidad, su permanente mirar hacia un *futuro escatológico*; en segundo lugar, proclamaba al mismo tiempo *el dominio del hombre sobre todo el cosmos*, sobre el cual tenía pleno derecho por cuanto era mera criatura organizada como instrumento para el hombre; en tercer lugar, habiendo descubierto la criaturidad del mundo a partir de una *Interioridad trascendente*, viviente, creadora, el hombre se descubre como digno, y la *intersubjetividad que entre los hombres se crea*, es la obra más perfecta en el universo. Existe el hombre totalmente como carne, y totalmente como viviente. De la sola carne-viviente el mal se ha originado en el mundo y ha invadido todo lo que el hombre pueda tocar, transformar: el mal entra en el “mundo” del hombre por el hombre mismo. El Creador, crea un nuevo comienzo histórico: la Alianza con Abraham. El pueblo de la Alianza es la base de una bipolaridad social: existe, por una parte, el pueblo de Yahveh, y, por otra, el pueblo de los *goîm*, de los gentiles.

Yahveh se presenta a Israel como el *bien común presente*, es decir, como el fundamento actual de la existencia y como la causa de todo bien posible. Yahveh es el *bien común escatológico*, por cuanto ha prometido la salvación de su pueblo. Ese bien común trascendente, histórico y transhistórico, se transforma en la base de una moral antidualista. El hombre debe permanecer en la solidaridad de la comunidad *para servir al pueblo* en la historia, y alcanzar así su salvación en la salvación de su comunidad de la Alianza. No se vislumbra la perfección del

“aislado” solo en la *contemplación*, sino el servicio del profeta en el *amor*. El bien particular no se alcanza huyendo del tiempo para perderse en la despersonalización del *nirvana*, sino bien por el contrario en la inmolación del “Siervo de Yahveh”, que se ofrece por la historia en su pueblo (*Isaías 52-53*).

Si el mundo está “lleno de dioses”, como decía el sabio de Mileto, el hombre no podía transformar aquel mundo: la posición del hombre en el mundo es trágica. Si el mundo es criatura de Dios, como dice el humanismo semita-hebreo, el hombre podrá transformar ese mundo: la posición del hombre es ahora terriblemente dramática. No es ya el Prometeo encadenado, sino que es el Adán tentado, es la contrapartida, de la “conciencia desdichada” de Hegel.

CONCLUSIONES GENERALES

En estos trabajos¹ que constituyen una obra todavía no acabada, nos hemos propuesto analizar ciertas estructuras del mundo prefilosófico de los griegos y los semitas, de los hebreos en particular. Los hemos elegido porque nos parecieron lo suficientemente antagónicos para ilustrar un método de trabajo; y porque significan, nada menos, que los más importantes aportes de dos tipos de pueblos, de cosmovisiones, de mundos, que se hayan dado en la historia universal, no solo en la historia de la filosofía. Los pueblos indoeuropeos, procedentes de las estepas eurasiáticas, invadieron ininterrumpidamente las zonas más civilizadas del sur, imponiendo su temple y retornando, a su propia cuenta, la evolución de dichas culturas. El pensamiento hindú —todavía viviente en nuestra época—, y el griego, fueron los “mundos” indoeuropeos mejor organizados, mejor pensados, mejor tematizados. El griego estaba llamado a cumplir una labor muy importante en la historia universal al dominar el Mediterráneo oriental.

Por su parte los semitas, si no originarios al menos circunvecinos al gran desierto sirio-arábigo, poseyeron una cosmovisión, un mundo, radicalmente diferente del de los indoeuropeos. La lucha milenaria que se entabló entre estos dos tipos de pueblos explica, en gran parte, el desarrollo ulterior de todas las

¹ Nos referimos al *Humanismo helénico* y *El dualismo en la antropología cristiana*.

culturas del globo y los supuestos de todas las filosofías futuras. Por ello elegimos esos dos pueblos privilegiados. En todos los niveles, tanto antropológicos como metafísicos o éticos, los griegos y los semitas se oponen abiertamente. Aunque parezca extraño, estas oposiciones no han sido tratadas sistemáticamente por ningún filósofo en la historia de la filosofía, sino solo implícita o indirectamente. Tenemos conciencia de penetrar un campo nuevo de la historia de las *Weltanschauungen*, y por ello muchas de nuestras conclusiones podrán ser mejoradas, pero no creemos que podrán ser radicalmente dejadas de lado.

Si hemos seguido el camino de algunos pensadores contemporáneos —pensamos en Rohde, Dilthey, Tresmontant, Ricoeur—, no nos hemos sentido dependientes de ninguno de ellos a lo largo de nuestra investigación. Muy por el contrario, a partir de la hermenéutica de uno u otro texto, nos hemos separado de sus puntos de vista. Esta investigación ha sido posible por el diálogo constructivo que han emprendido diversos científicos e historiadores de nuestro tiempo; por la pertenencia de este tipo de investigaciones al campo de las actuales preocupaciones no sólo de la filosofía, sino igualmente de la exégesis, de la historia del pensamiento humano en general, que condicionan radicalmente la historia de la filosofía, ya través de ella, el filosofar mismo.

El Humanismo helénico, constituido por una visión dualista en antropología, pero monista en el nivel metafísico, no entró en diálogo con el pensamiento semita, de antropología unitaria, pero bipolar al nivel metafísico (creador y criatura), hasta los comienzos de la era cristiana. Por ello, hasta ahora solo hemos yuxtapuesto estos dos humanismos, mientras que esperamos exponer en un próximo trabajo el diálogo, y por último la superación del judeocristianismo sobre el helenismo.

EPÍLOGO

SOBRE LA FILOSOFÍA “IMPLÍCITA” EN EL SEMITOCRISTIANISMO

El caso del cristianismo nos permitirá entender mejor aún la situación del pensamiento semita.

Nos dice Maurice Merleau Ponty:

“Étienne Gilson y Jacques Maritain decían que la filosofía no es cristiana en su *esencia*, sino en su *estado* (en el caso de la filosofía llamada cristiana), por la mezcla en un hombre, en un mismo tiempo y finalidad, del pensamiento y de la vida religiosa, y, en este sentido, no están muy lejos de la opinión de Émile Bréhier”².

Creemos que el gran pensador francés no ha comprendido la doctrina de los dos primeros filósofos nombrados.

Émile Bréhier, como lo ha mostrado C. Tresmontant, dice: “No hay, durante los cinco primeros siglos de nuestra era, una filosofía cristiana propiamente dicha que implique una tabla de valores intelectuales original y diferente de la de los pensadores del paganismo”³. “El cristianismo, en sus comienzos, no es un *todo especulativo*, es un esfuerzo de ayuda a la vez espiritual y material entre las comunidades”⁴.

Es necesario que se clarifique la situación definitivamente, por cuanto implica demasiados equívocos, que merecen ser discernidos.

1. El primer equívoco se establece al nivel de la distinción entre *filosofía constituida* y *estructura antropológica*, moral u ontológica de una *Weltanschauung*, de una conciencia, de un

² *Signes*, Gallimard, 1960, pp. 11-12.

³ *Histoire de la philosophie*, II, VIII, p. 494.

⁴ *Ibid.*, p. 494. Muchos textos como el citado nos sería fácil encontrar en casi todos los historiadores de la filosofía.

mundo (*Welt*, en el sentido contemporáneo). En este sentido Bréhier tiene razón cuando dice que el cristianismo, y mucho más el judaísmo (con excepción de Filón y los filósofos judíos medievales), no produjeron una *filosofía constituida* (solo en el primer siglo, pues ya en el segundo, con Ireneo, comienza una cierta reflexión filosófica). Pero el cristianismo, y también el judaísmo como su fundamento, tiene una “tabla de valores intelectuales original y diferente”, por cuanto una “tabla de valores intelectuales” puede y debe existir en toda conciencia concreta a un nivel existencial, aunque no sea expresada por la constitución objetiva de una *ciencia* filosófica explícita.

Diciéndolo “de otro modo, este equívoco se produce cuando no se discierne claramente entre una *Weltanschauung*, que hasta el siglo XVIII fue en último término teológica, y una filosofía, que puede constituirse *de hecho*. Así el judaísmo y el cristianismo y el helenismo son diversas *Weltanschauungen*; no queremos decir que sean “solo” eso, pero son “también”, o al menos “tienen” dicha *Weltanschauung* (posición intencional total ante la existencia), y puede que generen o puede que no generen una filosofía explícitamente *constituida*.

2. El segundo equívoco se produce en la relación que pueden tener una *Weltanschauung* y la filosofía que *de hecho* se ha originado en la historia. La filosofía helénica es en sí (*an sich, en esencia, formalmente, en derecho*) meramente una filosofía posible, y no la “filosofía” a secas: es un organismo del saber, que a partir de ciertos principios demuestra ciertas conclusiones, por un método científico propio. Sin embargo, podemos denominarla *helénica* por cuanto ha sido originada en un “mundo” (dicho “mundo”, *Weltanschauung*, es causa condicionante, origen de hecho); de igual modo, un hijo toma el nombre de su padre, aunque “en sí” no es su padre, pero es, justamente, y no otra cosa, que “su” hijo. Cuando se habla de filosofía helénica, se define el efecto por la causa que *de hecho* la ha producido. En este sentido, no podemos hablar de filosofía judía, al menos antes de la era cristiana, pero podemos hablar de una “tabla de valores”, de una estructura ontológica perfectamente definida y opuesta a la helénica, por ejemplo. Aquí estriba la confusión de Merleau Ponty. Y, por nuestra parte, como de hecho lo demuestra la historia, podemos claramente hablar de filosofías *cristianas*, como la ciencia constituida dentro del “mundo” cristiano, o como fruto de la *Weltanschauung* cristiana, como

la estructura ontológica pensada científicamente y exigida por un cierto sistema de vida.

La filosofía no pudo originarse tempranamente en el mundo hebreo, porque el hombre hebreo no entró en conflicto consigo mismo sino tardíamente. La filosofía, proceso de racionalización surgido por un choque entre *dos teologías diversas* (la prearia y la indoeuropea, en la Hélade), es un intento de unificar la contradicción aparente, de buscar la coherencia, de alcanzar los primeros principios a partir de los cuales los seres puedan ser “comprendidos”, es decir, abarcados por el entendimiento. El hebreo, en su precoz descubrimiento del monoteísmo, ocupó todo su tiempo en desentrañar todos los corolarios posibles dentro de la lógica-óptica de un tal monoteísmo. Cuando hubo alcanzado una cierta plenitud, se fue progresivamente encerrando en un *particularismo* nacionalista que le impedía dar el último paso existencial y realizar efectivamente el universalismo teórico en una comunidad universal. Es aquí, no antes ni después, donde el cristianismo tomará su relevo, y será en la “existencia cristiana”, por exigencia misma del *universalismo*, donde deberán caer “los muros” que permitían la protección de la conciencia hebrea contra la contaminación pagana, pero que la encerraba en el dicho particularismo; será en la “existencia cristiana” donde nacerá una nueva filosofía, pero no ya por el conflicto entre la cultura mediterránea y la indoeuropea, sino entre la existencia cristiana y el pensamiento helenista. Quizá alguien pueda ya adelantarse y pensar que la filosofía cristiana será una *síntesis*, una mezcla, una novedad radical entre lo judío y lo helénico; Pensamos que no es así, y esperamos demostrarlo en otros trabajos.

La existencia cristiana, el “mundo” cristiano, la *Weltanschauung* cristiana, las estructuras ontológicas de la conciencia cristiana, serán la *plena evolución* del pensamiento semita, del pensamiento hebreo.

Es posible que se descubra la conveniencia de denominar a la filosofía *cristiana* simplemente filosofía del *ser creado*. En efecto, el pensamiento semita en general y cristiano en particular, tienen un sentido del ser radicalmente distinto que el de los griegos. Para el griego el ser es *permanencia y presencia*; para los semitas (incluyendo entonces a cristianos, hebreos medievales y árabes) el ser es, primeramente, acto de ser (*actus essendi*) participado por el Ser creante, y, en segundo lugar,

ser como presencia (*essentia* en su sentido originario). La conciencia trágica del pensamiento griego deberá aceptar un ser *desde siempre* (eterno) y por ello en y por sí. La conciencia dramática del pensamiento semita se apoyará en un ser *temporal*, contingente y participado por el Ser creante. Son dos sentidos del ser que abren camino a dos filosofías: la filosofía del panontismo y del creacionismo. Es posible, evidentemente, una ontología fundamental que todavía no se decida a llegar a sus últimas consecuencias, pero, al fin, deberá alcanzar uno de los dos horizontes interpretativos finales. y es allí donde se ve la importancia de la *experiencia* semita *del ser como creado*.

126

APÉNDICE

UNIVERSALISMO Y MISIÓN EN LOS POEMAS DEL “SIERVO DE YAHVEH”*

El tema del *Siervo de Yahveh*¹ es uno de los más discutidos en la exégesis de nuestro tiempo. El himno de San Pablo (*Filipenses* 2,5-11), *Midrásh* eclesial del antiguo poema de Isaías, ha dado motivo a toda una teología protestante de la *kenòsis* de donde Hegel se inspirará, en alguna manera, para fundar su filosofía de la historia². El mismo Marx, partiendo de la teoría hegeliana de la *Entäusserung* y la *Entfremdung*, expondrá su

*Este Apéndice fue publicado en *Ciencia y Fe*, Buenos Aires, XX, (1963), pp. 449-463; se trata no ya de hermenéutica filosófica, sino de exégesis teológica.

¹ Las citas del hebreo que hemos realizado en este trabajo no son solo una expresión fonética, sino también una transposición alfabética. La *halef* = ’; *he* = h (aspirada); la *vav* como *vav* = v, como *o* = ô, como *u* = û; *zain* = z; *jet* = j; *tet* = th; *iod* = î; *kaf* = k; *hain* = lh (gutural); *tsade* = ts; *qof* = q; *shin* = sh; *sin* = s; *tau* = t. Todas las vocales o signos masoréticos (tnûhôt) las transcribimos como nuestras vocales latinas. Nos basamos siempre en el texto hebreo de la *Biblia Hebraica*, Stuttgart, ed. Rudolf Kittel-P. Kahle, 11ª ed. como la 7ª, 1951.

² La vulgata traduce *exinanivit*, que Lutero dirá en alemán: *hat sich selbst geaussert* (Berlín, ed. Wittenberg, Köslin, 1883), que significa “vaciar a sí mismo”, de donde deriva *Entäusserung* (alienación). La doctrina luterana de la cruz y de la corrupción de la naturaleza se relaciona con este problema. Paul Asveld, en su “La pensée religieuse du jeune Hegel”, *DDB*, Lovaina, 1953, nos propone esta interpretación. Cf. Negri, “L’elaborazione hegeliana di temi agostiniani”, en *Rev. Inter. de Phil.*, VI, 1952, pp. 62-78. En la dialéctica del Absoluto-Abraham, propuesta por el joven teólogo de Tubinga, se encontrará también la base de las meditaciones de Kierkegaard (cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Nohl, 1907; *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, Aspelin, 1933; *L’esprit du christianisme et son destin*, París, Vrin, 1948; en la *Fenomenología del espíritu*, B, IV, a ed. francesa, Aubier, pp. 156 ss.

doctrina del trabajo y la alienación³. Un Freud⁴, un Hesnard⁵ utilizan todavía la dialéctica del *Señor-esclavo* como explicación de los fenómenos psicopáticos.

Por otra parte, el renacimiento de los estudios eclesiológicos y la universalización de la misión nos inclinan a investigar en sus fundamentos mismos, en sus estructuras metafísica y teológica, la rica problemática que el mundo pagano de nuestra época plantea a la Iglesia de Jesús, que “cargó nuestras flaquezas y llevó nuestras enfermedades” (*Mateo*, 8,17).

Por ello hemos elegido los temas del universalismo y la misión, en la compleja realidad del *Siervo de Yahveh*, sin pretender estudiar los otros aspectos de tan sugestivo personaje⁶.

Nos situaremos, entonces, en el presente trabajo, en tres niveles distintos; *el filológico*, o la crítica y contenido de los textos; *el exegetico*, o el de las conclusiones de coherencia bíblica —tanto filológicas como históricas—; *el teológico*, o la reflexión científica que, iluminada por la fe, alcanza a vislumbrar el sentido de la Historia Santa.

³ Los primeros escritos de Marx están impregnados de la gnosis cristológica de Hegel (cf. Georges Cottier. *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Vrin, 1959, p. 291). Por ejemplo, la propiedad privada es una “figura alienada y vaciada (*entäusserte*) de la actividad humana como actividad del género (humano)” (cf. *Bücherei des Marxismus-leninismus*, Berlín, t. 41, 1953, pp. 11 ss.). J. Gauvin. “Entfremdung et Entäusserung”, en *Archiv. de Philos.*; nov.-dic. (1962), 555 ss.

⁴ La dicotomía “padre-hijo”, “señor-esclavo” (cf. *Totem y tabú*; Roland Dalbiez, “La méthode psychoanalytique...”, *DDB*, París, 1949).

⁵ *L'Univers morbide de la faute*, París, PUF, 1949; *Morale sans péché*, París, PUF, 1954. Véase el art. de Ricoeur, “Morale sans péché ou péché sans moralisme”, en *Esprit*, agosto de 1954, pp. 294 ss.

⁶ Cf.: A. Condamin, “Le serviteur de Yahvé”, en *RB*, V, 1908, pp. 162-181; Van Hoonacker, “L'Ebed-Yahvé et la composition littéraire des chap. XL ss. d'Isaïe”, en *RB*, VI, 1909, pp. 497 ss.; Van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Yahvé*, París, Lecoffre. 1936 (una buena bibliografía en pp. XIV-XX). Feuillet, “Isaïe” en *SDB*, t. IV, 1949, col. 729 ss.; Tournay, “Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe”, en *RB*, 1952, pp. 355-384; 481-512; Cazelles, “*Les poèmes du Serviteur*”, en *RSP*, 1955, pp. 5-55; Cullmann, *Christologie*, Neuchâtel, Delachaux, 1958, cap. II; Brunot, “Le poème du Serviteur et ses problèmes”, en *RT* 1961, pp. 5-25. Además, el art. “pais” en el *ThWbNT*, Kittel, t. V., col. 636-713, de J. Jeremias; Martín Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, Delachaux, 1959, pp. 13-30; Haag, “Ebed-,Jahwe-Forschung 1948-1958”, en *Biblische Zeitschrift*, III, 1959; y el clásico Feldmann, *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias*, *Biblische Zeitfragen*, II, 10, Münster, 1913, pp. 3-42.

I.-ANALISIS DE LOS TEXTOS

Nos detendremos exclusivamente en el estudio de aquellos versículos que, por su contenido particular, se refieren principalmente a la problemática del universalismo y la misión.

A. *En el primer poema (Isaías 42, 1-7)*⁷

Desde el primer versículo el tema que hemos elegido se propone como una de las cualidades propias del Siervo:

- 1 a He aquí mi Siervo, a quien sostengo,
- b mi elegido, en el cual se complace mi alma.
- c He derramado mi espíritu sobre él,
- d *Mishpáth* traerá a los *gôyîm*.

Este oráculo de Yahveh se intercala entre los que se dirigen contra el paganismo y la idolatría (41, 22-23 y 42, 9). “Mi siervo” (*habdî*) ha sido nombrado ya en 41, 8-9 y nuevamente en 42, 9, etc. De la raíz *hbd*, significa: trabajo, servicio, cultivar, adorar⁸. En griego, en la traducción de los Setenta se utiliza: *doûlos* o *país*⁹. Los Setenta interpretan el vers. 1 a del siguiente

⁷ Para Knabenbauer y Girotti el poema se extiende hasta 42,9 (cf. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Londres, 1948; Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Londres, 1952).

⁸ Hemos consultado en todos los casos la *Veteris Testamenti, Concordantiae hebraicas atque chaldaicae*, Graz, Mandelkern, 1955. La raíz *hbd* en t. II, pp. 809-815. Se trata de una persona cuya actividad se subordina a otra en el plano instrumental. Es una de las nociones esenciales en la estructura metafísica del hombre hebreo. Puede significar: *pueblo elegido* (Is. 63, 16-17; Ps. 34,23; Esd. 5,11); *los patriarcas* (Dt. 9,27; Ex. 32,13; Gn. 26,24; Ex. 28,25); *Moisés* (Nm. 12,7; Ex. 14,31); *los profetas* (Am. 3,7; II R. 9,7; 17,13; 21,10; 24,2; Dt. 9,6-10; Jr. 25,4); *Elías* (I R. 18,36); *Isaías* (Is. 20,3); *Jonás* (II R. 14,25); *Josué* (Juec. 2,8; Jos. 5,14); puede designar *los reyes*: *David* (Is. 27,35; Ps. 18,1); *Salomón* (I. R. 3,7; 8,28); *Ciro* (Is. 44,28); o en general el *Mesías* (Ex. 34,23-34; Za. 3,8). Véase igualmente: Davinson, *A concordance of the Hebrew*, Londres, Bagster, 1876, pp. 576 ss.

⁹ En el ya citado *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *ThWbNT*, Stuttgart, Kittel, 1954, t. V, pp. 653 ss. En los LXX, de las 807 veces que es usado el *hebed* del texto masorético: 340 veces es traducido *país*; 327, *doûlos*; 46, *thérápôn*.

modo: “Jacob mi siervo, Israel mi elegido”¹⁰, es decir, tal como lo indican los textos hebreos de *Is.* 49, 3; 41, 8; 44, 1-2; 45, 4; 48, 20; *Jerem.* 30, 10; 46, 27-28, etcétera.

La presencia del “espíritu” (*I c*)¹¹ nos sitúa en un ambiente mesiánico (12), de unción, consagración. ¿Podemos hacer un paralelo con los textos de Ezequiel (36, 26; 37, 14) o de Jeremías (31, 31)?

La palabra clave, y sin embargo de significación muy ambigua, es *mishpáth*¹², en griego *krísis*¹³. La encontramos muchas veces en nuestro poema (42, 1; 3; 4; 49,4) y en general en el segundo Isaías (45,23; 48,3; 55, 11). Su contenido es: la justicia, el derecho, la ley, en su sentido profético —para unos—, y en la tradición de los sabios del exilio como una palabra de sabiduría —para otros—.

Los pueblos bárbaros, los extranjeros, son los *gôyîm*¹⁴, a los cuales se dirige la acción del Siervo, la frontera dentro de la cual se ejerce su influencia: *gentibus* —en la vulgata—, *naciones* —en nuestras traducciones castellanas—. En la mentalidad del pueblo judío significa: los infieles, razas inferiores, pecadores, excluidos de la Alianza.

¹⁰ Esta doble inclusión se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Véase *Septuaginta*, Stuttgart, Rahlfs, ed. 6, t. II, p. 622, indicación crítica. Esta lectura de los LXX nos muestra que, en la comunidad judía del Egipto en los siglos III y II “mi siervo” era interpretado en su significación colectiva (*kollektive Deutung*, *ThWbNT*, V, pp. 665 y 675).

¹¹ Cf. A. Gelin, art. “Messianisme”, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165-1212; Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, París, Gabalda, 1909.

¹² Para Snaith, como en 40,14, significa *justicia*; para Kissane, Fischer, Londblom, su contenido es el *derecho*, como en 40,27; 49,4. Para Volz, en cambio, es la *verdad*, mientras que para Van der Ploeg es la *religión*, en su sentido estricto, la de Israel. Para la Biblia de la *Pléiade* es el *juicio*; para Tournay, la *ley revelada*, como en los *Salmos* 19 y 119, en *Jr.* 5,4; 8,7. Nosotros proponemos más adelante una solución matizada, por la complejidad del momento histórico en el cual se encuentra este fragmento de la tradición de Isaías.

¹³ Cf. *ThWbNT*, III, pp. 943 ss. Feuillet, art. cit., col. 713-714 nos dice: “Más aún que el Moisés del Deuteronomio, el Siervo reúne en su fisonomía los rasgos de profeta y sabio”. Desde este punto de vista *krísis* significa palabra-sapiencial.

¹⁴ Cf. art. “éthnos” en *ThWbNT*, II, pp. 362 ss.; *Concord. Hebr.*, I, pp. 255-258. Son los pueblos que rodean a Israel, en su sentido despectivo; las naciones que no han celebrado la alianza con Yahveh, que están en las tinieblas de la idolatría. Cabe destacar, justamente, que en nuestros poemas las naciones serán purificadas de su negatividad.

3 *c* Fielmente traerá la *mishpáth*,
 4 *a* sin desmayar ni dejarse abatir,
b hasta que no haya establecido en la tierra la *mishpáth*
c pues las islas esperan su *tôráh*.

De *'mn* (sustentar, firme, fe) deriva *'emet*¹⁵: verdad, auténtico, real. El Siervo cumple con fidelidad, firmeza, su misión de llevar, de exponer la ley, de defender la justicia, el orden. En los manuscritos encontrados en *Qumrân (IQ Is.)* dice: “su justicia”¹⁶, indicando el carácter privilegiado de la acción propia del Siervo¹⁷.

En 4 b-c, podemos retener especialmente dos nuevos términos: tierra (*'arets*) e islas (*'iyim*). La tierra no tiene aquí un sentido cosmológico actual¹⁸, ni físico¹⁹, ni metafórico, sino estrictamente geográfico-cultural. Es decir, la *tierra* es el centro del mundo²¹ que es habitada por el Señor en Sión, la Tierra

¹⁵ *Conc. Hebr.*, I, pp. 108 ss.; art. “alétheia”, en *ThWbNT*, I, pp. 233 ss.

¹⁶ Cf. Barthélemy, *RB*, 1950, 547. Todos estos textos deben relacionarse con *Jer.* 31-34; en 31,15 se usan los tres conceptos claves de Isaías (“ejercerá en la tierra *mishpáth* y justicia”).

¹⁷ Cf. Coppens, J., “Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé”, en *Biblica* 40, 1959, 252-256. El autor muestra bien la diferencia que existe entre Siervo y Ciro; hemos de agregar el hecho de que el Siervo se presenta como el poseedor de la *mishpáth*.

¹⁸ *Conc. Hebr.*, I, pp. 144 ss.; *Dict. de la Bible*, art. “terre”, V (1912), col. 2092 ss. Es decir, no es la *tierra* del *Gen.* 1,1 (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, París, Et. Bibl. 1903).

¹⁹ *Conc. Hebr.*, I, pp. 13 ss. (*'adamah*); art. “ges” en *ThWbNT*, I, pp. 676 ss. En este sentido significa suelo, tierra, barro, etc. (*Gen.* 2,7), de donde viene *'adam*.

²⁰ En oposición a cielo, es decir, terrestre, terrenal, mundano (cf. *Dict. Bibl.*, V, col. 2097). Éste es el sentido del Nuevo Testamento —aunque no es el único—. En griego moderno dicen en Grecia: *cósmicos*.

²¹ El Pueblo hebreo, semita, oriental, vive en un ambiente mitológico bien determinado. James Pritchard en su *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton Univ., New Jersey, 1950) nos muestra que Tebas era considerada como el Centro del mundo (p. 8). Mírcea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, pp. 30-31; *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, c. VIII: *La Terre-Mère et les hiérophanies cosmiques*, pp. 206-252; *La naissance du monde*, París, Seuil, 1959, pp. 469-498. El estudio del Salmo 104 es muy útil para comprender la cosmología hebrea: la Tierra tiene por fundamento los zócalos (*Job* 38, 4-6), y su centro es la Tierra Santa, en torno a Jerusalén, Sión, el Templo.

Santa²², del Egipto a la Mesopotamia. Mientras que las *islas* son todas aquellas tierras dispersas en el gran mar —el Mediterráneo—, las tierras de gentiles, de paganos, por lo que la interpretación de los LXX traduce: “en su nombre esperan las naciones” (variación importante del texto hebreo 42, 4 c). Desde el centro hasta las fronteras empíricas del mundo conocido llegará el Siervo con su *mishpáth* y su *tôráh*.

En el exilio, ciertamente, se organizan los primeros grupos, la comunidad de sabios que originarán paulatinamente todo el movimiento espiritual del judaísmo. La palabra *letôrátô* abre, a nuestro parecer, la posibilidad de una interpretación sapiencial del texto (cf. *Prov.* 3,1; 4,2; 6,23.; 13,14. *Dt.* 4,6; 8,2). Como Moisés, el Siervo habla en nombre propio —en el segundo y tercer poema—; como los sabios no conoce fronteras y como ellos guarda el anonimato²³.

En fin, la actitud de espera de las islas nos habla de un texto de significación profundamente universalista. Por otra parte, el movimiento de la tierra hacia las islas, nos muestra una expansión de dirección centrípeta. Consolidación, en primer término, del centro; difusión, en segundo término, hacia todo el mundo pagano.

6 a Yo, Yahveh, te he llamado en la justicia y tomado por
tu mano,
b te he modelado y establecido como Alianza (del) Pueblo,
c como luz (de los) *gôyîm*.

²² *Ez.* 40,2-4; *Is.* 1,21-27; 60,14. En este sentido *tierra* significa primeramente el pueblo de Israel, su tierra, la Palestina, y en segundo lugar los pueblos vecinos que han jugado alguna función en la Historia Santa. Cf. “kósmos”, en *ThWbNT*, III, pp, 867 y ss.; art. “terre”, en el *Vocab. de Théol. Bibl.*, París, Cerf, 1962, col. 1056 y ss. Mientras que *islas* significan en las cosmografías babilónicas las tierras periféricas (Cf. “Iles”, en *Dic. Bibl.*, III, col. 841): *Is.* 46,19; 52,12; *Jr.* 31,10; *Ez.* 39,6; *Ps.* 71,10; *I Mac.* 14,5. Las tierras lejanas, las últimas tierras, las islas del Mediterráneo y del Egeo.

²³ El género sapiencial de este versículo ha sido estudiado por Feuillet: “Con el Siervo de Yahveh es la teología de la Palabra profética que va al encuentro de la enseñanza universalista de los escribas” (art. “Isaïe”, en *Suppl. Dict. Bibl.*, col. 714); “en definitiva esta esperanza (escatológica) aparece como suspendida de una profunda teología de la *Palabra Divina vivificadora*, que hace pensar en los textos sacerdotales del Pentateuco” (*Ibid.*, col. 708).

Un nuevo oráculo de Yahveh, creador del Cielo, que “ha asentado” la tierra y vivificado su Pueblo; Yahveh habla al Siervo como a Jeremías (*Jr.* 1, 5); Todo el texto, nuevamente, está impulsado por un movimiento centrífugo: de la Alianza del Pueblo a la iluminación de las naciones.

Alianza (*brît*) es una de las nociones de los hechos, de los elementos esenciales de la metafísica, de la teología, de la historia del pueblo de Israel. El tema central del libro de Jeremías se refiere a una nueva Alianza²⁴ que el Pueblo debe realizar con su Dios ofendido. El Pueblo ha destruido la antigua alianza por la infidelidad, la idolatría, pero Yahveh, como esposo amante de su mujer adúltera (*Os.* 2, 4; *Ez.* 16, 15-43) promete una reconciliación escatológica.

La *lamed* del versículo 6 b-c, puede interpretarse como *en*, *para*, como alianza. En un caso, el Siervo es la Alianza, su misma persona; en otro, él efectuará dicho acto escatológico, primeramente con “su Pueblo” como anticipación profética de la salud universal²⁵.

¿Cómo puede el Siervo establecer una Alianza? Quizá por la liberación del cautiverio de Babilonia (42, 7), como condición; pero principalmente, y no como en el Sinaí (*Éx.* 24, 12-14; *Dt.* 5, 19) por una ley escrita en tablas de piedra, por la proclamación de una ley del espíritu inscrita en los corazones, en la inteligencia (*Jr.* 31, 31-34; *Os.* 4, 1; *Ez.* 36, 23-28; *Ps.* 51, 12). Ésta es

²⁴ La problemática de la nueva alianza, puede estudiarse en: Van Imschoot, “Théologie de l’Ancien Testament”, DDB, Tournay, 1954, I, pp. 237 y ss.; art. “diathéke”, en *ThWbNT*, II, col. 106 y ss.; R. Valenton, “Das Wort Berith bei den Propheten und in den Ketubim”, en *Zeitschrift Alt. Wissensch.* 13, 1893, pp. 245 y ss.; Annie Jaubert, *La notion de l’Alliance dans le Judaïsme*, París, Seuil, 1963; Fischer, J., *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939, II, p. 53; Van Hoonacker *Het Boek Isaias*, Brujas, 1932, p. 241, donde interpreta *brît* como *salvación*; Felmann, *Das Buch Isaias*, Münster, 1926, II, p. 58.

²⁵ Muchos exégetas interpretan *pueblo* en un sentido demasiado universalista. Pensamos, al contrario, que aquí debe tomarse el término en su sentido restringido: pueblo = Israel. Véase Riecker, K., *Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs*, Munich, 1914. Art. “Israél”, en *ThWbNT*, III, pp. 356 y ss.; art. “laós”, *Ibid.*, IV, pp. 29 y ss. Los LXX traducen *généous* (cf. Cerfaux, “La Iglesia en San Pablo”, DDB, Bilbao, 1959, p. 25). En verdad, la palabra hebrea da lugar a una interpretación ambigua (*Conc. Hebr.*, II, pp. 885 y ss.). La elección divina y la Alianza constituyen *al pueblo como pueblo de Dios* (Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien*, París, Beauchesne, 1934, pp. 73 y ss.), es decir, determinándolo exclusivamente entre todos los otros. Van der Ploeg, *op. cit.*, pp. 30-32, nos presenta aún otra interpretación.

la *luz*²⁶ de los gentiles. Algunos autores niegan, sin embargo, la autenticidad de ‘la frase 6 c’²⁷. Nosotros pensamos, al contrario, que dicho trozo se exige como expresión paralela dentro del ritmo general del poema.

La unión de los gentiles y el pueblo de Israel es uno de los signos escatológicos primordiales (*Ps.* 47, 10; *Ps.* 96-99)²⁸.

Ser *luz* significa “manifestar” la gloria, dar vida, en fin, efectuar las obras de la sabiduría (*Sab.* 6, 23-24), la justicia (*Is.* 58, 6-10), la salvación de las naciones que están en las tinieblas.

Como hemos visto, entonces, la misión del Siervo, en este primer poema, consiste al mismo tiempo en reordenar, reorganizar, salvar al Pueblo, a las naciones vecinas y hasta los paganos más lejanos, por el establecimiento de un tipo de *mishpáth*, de Alianza, de manifestación luminosa —elemento sapiencial—. Existe, como hemos dicho, una doble *frontera* de influencia: la del Pueblo, la del universo.

B. *En el segundo poema (Isaías 49, 1-7) 29.*

Si el poema anterior es un oráculo pronunciado por Yahveh, éste es una confesión, una recitación autobiográfica (*Ich-Berichten*, como dicen los alemanes) .

1 a Oídme islas,
b prestad atención pueblos lejanos...

²⁶ *Dict. de la Bibl.*, IV, col. 415-417, art. “Lumiere”.

²⁷ Entre ellos Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París, Et. Bibl., 1931, p. 369; Vaccari “I carmi del Servo di Jahve”, en *Miscellanea biblica*, II, 1934, p. 222, interpreta *luz* como la actitud de mansedumbre del Siervo; no lo creemos así; su significación debe buscarse más bien en *II Sam.*, 21,27; *II R.*, 8,19; principalmente en *II Sam.*, 23,1-5, en donde se ve la relación entre gobierno-justicia-alianza-luz-salvación.

²⁸ Cf. Feuillet, A., “Les psaumes eschatologiques”, en *NRT* 73, 1955, 244-260; 352-363.

²⁹ La extensión del poema es muy discutida. Los versículos 1-6 obtienen, sin embargo, el asentimiento de la gran mayoría de los críticos. Lo prolongan hasta el vers. 13: Gressman (“Die literarische Analyse Deuterjesaias”, en *Z. Al. Wissen.*, 1914, 254-297), Haller (“Die Kyroslieder Deuterjesaias”, en *Eucharisterion*, Gottinga, 1923, 261-277); hasta el vers. 9: Tournay, Van Hoonacker (RB, 1908, 170-172), Fischer, Durr, Ziegler; hasta el vers. 7: Ceuppens; y en fin, hasta el vers. 6, p. e. Steinmann (*Isaie*, París, Cerf, 1951, p. 192; “Le livre de la Consolation d’Israel”, *ibid.*, pp. 156-160), Van der Ploeg, North, Vaccari, Volz, etcétera.

Aquí el sentido universalista es evidente y las ligeras diferencias con el oráculo de Yahveh (42,4; 6) nos muestran, no ya un *ir desde* Israel *hacia* las naciones, sino un estar ya en contacto directo con sus interlocutores gentiles, sin intermediarios.

La palabra “pueblos” (*le’umîm*) no es idéntica a “pueblo” (*ham*, de 42, 5 d; 6 b), porque deriva de otra raíz: *l’m* (*lamed-halef-mem*). Así, los LXX que han traducido en el primer caso: *laos* (42, 5 b) o *génous* (6 b), aquí en cambio traducen *éthne* (49, 1 a). Pero además, el adjetivo *mrajôk* (lejano) indica propiamente y de una manera clara los gentiles³⁰. De ninguna manera podemos pensar, en ese entonces, en los judíos de la dispersión³¹.

Sin embargo, en el versículo 5, el Siervo pareciera encerrarse nuevamente en el cumplimiento exclusivo de una misión nacionalista, pero en verdad, es la condición para poder efectuar adecuadamente la vocación de salvación universal³²:

6 a Así habla Yahveh:

b Es poca cosa que seas mi Siervo

c para (sólo) restaurar las tribus de Jacob

d y hacer volver los preservados de Israel;

e te entrego para ser luz de los *gôyîm*

f para que mi salvación llegue hasta la frontera de la Tierra.

Este nuevo oráculo de Yahveh es el centro en torno al cual gira toda la teología del universalismo y la misión del Segundo Isaías.

El objetivo concreto del Siervo es el de unificar las tribus³³

³⁰ Conc. Hebr. II, p. 1089; p. 892.

³¹ Cf. art. “diasporá”, en *ThWbNT*, II, pp. 98-104. Véase en Causse, *op. cit.*, el capítulo correspondiente a la diáspora.

³² Este oráculo es como el resumen de la predicación profética y de su sentido universalista. La acción *centrípeto* se expresa de una manera tal que es ciertamente chocante para la conciencia judía nacionalista. *Es poca cosa* (49,6 b; *Ez.* 8,17; *II R.* 20,10; Tournay, *art. cit.*, pp. 377-378), *es fácil* (sentido moderno, Cf. *Hébreu-français*, Jerusalén, Achiasaf, 1951, col. 483); mientras que los LXX interpretan: *Es gran cosa...* (*Méga*) mostrándonos así, una vez más, su inclinación hacia un nacionalismo estrecho

³³ Otra manera de denominar al pueblo de Israel (Cf., art. “shbeth”, *Conc. Hebr.*, II, p. 1140). Debe pensarse que la unión de las

del patriarca Jacob-Israel y dar término al exilio, por el retorno a Jerusalén del pequeño “resto”, de los que han sobrevivido a la persecución, los que han sido “preservados” de la idolatría³⁴. En un segundo momento, el Siervo se manifiesta a los *de fuera*, como luz de las naciones, pero aún más: como la Salvación ofrecida por Yahveh, la *yeshûhâti*³⁵.

Esta gracia divina llegará “hasta las fronteras” (*had-qtseh*), hasta los límites de la Tierra³⁶. El Siervo alcanza así la totalidad del universo conocido, si “Tierra” significa ahora “mundo”, en su función soterológica (*soter* = *yeshûah* = *salvator*) que es una nota de la esencia misma del mesianismo escatológico. Es decir, no es solamente luz, sino la salud, la redención, la salva-

doce tribus no se había todavía alcanzado en la época del exilio. El Siervo tiene, entonces, la doble misión de liberar las tribus de la esclavitud y unificarlas nuevamente.

³⁴ Cf. *Conc. Hebr.*, I, p. 764. La palabra *natsîrî* (6 d) ha sido traducida por los LXX por la palabra: *diasporân* (interpretación judaizante, es decir, produciendo una especie de anacronismo). En verdad es una variante de *rusamenôs* (Cf. art. “rúomai”, en *ThWbNT*, VI, p. 999), de *Is.* 49,7. Véase el art. de Vaux, R., “Le reste d’Israel d’après les prophètes”, en *AB*, 1933, 526-527: “Debemos entonces decir que en cada época, el Resto es el grupo que saldrá sano y salvo del peligro presente. Pero, como fundamento de este primer plano se percibe claramente que el profeta tiene conciencia de discernir en los acontecimientos contemporáneos otro plano, dominado por la Persona del Mesías; el Resto se identifica aquí con el Nuevo Israel” (p. 537). En nuestro texto, debe aplicarse a la comunidad judía salvada, preservada, por Ciro. Cf. *Conc. Hebr.*, I, p. 244 —*ga’al* y *sh’ar*—; art. “leîma”, en *ThWbNT*, IV, pp. 198 y ss.; Dreyfus, en *RSPT*, 1955, 361-387.

³⁵ Se consultará con provecho: Grelot, P., *Sens chrétien de l’Ancien Testament*, Tournay, Desclée, 1962, el capítulo sobre la salvación escatológica (pp. 328-363), porque en nuestro texto (6 f) *salvación* significa el término de una promesa universal y en cuanto futuro, en los últimos tiempos, escatológica. No nos habla el profeta del *Día de Yahveh*, ni del juicio, pero si de una como eclosión cósmica de la historia, asumida, salvada, redimida en virtud de la Alianza.

³⁶ *Conc. Hebr.*, II, p. 1036. El sentido propio es extremidad, límite, fin, totalidad. La filosofía existencial posee una noción correspondiente: el *horizonte* del mundo (*Welt*) de la conciencia concreta, existente, del hombre situado (*Dasein*). Este concepto es esencial para la determinación del sentido universalista y la misión. La tensión siempre presente hacia la *totalidad* puede denominarse *catolicidad* (cf. “hólos”, en *ThWbNT*, V, 175; “éskhatos”, *ibid.*, II, 694, en su sentido geográfico, espacial (*räumlich*) del profetismo judío; “horízo”, *ibid.*, V, 453). En *Ac.* 1,8 el texto es idéntico al de los LXX (*Is.* 49, 6 f). Es decir, a nuestro criterio, y para guardar el paralelismo del poema, interpretamos aquí *Tierra* como el universo conocido.

ción de los gentiles, de la Tierra, tanto como es salvado el mismo pueblo de Israel. No es solo una manifestación, sino una atribución intrínseca de la bienaventuranza de Yahveh.

Dejamos de lado el tercer poema, porque no hemos encontrado ningún texto que tenga alguna referencia al tema del universalismo o la misión. Pasaremos entonces al cuarto poema.

| C. *En el cuarto poema (Isaías 52,13-53,12)*

El tema central del poema lo resumiremos así: el Siervo, que posee una dignidad anterior y al que se le promete aún una mayor exaltación futura, se somete voluntariamente a una prueba de dolor y sufrimiento. Los reyes, las naciones, el pueblo, se asombran ante su estado, que produce escándalo. Yahveh explica sin embargo las razones que motivan su humillación, y promete la salvación escatológica de las naciones como pago de su muerte expiatoria.

El texto se nos presenta como si hubiese sido elaborado en un ambiente de nobleza real y sacerdotal³⁷, pero sin dejar de

³⁷ El contexto *real* —es decir, el Siervo como Rey— puede verse más adelante, especialmente en la nota 75 (cf. Feuillet, art. “Isaïe”, en *SDB*, col. 707; Van der Ploeg, *op. cit.*, p. 27). ¿Es acaso el germen de José? (1s. 53, 2 = 11,1; Jr. 23,5); ¿es el pastor del rebaño errante? (53,6). Puede verse, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésuschrist*, pp. 380-381; Engell, T., “The Ebed Yahwe Songs and the Suffeting Messiah in Dt-Is”, en *Bul. of the John Ryland’s Library* 31, 1948, afirma el contexto real del Siervo (posición de la escuela de Upsala); *Studies in Divine Kingship in the Ancien Near East*, Upsala, 1943, p. 48.

En el sentido *sacerdotal*, véase el art. “expiation”, en *SDB*, III, 1938, col. 1-262, por A. Médebielle. Sacerdocio y sacrificio están íntimamente unidos en los textos de la *Ley*, en nuestro poema vemos toda una terminología en este sentido: pecado (*peshab*), falta (*jethh*), crimen o desgracia (*havôn*) ; por los cuales el Siervo se ofrece voluntariamente (53, 12 c; cf. *Conc. Hebr.*, II, p. 914; *Dict. Hebr.-franç.*, col. 577). El término *’asham* es un término técnico de un tipo de sacrificio levítico (art. “expiation”, *SDB*, col. 56, col. 100); los LXX usan la perífrasis: *peri hamartias* (*ibid.*, col. 57), y puede entenderse en relación al sacrificio pacífico (53, 5 c). Sobre el simbolismo del mal puede leerse, Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, París, Aubier, 1960, la mancha (pp. 31-50), el pecado (pp. 51-98), la culpabilidad (pp. 99-144), el mito adámico (pp. 218-338); Van Imschoot, *Théol. de l’A. T.*, II, cap. IV, “Le péché” (pp. 278-338, especialmente: *Expiation*, pp. 314 y ss.). El sacrificio de *expiación* (*Lev.* 5,14-16; 5,20-22) es la ofrenda que repara o compensa un mal cometido. En *I Sam.* 6,3, la palabra significa un objeto

ser profético³⁸ y aun sapiencial³⁹.

Un primer problema es el de determinar los interlocutores, porque es evidente que el contenido de los versículos es distinto, si los que hablan son los reyes, las naciones o el pueblo de Israel. A nuestro criterio es un problema artificial, porque, como lo veremos más adelante, tratándose de una recitación litúrgica, la primera persona del plural debe aplicarse a los que celebran el rito; es decir, las naciones, Israel, o los reyes subalternos, según los casos.

que pacifica la *cólera de Yahveh* (cf. Imschoot, *ibid.*, I. pp. 87 y ss.: “La cólera es la reacción del Dios Santo ante todo lo que pueda atentar contra su majestad o su perfección”). En nuestro poema mediterráneo, en este sentido, los vers. 53, 1 b; 4 d; 6 b; 10 a, etc. Cf. Hooke, S. F., “Theory and Practice of Substitution”, en *Vetus Testament*, 1952, 4; North, *The Suffering...*, p. 169; de Vaux, R., *Les Institutions de l’A. T.*, París, Cerf, 1960, pp. 291 y ss. El acto ritual de Siervo se interioriza, y de una expiación meramente cultural se transforma en una expiación de intercesión (53, 6 b; 12 f, de la raíz *pgh*; *Conc. Hebr.*, II, 94; *Jr.* 7,16), de oración o plegaria *en lugar de otro* (*Jr.* 11,14; 14,11; *Ez.* 14,14; *Ex.* 33, 19; *Am.* 7,1-3, etc.). Todo sacrificio supone un don, aquí el don se humaniza (cf. *Ps.* 50,7-13; *Is.* 1,11-17; *Jr.* 6,20; 7,21; *Os.* 6,6; *Am.* 5,21-27; *Mi.* 6,6-8; cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 344), es la misma persona del Siervo que se inmola libremente (53, 12 c), inocente (*ibid.*, 11 c), en substitución (cf. Cullmann, *Christologie*, Neuchâtel, Delachaux, 1958, pp. 48 y ss.). La humillación (53,7), la referencia al *cordero* y la *oveja*, nos introduce una vez más en el clima del altar y el sacrificio (cf. “Expiat.”, *SDB*, col. 36). Además, el *alma* (53, 12 c) significa también *vida*, y toda vida dice relación a la: *sangre* de la Alianza (*Lev.* 17, 10-14; *Dt.* 12,23). Por último, la víctima debe ser pura (nueva referencia al sacrificio, cf. LXX, *Is.* 53, 10 a). En fin, es una expiación penal por substitución, a partir de la concepción de la solidaridad entre personas, de tipo espiritual, en oposición a la substitución meramente cultural del Templo (cf. Congar, Y., *Le Mystere du Temple*, París, Cerf, 1957, pp. 73 y ss.).

³⁸ El Siervo se presenta como un profeta, sin dejar de lado la tradición sacerdotal (cf. Welch, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Oxford, 1953). La vocación y unción proféticas: (42,1; 49,1). En el cuarto poema, el Siervo se muestra revelando en sus actos, en su existencia, una verdad oculta (*Os.* 1,2 y ss.).

³⁹ Esta tesis es defendida especialmente por Feuillet (“Isaïe”, *SDB*, col. 713-714). El Siervo es un *pobre* (53, 7; cf. Gelin, A., *Les pauvres de Yahvé*, París, Cerf, 1953; Brunot, RT, 1961, 20), al origen mismo de una tradición o posteridad (53,10 c. *Ps.* 73,1-15). “los pobres de Yahveh” estarán como cargados de desgracias (53,6 c; 11 d; *havôn*; *Ps.* 74,21; 109,22-23; 86,1-2; 35,10). Véase “pénês”, en *ThWbNT*, VI, 37 y ss. (LXX, *Is.* 53,11; *pónos*). Ese *pobre* se asemeja al justo inocente y al maestro de sabiduría. Bien que algunos autores piensan lo contrario, creemos que el tema del sufrimiento del justo inocente (cf.

Veamos ahora, los versículos más importantes:⁴⁰

- 52, 15 a Así se asombrará la multitud de *gôyîm*,
b ante él los reyes “cerrarán su boca”,
c porque verán la que no se les había revelado,
d y comprenderán la que no habían oído.

No abordaremos el término “asombrará” (que preferimos a la posible variante de “aspersión” 41), y nos detenemos, en cambio, en la noción de “multitud” (*rabîm*), aunque tiene aquí una posición adjetiva (52, 15 a). Su significación original es la de

Dubarle, A. M., *Les sages d'Israel*, París, Cerf, 1946, pp. 65 y ss.; Lefèbre, art. “Job”, en *SDB*, IV, col. 1073 y ss.) es abordado desde un punto de vista universalista: el dolor del inocente se explica porque Yahveh lo ha elegido como mediador, para salvar a las multitudes (53,10-12). Pero es aún más interesante la analogía con los escribas del exilio. Como el sabio del *Proverbio* (Dt. 2,1; 7,1-2) el Siervo enseña en nombre propio, sosteniendo a los débiles (50,4), con mansedumbre (42,2-3), con ciencia (53,11), por medio de la Ley (53,11 b), hombre de “experiencia” (53,3 b), de larga vida (53,10 d). Poco a poco, la tradición profética se diferenciará netamente de la sapiencial, no así en los poemas de] Siervo (cf. Causse, *op. cit.*, pp. 287 y 88.; sobre la evolución de profetismo: Robert-Feuillet, *Introd. à la Bible*, I, pp. 561 y ss.).

⁴⁰ Cf. Tournay, *art. cit.*, pp. 491 y ss. El plural (53,1-6) de los verbos y pronombres, ¿debe aplicarse a Israel o a los reyes o los *gôyîm*? Auvray-Steirimann (*Israïe*, opúsc. *Bibl. Jérusalem*, pp. 206-8) cierran entre comillas 53,1-9 y 11-12 aplicando, entonces, estos versículos a los reyes. Rosenmüller aplica 1-9 a los gentiles y 11-12 a Yahveh. Lindblom (*The Servant Songs, in Deutero-Is*, Lund, 1951) aplica a los paganos solamente vers. 1; los vers. 2-9 es una revelación, en forma alegórica, que manifiesta los sufrimientos de Israel. A nuestro criterio —cf. más adelante: *Celebración litúrgica anual*— los vers. 1-10 son pronunciados por una voz en nombre de la multitud, de naciones, de reyes: esa voz es una persona incorporante, es alguien, siendo sin embargo toda la multitud —manera común de expresión en la Biblia—. Los vers. 11-12 son un oráculo de Yahveh.

⁴¹ Sobre la significación de *izah* véase Tournay, *art. cit.*, pp. 491-492; Cazelles, *art. cit.*, p. 33, nota 74. Denota, de todos modos, la admiración y la alegría de la era mesiánica.

⁴² *Conc. Hebr.*, II, pp. 1063-1070; art. “polloï”, en *ThWbNT*, VI, pp. 536 y ss.: como sustantivo (53, 11 o; 12 a), con artículo (52, 14 a), sin artículo (53, 12 e), como adjetivo (52, 15 a). Cf. Jüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus*, Verbum Salutis, V (1930) p. 125; Jeremias, J., “Das Lösegeld für Viele” (Mk. 10,45), en *Judaica* 3, 1948, 249-264; Cullmann, “Yper Pollôn”, en *ThZ* 4, 1948, 471-473; Médebielle, “Expiat”, *SDB*, col. 128 y ss.; Tournay, *RB*, 1952, 505; Carmignac-Guilbert, *Les textes de Qumrân*, París, Letouzey et Ané, 1961, p. 45, nota 81: en la Regla se encuentra la palabra *rabîm* en: VI, 7 (totalidad de los justificados por la Alianza), V, 2-3, etc.; Delcor, M., *RB*, 1954, 550. El término *gôyîm rabbîm*, puede, en algunos casos significar el clan, la tribu.

cantidad: muchos (*Gén.* 21, 24; 37, 24), pero progresivamente, en la literatura profética del exilio, adquiere una significación técnica. ¿Podemos acaso identificar *multitud* (52, 14; 15; 53, 12), *todos nosotros* (53,6 a; c) y *pueblo* (en el texto hebreo, 53,8 d)?⁴³ La respuesta es difícil y en cierto modo imposible. Sin embargo, y es nuestra opinión, en 52, 14, por ejemplo, *multitud* significa un “conjunto” indeterminado y sin límites conocidos (el mismo contenido universalista puede atribuirse a 53, 11-12).

Por lo cual nos es imposible unificar ese “conjunto” a mi pueblo (53, 8 d), teniendo en cuenta que la multitud puede ser, de hecho, una comunidad bien determinada, aunque multitud significará, siempre, mucho más. *Todos nosotros* connota un grupo empíricamente conocido y delimitado, en oposición a *multitud*, conjunto fluido, que puede crecer por adición en las relecturas. En la historia, y por el *midrásh*, dicha noción tendrá una función importante en las estructuras de la teología escatológica de Israel⁴⁴.

La pluralidad posee muchas veces, en la tradición israelita, un sentido negativo: los enemigos, las naciones, son siempre más numerosas que ‘el pequeño pueblo elegido (*Ps.* 3, 2-3). Aquí, en cambio, la pluralidad, la *multitud*, ha sido purificada de todo sentido despectivo, y significa simplemente todo grupo posible, toda totalidad, que pueda de hecho celebrar como *los reyes*, como *todos nosotros*, un culto admirativo al Siervo de Yahveh, por lo que Yahveh, concediendo el perdón, lo constituye *mi pueblo* (53, 8 d). Los dos polos son: mi pueblo, perdonado, objeto de la misericordia; la multitud, lo indeterminado, lo que puede ser objeto del perdón. Mi pueblo es la porción de la multitud salvada; la multitud es el símbolo escatológico de toda la humanidad —presente o futura— que puede llegar a ser *mi pueblo*. En esta acción salvífica el Siervo es el instrumento privilegiado, es el medio universal de la gracia del perdón.

Es decir, su acción de víctima expiatoria pareciera no tener fronteras:

53, 11 a Por los sufrimientos de todo su ser,
 b verá la luz y será saciado;
 c en su dolor, mi Siervo Justo, justificará la multitud,
 d y sus crímenes los cargará sobre sí

⁴³ *Kullanû* (53,6 a; c) tiene aquí la extensión de *rabîm*.

⁴⁴ Jüon, *op. cit.*, p. 125.

- 12 *a* Por esto le atribuiré la multitud,
b y entre los príncipes recibirá el trofeo
c porque se ha conducido a sí mismo,
entregando su vida hasta la muerte,
d y siendo contado entre los pecadores
e ha cargado las faltas de la multitud
f e intercedido por los delincuentes.

Estos versículos poseen una profunda tensión escatológica, y son el fundamento de toda la teología del Nuevo Testamento, tanto de la Cristología como de la Eclesiología.

Los verbos están usados en el futuro hebreo, es decir, como una acción que debe ser terminada en el futuro, una obra abierta a la esperanza, un acto transido de historicidad⁴⁵.

North dice que el profeta no efectúa aquí la descripción de un hecho ya realizado, sino que expresa un acontecimiento a-venir⁴⁶, comprendido globalmente ya un nivel que podría denominarse *ideal*⁴⁷. *Gelin*, aplica la noción escatológica a la misma persona del Siervo⁴⁸, como realidad futura. Nosotros, en cambio, nos referimos a la tensión temporal de la *multitud*, como comunidad de justificados (53, 11 c), como el reino espiritual futu-

⁴⁵ Cf. Bonsirven, *Le judaïsme...*, I, pp. 319-320; sobre el sentido de la escatología véase, *ibid.*, “Les espérances messianiques en Palestine”, en *NRT*, 1934, 113-139; 250-273; sobre el problema escatológico: Rigaux, B., *Les épîtres aux Thessalon.*, París, *Et. Bibl.*, 1956, pp. 195-280; “L’étude du messianisme”, en *L’attente du Messie*, París, 1954, pp. 15-30; Feuillet, art. “Parousie”, en *SDB*, fasc. 25, col. 1331 y ss.; y también en *RB*, 1948, 481-502; 1940, 346 y ss.; *RSR*, 1948, 544-565; *NRT*, 1949, 206-228; Gelin, art. “Messianisme”, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165 (especialmente col. 1192 y ss.); Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1948, pp. 2-9, 424-426, 440-463 (discusión Sohn-Harnack); en francés, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Niestlé, 1959; Guillet, *Thèmes bibliques*, París, 1941, pp. 161-181; Cerfaux, *Le chrétien dans la Théol. de S. Paul*, París, Lect. Div., 1961, pp. 161 y ss.; Coppens, *La secte de Qumrán*, Bruselas, 1953; Cullmann, “Le caractere eschatologique du devoir missionnaire”, en *RHPR*, 16, 1936, 210-245; etcétera.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁷ Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, Niestlé, 1957, pp. 16-30. Coppens: “Ningún texto promete de una manera directa, formal y cierta la salvación a las naciones... hablar de una verdadera conversión de las naciones o de un apostolado de Israel hacia ellas sobre la base de algunos pasajes (45,6; 22; 51,5; 52,10; 55,5) nos parece una afirmación exagerada. El horizonte es, sin embargo, bien diferente en los Poemas del *Ebed*” (en *Biblica*, 1959, p. 251).

⁴⁸ Art. “Messianisme”, col. 1194.

ro⁴⁹, la posteridad (53, 10 c) ganada por la ofrenda de la vida del Siervo, sacrificio de expiación (53, 10 a-b).

La justificación⁵⁰ es una promesa escatológica (la *iota* denota claramente esta significación temporal, 53, 11c) de abundancia y prosperidad⁵¹.

Los gentiles, las naciones, están incorporados simbólicamente tanto en los reyes (52, 15 b), como en los príncipes (53, 12 b) o en la multitud, porque en Oriente hablar de un gobernante o de su pueblo es idéntico⁵². La acción litúrgica y sacrificial del Siervo se sitúa *sobre ellos* y *en favor de ellos*⁵³.

El doble oráculo de Yahveh (52, 13; 53, 10-12) muestra el sentido último de la Historia como Historia Santa: la existencia humana es como una celebración litúrgica en la que el Siervo es exaltado (52, 13; 53, 12), porque, habiendo obedecido la voluntad

⁴⁹ Feuillet, *NRT*, 1951, p. 363.

⁵⁰ De la raíz hebrea *tsadeq* (*Conc. Hebr.*, II, p. 984); art. “dike”, en *ThWbNT* II, pp. 176-229. Es un término jurídico de significación ambigua (cf., art. “Justice”, en *Voc. de Théol. Bibl.*, París, León-Dufour, 1962, col. 514 y ss.). El Siervo se encuentra ante un tribunal (53, 8 a-b) a la manera de una víctima de rescate, en favor de la multitud (53, 5 a-d; 7 c-d; 10 a-b; cf. *Ps.* 143,2; 1; 130, 3; 51, 6; *Job.* 9,2; 9,32; *Gén.* 15, 6).

⁵¹ Cf. Cazelles, art. cit., p. 45 (la inscripción del rey fenicio Ahiiram de Biblos).

⁵² Esta identidad puede verse, por ejemplo, en *Dt.* 7, 1; 9, 14; 24, 5; *Ps.* 135, 10, entre *multitud* y *príncipes*. Más adelante estudiaremos el problema de la personalidad incorporante —que debe aplicarse igualmente en el caso de los reyes.

⁵³ Art. “basileús”, en *ThWbNT*, I, pp. 562. Estamos aún muy lejos del *malcot hashamaím* de la literatura rabinica, y, sin embargo, la noción fundamental es la misma. Lagrange, *RB* (1908) 36-61; Wendland, H. D., *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931; Bonsirven, J., *Le Règne de Dieu*, París, 1957; Feuillet, “Le Règne de Dieu”, en *Introd. à la Bible*, II, pp. 771 y ss. La expresión verbal Dios reina (*Is.* 24, 23) se sustantiva tardíamente en Reino de Dios (*Tb.* 13, 1; *Ps.* 145, 11-12; *I Cron.* 17, 14; *Sab.* 10, 10; *Dn.* 3, 33), sin embargo, la noción de Reino es muy antigua (*Gen.* 12, 9; 50, 9), y también la de Dios como Rey (*Ps.* 5, 21; 17, 51). La diferenciación entre un reino temporal y presente, y otro espiritual y escatológico, se origina a partir de la predicación profética del exilio. Nuestro texto es un ejemplo típico. El Siervo reina sobre los reyes (52, 15 b; véase el sentido de *cerrar la boca*, Tournay, art. cit., p. 491; Cazelles, art. cit., p. 34); el Siervo se reúne con los príncipes (53, 12 b); pero su reinado es espiritual, fruto de la expiación y como don gratuito de Dios (“atribuiré”, “recibirá”: 53, 12 a-b). Una interpretación muy diferente ha sido dada a este texto por el judaísmo tardío: “Que su misión consistiera en morir por todos los hombres, les repugnaba: la perpetuidad de la Ley, el honor del Mesías, los privilegios de Israel” (Lagrange, *Le messianisme...*, p. 251).

de Yahveh (53, 10 d), ha entregado todo, como víctima, alcanzando así la salvación de los hombres, su posteridad (53, 10 c-d), El Siervo, medio por el cual Yahveh dirige la Historia, prolongará sus días⁵⁴, celebrando la aceptación de la salvación por las naciones, en la alegría comunicativa del Segundo Isaías⁵⁵,

II. SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DEL UNIVERSALISMO DE LOS POEMAS

El tiempo y los acontecimientos históricos contemporáneos a los poemas son elementos que debemos conocer para una comprensión adecuada de su contenido propio, El Segundo Isaías —muy posterior al profeta del siglo VIII, de los capítulos 1-39— es estudiado por la exégesis actual, ya partir de innumerables argumentos, como un grupo de escritos elaborados en los tiempos del exilio en Babilonia, próximos y aun simultáneos, a la liberación de la esclavitud y al retorno a Jerusalén.

Se producirá, a nuestro juicio, una purificación progresiva de la noción de *universalismo*, y una expansión de la función mediadora del Siervo de Yahveh.

A. *Ciro y la liberación*

El primer poema se encuentra en la primera parte del *Libro de la Consolación* (cap. 40-48), cuyo tema central es la persona

⁵⁴ Toda la escatología del Antiguo Testamento es *antecedente*, porque la salvación universal (a la diferencia de la Iglesia) se sitúa en el futuro (Cullmann, *Le Christ et le temps*, Neuchâtel, Niestlé, 1947). La atribución de *días* innumerables designa, una vez más, el acto divino, el juicio escatológico (Grelot, *Sens Chrétien...*, pp. 305-307; art. “kríno”, en *ThWbNT*, III, 922 y ss.), que no es el juicio final, La discontinuidad de la Historia producida por la infidelidad de Israel y por el pecado de las naciones exige —en la teología de la historia del profetismo— una Nueva Alianza, prometida después de la ruptura, y por lo tanto, una noción de salvación renovada que tiende hacia *los últimos días* (*Mi.* 4, 1; *Is.* 2, 2; 8, 23; cf. “hemérea”, en *ThWbNT*, II, 945-949), la realización del Plan Divino (53, 10 e).

⁵⁵ Art, “eùaggelizomai”, en *ThWbNT*, II, 707 y ss.; Fridrischen, “Contribution à l’étude de la pensée missionnaire dans le NT”, en *Conjectenae NT*, Upsala, 6, 1937.

de Ciro (nombrado expresamente en 45, 1; 44, 28 e implícito en todo el libro).

El siglo VI ha contemplado un pueblo de Israel dividido principalmente en tres regiones diferentes de la *Tierra*: los habitantes de Palestina (que cantan su dolor, durante el exilio, en las *Lamentaciones*), los expatriados del Egipto (con Jeremías) y los exiliados de la Mesopotamia (con Ezequiel). El ambiente histórico de nuestro primer poema es el de Babilonia. El triunfo de Nabucodonosor significa la victoria del dios *Marduk*⁵⁶ y la ruina de Jerusalén, es decir, el exilio y la esclavitud. El rey Nabonid reemplaza a *Marduk* por *Sin*, produciendo así un movimiento de descontento popular y una intromisión extranjerizante. Los partidarios de *Marduk*, así como los judíos deportados, claman contra el soberano injusto⁵⁷. Cuando todo parecía estar en un perfecto equilibrio, una fuerza imprevisible, en el espacio de una generación, reorganiza un nuevo Imperio sobre fundamentos más respetuosos de la justicia y la paz. En el país de los Persas, del clan de los Aqueménides, en el tiempo de Zoroastro⁵⁸, hijo del rey de Anshan, Kurash —denominado Ciro— es proclamado rey, en el año 557. En *La crónica de Nabonid*⁵⁹ se describe el comienzo de su gloria. El cilindro de Ciro nos refiere de manera mítica las características propias del nuevo monarca universal:

*“The worship of Marduk, the king of the gods, he (Nabonide) changed into abomination... He (Marduk) pronounced the name of Cyrus (Ku-ra-ash), king of Anshan, declared him to be (come) the ruled of all the world. He made the Guti country and all the Manda-hordes bow in submission to his (Cyrus) feet. And he (Cyrus) did always endeavour to treat according to justice the black-headed whom he (Marduk) has made him conquer.”*⁶⁰

Aún más sorprendente es la continuación del texto:

“I strove for peace in Babylon and all (other) sacred ci-

⁵⁶ Steinmann, J., *Le livre de la consolation...*, 1960, pp. 15-54; Dhorme, *Les religions de Babylonie et d' Assyrie*, París, 1945, p. 149.

⁵⁷ Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, ed. cit., pp. 312-315.

⁵⁸ Herzfeld, *Zoroaster and his world*, Princeton, 1947, I, p. 9.

⁵⁹ Dhorme, S., *Cyrus, en Mélanges Dhorme*, p. 357.

⁶⁰ Pritchard, *op. cit.*, p. 315.

ties. As to the inhabitants of Babylon (the saw their) hearts con (tent because I abolished) the coTvée (lit.: yoke) which was against their (social) standing. I brought relief to their dilapidated housing, punting (thus) an end to their (main) complainst. Marduk the great lord, was well pleased with my deeds and sent friendly blessings to myself, Cyrus...”⁶¹

A causa de las obras justas y pacíficas de Ciro, los pueblos “besaban sus manos y pies, llorando de alegría y felicidad”⁶².

En el 547 se anuncia el conflicto entre Creso y Ciro. Es en este ambiente de esperanza clandestina donde nace el *Libro de la Consolación*⁶³, alegría de una salvación que se aproxima. El poema a la gloria de Ciro⁶⁴ que espanta o atrae las islas⁶⁵ y los pueblos, es un hecho nuevo en la historia del pueblo de Israel. Un pagano, el *mashîaj Yahveh*⁶⁶, destruye el Imperio de Babilonia, la enemiga del pueblo santo⁶⁷.

Todo el fragmento muestra la soberanía universal de Yahveh⁶⁸, que reemplaza a Marduk, pero no ya como dios de un pueblo, sino como el Señor de un imperio sin límites.

En este clima, sin poder identificar a Ciro, pero admitiendo su influencia, debemos situar el Siervo de Yahveh (42, 1-9). El contenido del poema no puede ser aceptado por el nacionalismo estrecho del judaísmo palestinese. Es el fruto maduro de la comunidad exiliada que ha llegado a comprender muchos valores de los pueblos paganos, especialmente los del gran monarca que los libera en nombre de Dios. La justicia (*mishpáth*) del Siervo debe ser análoga a la de Ciro: mezcla de una realidad temporal y espiritual, de esperanza política y humana de un pueblo no del todo purificado, universalizado⁶⁹.

⁶¹ *Ibid.*, p. 316.

⁶² *Ciropedia*, VII, 5.

⁶³ Steinmann, *op. cit.*, p. 85; *Is.* 40, 1-11.

⁶⁴ *Is.* 41, 1-4.

⁶⁵ Aquí, sin lugar a dudas, se trata del archipiélago griego, Samos, Creta, el Asia Menor (Jonia). Teógnides de Megara, contemporáneo del Deutero-Isaías (alrededor del 544) habla del “terror que los Medos causan en Grecia” (Croisset, *Hist. de la lit. grècque*, París, I, pp. 133-134).

⁶⁶ *Is.* 45, 1-6. Ciro no puede ser considerado como “persona incorporante”.

⁶⁷ *Is.* 47, 1-15; 46, 1-4.

⁶⁸ *Is.* 45, 5-25. Un universalismo fruto del monoteísmo de Israel, que llega a su perfección en el Segundo Isaías (cf. 48, 1-21).

⁶⁹ No decimos, de manera alguna, que Ciro sea el Siervo de los

El versículo 42, 1 nos manifiesta el acto mismo de consagración, de investidura, en un clima de solemnidad profunda. Yahveh le muestra la finalidad de la unción: llevar a las naciones la justicia. El universalismo es absoluto, sin límites.

Esa justicia comienza por la liberación (42, 6-7): liberación del cautiverio de Babilonia, en primer término; pero liberación de toda esclavitud, en su sentido escatológico.

B. *Israel, comunidad universalizada*

La esperanza en la función mesiánica de Ciro se diluye rápidamente, absorbida por el amor en una Sión a reconstruir. Israel ha descubierto su camino en el sendero trazado por Ciro, rey universal. El segundo poema, situado en la segunda parte del *Libro de la Consolación* (cap. 49-55), cuyo tema central es Israel-Sión-Jerusalén, nos muestra la interiorización progresiva que el grupo de los exiliados ha realizado, descubriendo así la función de Israel en la Historia Santa. El “resto” (49, 3) es el nuevo Ciro⁷⁰; la salvación (49, 6 f) no es ya la paz o la justicia de un reino temporal, sino la promesa de otro tipo de bienes que Yahveh, el Santo de Israel, se compromete a otorgar. En nuestro poema podemos observar la crisis del grupo étnico⁷¹. A partir del 586, Judá, después de la ruina de Samaría, desaparece como organización política. La Jerusalén reducida a escombros (*Jr.* 44,2-6; *Ez.* 36,34-35) es el origen del judaísmo, que nace lejos de la tierra ancestral, en diáspora (dispersión), por una adaptación profunda (*Jr.* 29,5; *I R.* 20,43; *Ez.* 3, 15)⁷² a las estructuras culturales de los pueblos paganos. El pueblo judío se organiza en torno a la ley (*tôrâh*). La conversión de la *mishpaja* étnica en familia-religiosa flexibiliza su organización ya veces significa aún un sincretismo, una mezcla con las religiones paganas⁷³. Esta realidad existencial exige una profunda conversión de la misma *Weltanschauung*, de las estructuras ético-míticas de la comunidad, del todo explicable si se com-

poemas, sino que el rey persa ejerce una influencia decisiva en el pueblo exiliado, en el autor del fragmento.

⁷⁰ P. e.: *Is.* 41, 2; 49,2.

⁷¹ *Is.* 42, 1 d; 4 c; 6 c; 49, 1 a-b; 6 a-f; 52, 15; 53, 11-12.

⁷² Cf. Causse, *op. cit.*; y *Les Dispersés d'Israël*, 1929, pp. 67-68; A. Vicent, *La religion judéo-araméens d'Eléphantine*, 1937.

⁷³ Causse, *Les Dispersés...*, pp. 69-71.

prende que “el Dios viviente, activo y personal, se da a conocer a Israel, y continúa su manifestación, por sus intervenciones en la historia del pueblo”⁷⁴. Esta revelación no se efectúa solamente por la “Palabra” de Yahveh proferida por los profetas, sino también por los acontecimientos concretos, por las derrotas, luchas, pecados, infidelidad del pueblo. El Dios único y trascendente, creador del Universo, dirige providencialmente la Historia Humana —tanto de judíos como de gentiles—, premia a todo hombre y castiga toda injusticia. En fin, es la purificación de la visión del Dios *nacional*, esclavo en cierto modo a una tierra, a un templo, a una raza. Esta conversión “por ruptura”, es el tema central de Ezequiel, 3, 22-24, 27: “Yo no me complazco en la muerte de algo, oráculo del Señor Yahveh. Convertíos y viviréis” (Ez. 18, 32).

El Siervo de Yahveh es la realidad existencial de la nueva situación de Israel como *comunidad religiosa entre los gentiles*. La teología del “pueblo elegido” se universaliza por la comprensión de la función histórica de una comunidad religiosa, testigo de Yahveh, Señor Universal, ante los pueblos paganos.

La misión del Siervo no será solamente liberar Israel, como en el caso de Ciro, y ni siquiera la unificación de todas las tribus —mera condición de la función universal (49, 5-6)—, sino ser Luz y Salvación de las islas, de los pueblos lejanos, hasta la extremidad de la Tierra (49,1 y 6). Con esta esperanza, con esta enseñanza, parten los exiliados hacia Palestina (49, 7-26).

C. Celebración litúrgica anual

En Babilonia existía un rito, celebrado en la ocasión del año nuevo, cuyo personaje central era el mismo monarca babilónico. Nos dice E. O. James:

“En Babilonia, el rey comenzaba su reino en el Año Nuevo, y representaba un papel significativo en dicha celebración anual, en la que la lectura del texto sobre la Creación era parte integrante de la renovación ritual del otoño, cuando el calor devastador del verano perdía por fin su fuerza. Esta renovación era celebrada dramáticamente por una batalla cósmica original...

⁷⁴ Imschoot, *Th. de l'A. T.*, I, p, 29.

El rey vivía el papel del dios, Enlil, Marduk o Ashur, que había librado aquella batalla contra el caos, en el origen de la creación, y vencido a Kingu, jefe de las armadas de Tiamat.”⁷⁵

Steinmann agrega:

“El cuarto día de Nisan, el *Urigallu*, gran sacerdote del templo de Marduk... pronunciaba una plegaria ante la estatua de Marduk, el poema *Enuma Elisch*... el rey llegaba, entonces, y dejaba entre las manos del *Urigallu* las insignias reales: cetro, harpa, tiara. El *Urigallu* le golpeaba las mejillas y le tiraba las orejas. El rey se arrodillaba y realizaba una confesión negativa. El *Urigallu* le dirige una exhortación de confianza y le bendice en nombre de *Bel*.”⁷⁶

El cuarto poema nos hace sentir este ambiente litúrgico de la ciudad pagana, purificando los elementos mitológicos y extrayendo los principios esenciales de la estructura teológica del pueblo hebreo. El cuarto poema es incomprendible si no lo situamos en el contexto ritual babilónico.

Los pueblos, las islas, la multitud se presentan ante el tribunal de Yahveh. Este tribunal está presente en todos los versículos del poema: 52, 13: Yahveh promete al Siervo la exhal-

⁷⁵ *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien*, París, Payot, 1960, p. 52. El texto continúa así: “En tanto que fuerza generadora de la naturaleza, este dios permanecía cautivo en el reino de los muertos durante la sequía estival... Las lamentaciones de los sacerdotes y del pueblo haciendo eco a los gritos del dolor del dios, cesaban solamente cuando la diosa le liberaba y entregaba su «hijo renacido» al mundo superior. Entonces el sufrimiento se transformaba en alegría” (*ibid.*, pp. 52-53). El tema de la muerte y la resurrección se encuentra también en el ciclo de Baal-Anat (cf. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, pp. 11 ss.; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 84 ss.; Pritchard, *op. cit.*, p. 331 ss., además transcribe el poema del *Enuma Elisch* (The Creation Epic, pp. 60-72). O. James, *op. cit.*, p. 94, nos dice: “El destino entero de su reino estaba ligado al sufrimiento”. Esta fiesta era denominada “celebración de Akitu” (en la primavera), en Nisan (marzo-abril). El rey profería una “confesión negativa”: “Yo no he pecado, Señor de la Tierra; no he cometido ninguna negligencia contra tu divinidad; no he destruido Babilonia” (p. 54).

⁷⁶ *Le livre de la consolation...*, pp. 19-20. Y agrega el autor: “El Segundo Isaías, en una verdadera revelación profética, ha unido los sufrimientos del exilio de Israel a la redención del mundo. Esta redención se realizará por una naturalización israelita de las naciones paganas. Después de la resurrección del pueblo, éste verá atribuirle «multitudes», es decir, la masa humana” (*ibid.*, p. 174).

tación; 52, 14-15: las multitudes están como presentes a un espectáculo, aún más, participan en una celebración ritual, dramática; el Siervo es el celebrante y la víctima (52, 14; 53, 2-12); Yahveh lo cubre con su brazo (53, 1), lo castiga (53, 4), hace recaer los males sobre el Siervo (53, 6), en fin, le atribuye una multitud (53, 12). Yahveh, se ve claramente, es el Señor Absoluto, el juez, el que decide según su parecer (53, 10).

El Siervo es “alguien” —Jacob, Israel— que tiene la misión de salvar la multitud⁷⁷, muriendo por ellos (53, 8-10), resucitando después⁷⁸. El pueblo que vuelve a Palestina, el pequeño grupo consciente de su vocación, ha comprendido que la gloria de Jerusalén (51,9-52,12; 54,1-55,12) no puede edificarse sino sobre la expiación. El universalismo escatológico de la salvación, de las naciones depende de los sufrimientos de Israel. Yahveh, Señor Universal, el Santo de Israel, creador del cosmos, abre a Israel la puerta de la sabiduría, del conocimiento de la función que desempeñan todos los pueblos en la Historia. Yahveh elige a Israel para que cumpla la de mediación en la Historia Universal⁷⁹. ¿Israel podrá permanecer abierto a una vocación sin límites?

Esta visión teológica —explicación comunitaria e histórica del sufrimiento del justo, mucho más profunda que la de Job— permitirá a Israel una propaganda religiosa entre los paganos (42, 1 d; 4 c; 6 c; etc.). Pero, ¿esa propaganda es ya la misión?

⁷⁷ Es necesario ver que las “naciones” son, por una parte, aceptadas en la comunidad escatológica: es decir, participantes de la Salvación, y por otra, la soberanía absoluta y providente de Yahveh se ejerce igualmente sobre la multitud (a esto llamaremos más adelante: las estructuras teológicas que permiten la Misión; cf. Jeremías, *Jésus et les païens*, pp. 36-47).

⁷⁸ *Is. 53, 11 t: verá la luz* es interpretado como resucitará (cf. notas 75 y 76). Sobre el ropaje mítico con el que pueden ocultarse las verdades reveladas puede verse: Cazelles-Marlé, art. “Mythe”, en *SDB*, col. 225-267; Marlé; *Le message chrétien et le mythe*, Mus. Lessianum, Bruselas, 1954; J. Maritain, *RT*, 1938, 299-332; 482 ss. Cazelle nos dice: “Se ve así, que la revelación no es acontecimiento mítico, sino un acontecimiento histórico preciso, que ha podido utilizar, también un lenguaje mítico, porque era el modo adecuado de la pedagogía divina, de manifestarse al hombre” (col. 245). Los profetas “manejan las imágenes, los procedimientos del culto (*sic*) y los mitos naturistas, pero transformándolos” (col. 259).

⁷⁹ Cf. Grelot, *op. cit.*, pp. 374-383, acerca del concepto de *mediación*.

III. UNIVERSALISMO y MISIÓN

Después de haber analizado rápidamente los textos, veamos ahora los dos problemas esenciales: ¿Quién es el Siervo? ¿La misión existe realmente?

A. *El Siervo de Yahveh*

Las investigaciones de Wheller Robinson, desde 1911, han clarificado la noción de *corporate personality*⁸⁰. J. de Fraine, en su libro *Adam et son lignage*⁸¹, ha profundizado y ampliado su aplicación. Usaremos sus conclusiones, por parecernos de gran utilidad.

Lucien Lévy-Bruhl pensaba que la mentalidad primitiva podía definirse como la “aversión decidida contra todo razonamiento, que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento”⁸². Su confusión consiste en no haber llegado a descubrir el *modo* y los *instrumentos* lógicos de la conciencia primitiva. Ciertamente son muy distintos de los del pensamiento científico actual, y aun de los utilizados por la cultura griega

⁸⁰ Cf. *The Christian Doctrine of Man*, Edimburgo, 1911; *The Religious Ideas of the Old Testament*, Londres, 1913; “The Hebrew Conception of Corporate Personality”, en *Zeitsch. für Alttest. Wissensch.*, 6. 1936, 49-61; véase igualmente E. Best, *One Body in Christ*, Londres, 1955, pp. 56 y 189, donde habla de *inclusive personality*. Audet prefiere igualmente la terminología de Best: “personalité incorporante”, en *RB*, 1960, 297.

⁸¹ DDB, Brujas, 1959, especialmente las pp. 230-231, nota 28 y páginas 158-170.

⁸² En *La mentalité primitive*, París, Alcan, 1922, p. 1; hay una “tendencia que sustituye el razonamiento por el recuerdo” (p. 7); un mundo donde no existe lo fortuito (p. 31); absolutamente distinto del “mundo abrahámico” de la fe. Sobre el pensamiento —ya bien superado— de Levy-Bruhl, véase *L’âme primitive*, París, Alcan, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, Alcan, 1931; Oliver Leroy, *La raison primitive*, París, Geuthner, 1927, crítica a la posición de Levy-Bruhl; Sigmund Freud, *Psychologie collective*, París, Payot, 1950, trad. de Jankélévitch; R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, París, 1935; Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, París, 1949; Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925. Levy-Strauss acaba de publicar su *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 (en *Esprit*, sept., 1963, apareció un interesante diálogo sobre la obra de Levy-Strauss).

clásica⁸³, pero no por ello dejan de poseer su propia lógica. De igual manera, el mundo cultural semítico, y más particularmente, el hebreo⁸⁴, poseen una organización propia de los elementos estructurales lógicos de su conciencia colectiva. Uno de estos elementos lógicos, es lo que hoy se llama *la personalidad incorporante*, es decir, una noción simbólica que unifica y significa simultáneamente un individuo particular y la comunidad⁸⁵. Un individuo que siendo parte simboliza y realiza la totalidad social; una sociedad que se comporta efectivamente como una persona moral. Esta noción, en su contenido último y estricto, es exclusivamente hebraica, porque la religión de Israel ha determinado de una manera *sui generis* las relaciones del individuo y la sociedad, de la *comunidad religiosa*. La convocación de los israelitas en una comunidad no se efectúa en torno a ciertos *objetos* de religión, la naturaleza, sino que el *Pueblo* ha sido constituido, creado, por la incondicionada elección de Yahveh, por una Alianza absolutamente libre y trascendente⁸⁶.

⁸³ La conciencia lógica griega se deja ver claramente en un Parménides o en la *República* de Platón.

⁸⁴ Mundo (*Welt*) en el sentido existencial contemporáneo: Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 235 ss.: Waelens, *op. cit.*, y su *Martin Heidegger*, Lovaina, ed. Inst. Phil., 1942. Para el mundo hebraico consúltese: Claude Tresmontant (sus cinco obras sobre el problema); Spaun, O., *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Viena, 1947; Cause, *op. cit.*; Smith, R., *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927; Rowler, *The Faith of Israel*, Londres, 1956; Frois, B. J., "Semitic Totality Thinking", en *The cath. Bibl. Quarterly* 17, 1955, 315-323; Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heildelberg 1950, p. 149: "Ganzheitliches Denken"; Boman, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gottinga, 1954; etc.

⁸⁵ Véase: Young, K., *Social Psychology*, Nueva York, 1946; F. W. Jerusalem, "Über den Begriff der Kollektivität und seine Stellung im Ganzen der Soziologie" en *Kölner Vierteljahrschrift für Sozialwissenschaft*. II 1 1922 47-53; Aubrey Johnson, *The Vitality of the Individual in the thought of Ancien Israel*, Cardiff, 1949; Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, Londres, 1954, p. 24; de Fraine, "Individu et Société", en *Bibl.* 33, 1952, 324-355; 445-475; W. Robinson, "Hebrew Psychology, en Peake, *The People...*, Oxford, 1925, pp. 353-355; 445-475; E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israel*, Bruselas, 1937, I, p. 266; Harvey, J., "Collectivisme et individualisme", en *Sc. Eccl.*, 10, 1958, 167-202.

⁸⁶ La Teología Católica —lo mismo que la Protestante, aunque siguiendo diferentes vertientes— han adolecido durante los últimos si-

No es el mero yo-colectivo de la mentalidad primitiva, pre-lógica, de “una multitud indiferenciada, en la que los movimientos se aseguran de manera impecable por el juego de representaciones colectivas”⁸⁷. Dicho yo-colectivo, en verdad, funda la posibilidad de un individualismo religioso, en el que el yo se relaciona directa y absolutamente con la *Naturaleza*, y en el que la comunidad no es más que una organización instrumental de la vida religiosa *individual*. No es tampoco un caso particular

glos de un individualismo profundo y deformante: “Se nos hace el reproche de ser individualistas, aunque no lo quisiéramos, por una exigencia interna de nuestra fe —nos dice Henri de Lubac, contestando a ciertas objeciones contemporáneas—; mientras que, en realidad, *el catolicismo es esencialmente social*” (*Catholicisme*, París, Cerf, 1952, p. IX); “la idea de una obra divina que debe realizarse en todo el movimiento del mundo; la idea de una marcha de toda la humanidad hacia un fin determinado, se afirma ya, y fuertemente, en Israel” (*Ibid*, p. 125). La necesidad de la comunidad es la “mediación necesaria de una existencia histórica que no puede menos que revolucionar una razón de tipo griego. Es el escándalo de la Encarnación que comienza” (C. Tresmontant, *Essai sur la pensée Hébraïque*, París, Cerf, p. 71; véase especialmente pp. 27 ss.; 75-80).

“La mediación de la Naturaleza extrahumana no constituye un principio de reunión religiosa. El signo de la Naturaleza es demasiado equivoco para unificar concretamente los hombres. Extrahumano, y por el hecho mismo extrasocial, es decir, que deja al hombre en el individualismo religioso. Si los hombres se agrupan, sin embargo, en sociedades religiosas, este fenómeno es el fruto de la reacción de la sociedad contra la Religión... la religión aparece así irresistiblemente como una función más de la sociedad. Pero como esta sociedad no ha sido elegida como tal por la Revelación de Dios, este fenómeno social-religioso es solo humano. Una nueva posibilidad de reunión religiosa auténtica queda, sin embargo, abierta, y la Revelación le conferirá su realidad propia por la *elección única* del Pueblo de Israel” (Chavasse, etc. *Église et apostolat*, Tournay, Casterman, 1961, p. 43); y donde la comunidad como tal (y no ya la Naturaleza. como en la mentalidad primitiva), es decir, en su realidad social-histórica, será la mediación de la Salvación. “Israel, el pueblo histórico, es al mismo tiempo una realidad étnica, como signo de una realidad espiritual, teológica y, parcialmente, la realidad espiritual misma” (Tresmontant, *op. cit.*, p. 72).

Para el judío, *el pueblo mismo*, es el “punto de apoyo” de la fe, su relación a Dios no es individual e indirecta —por la Naturaleza, como en la idolatría o la magia—, es comunitaria y directa. Directa sí, pero como parte de un pueblo: Dios no es “mi bien privado”; el Señor es el “*Bien Común*” Personal y Absoluto.

⁸⁷ A. von Borch, *Das Gottesgnadentum. Historischsoziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation*, Berlín, 1934, p. 56.

de lo que la escolástica llamaba un universal⁸⁸. La *Gattungswesen* de Marx —aplicación de la *Volksreligion* y de la *Sittlichkeit* de Hegel, y del *yo-Absoluto* de Schelling— es la expresión moderna más perfecta del yo-colectivo de la mentalidad primitiva: unificación absoluta del nosotros y de la Naturaleza⁸⁹.

El elemento lógico, en cambio, de la conciencia hebrea puede describirse así:

a) El horizonte de la *personalidad incorporante* sobrepasa todo presente, para extenderse al pasado y el futuro (temporalidad flexible).

b) Se trata de una concepción eminentemente realista, que trasciende la personificación puramente literaria o idealista; el grupo es una entidad real, en el que cada miembro es todo el grupo por una intersubjetividad constituyente original creada por Yahveh.

c) La noción es extremadamente dinámica, en el sentido que el espíritu humano pasa, por rápidos movimientos y muchas veces imperceptiblemente, del aspecto individual al comunitario, o del colectivo al individual.

d) En fin, el sentido colectivo subsiste aunque se esté en la fase en la que se exalta al individuo⁹⁰.

⁸⁸ Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 11 (Bekk., 77 a 7); Santo Tomás, *In Anal. Post.*, I, lect. 19, 8.

⁸⁹ Marx insiste en unificar el humanismo al naturalismo: “El comunismo, abolición positiva de la propiedad privada (que es la alienación humana) y por consecuencia apropiación real de la esencia-humana por el hombre y para el hombre; es decir, retorno total del hombre para-sí en tanto que hombre social, humano, retorno consciente y que se opera conservando toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo en tanto que naturalismo perfecto = humanismo, en tanto que humanismo perfecto = naturalismo; es la verdadera solución a la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género” (Karl Marx, [trad. franc.: *Manuscrits de 1944*, París, Editions sociales, 1962, p. 87] ; *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Landshut-Mayer, 1932). No pretendemos aquí estudiar esta cuestión tan debatida, pero la citamos como introducción a una investigación que merece la pena de que se haga detenidamente (cf. George Lukacs, *Historie et conscience de classe*, Paris, ed. Minuit, 1960, pp. 109 ss.).

⁹⁰Cf. de Fraine, *op. cit.*, p. 18.

Apliquemos esta noción de personalidad incorporante al Siervo de Yahveh.

1. El polo *individual-histórico* del Siervo

Es importante anotar que la sola interpretación individualista parecía, hace medio siglo, la única posición que un exegeta podía adoptar⁹¹. Lo mismo podemos decir de la exclusiva connotación mesiánica del texto⁹². Por el contrario, el judaísmo, en general, se ha inclinado preponderantemente hacia una interpretación de tipo más o menos colectivista⁹³.

Nosotros pretendemos poder abarcar toda la gama y contenidos del Siervo, respetando su naturaleza propia de “personalidad incorporante”.

Si nos situamos en el mecanismo interno de la expresión profética, en el nivel propio de la conciencia del pueblo de Israel, comprendemos que toda revelación no es sino *una visión*, gratuitamente inspirada por el Señor de la Historia, por la que el acontecimiento (*das Ereignis*) de la historia, un simple hecho (*objectum materiale*), adquiere una significación, un sentido nuevo en su referencia constitutiva al Misterio de la Salvación (*objectum formale quo*) que lo determina como un *instrumento* de redención (*objectum formale quod*). Así, podemos comprender el sentido del Siervo de Yahveh, como persona

⁹¹ P. e., J. S. van der Ploeg, *op cit.*, en el cap. VI: *Individu ou collectivité?*, nos dice: “La respuesta a esta pregunta es ahora clara: habiendo considerado todas las posibilidades colectivas y habiendo probado (*sic*) que ninguna es sostenible, la conclusión se impone: el Siervo es un individuo” (p. 105). En el cap. VIII, eliminando la posibilidad del Siervo como persona histórica (*sic*), como figura ideal o escatológica, reduce su significación a la interpretación denominada *messianique*, que nosotros denominamos *polo individual mesiánico y escatológico* (Jesucristo) (*ibid.*, pp. 106-160). Cf. Cullmann, “Jésus Serviteur de Dieu”, en *Dieu Vivant*, 16, 1950, 19-34.

⁹² Es decir, y como lo hemos dicho en la nota anterior, se veía en estos poemas *únicamente* Jesucristo, persona histórica, particular, futura (para el profeta), Mesías, anunciado explícitamente por el tipo de “profecía-previsión”. Para nosotros, bien que deba aplicarse esencial y principalmente a Jesús (en su sentido plenario, profético, mesiánico y escatológico), no excluye la aplicación al pueblo, al resto, a ciertas personas particulares del A. Testamento, y en fin, a la Iglesia ya todo cristiano —en cada caso de una manera diferente, analógica.

⁹³ Ha habido siempre interpretaciones individualistas; cf. Lagrange, *Le Messianisme...*, pp. 236 ss.; 301 ss.

histórica concreta y como elemento esencial de la estructura metafísica del pensamiento hebreo.

El Siervo es *alguien*, por el que, por *mediación* del cual, la Salvación existe en el mundo y en la historia. ¿Quién ha sido realmente la persona nombrada por los poemas? No es imposible saberlo, pero en verdad no tiene ninguna importancia⁹⁴, porque lo esencial es el sentido mismo de la existencia humana abierta y dispuesta a ser mediador entre Yahveh y la Historia. El personalismo semítico rechaza toda universalización a modo de arquetipo a-temporal: el Siervo no puede ser una mera idealización, es siempre *alguien* histórico y concreto, en el *presente* donde se reúne la temporalidad y la Eternidad⁹⁵. La re-lectura (*midrásh*) es un medio privilegiado del *hoy* de Yahveh⁹⁶.

⁹⁴ El Siervo es: *Moisés* (para Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die isra. -jüd. Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922, pp. 43-54; Füllkung, *Der Gottesknecht*, Gottinga, 1899; Bentzen, A., “Messias, Moses redivivus Menschensohn”, en *ATHANT* 17, 1948, 42 ss.); *Ozías* (para Augusti —cf. Feldman, *Knecht...*, p. 32—; Dietze, *Ussie der Knecht Gottes*, Bremen, 1929; *Ezequías* (Bahrt, 1788, Konijnenburg, 1795; *Josías* (Abarbanel); 1508; *Joaquín* (para Sellin, en la segunda posición, *Das Rätsel des deuterocesajianischen Buches*, Leipzig, 1908); *Ciro* (un gran número de exégetas, p. e., Haller, “Die Kyroslieder Deuterocesajas”, en *Euch. Gunkel*, 1, 1923; Hempel; Mowinckel, Eissfeldt, *Gottesknecht bei Dtjies.*, Halle, 1933, pp. 7-9; Steinmann, *op. cit.*, pp. 109 ss.); *Zorobabel* (tercera posición, de Sellin, *Serubbabel*, Leipzig, 1898); *Isaías* mismo (Stäudlin, 1791); *Jeremías* (Grotius, Bunsen); *Ezequiel* (Kraestschmar); el “*Méshullam*” (Palanche, J. L., *The Ebed-Jahveh enigma in Pseudo-Isaiah*, Amsterdam, 1934); *Sassabasar* (Winckler); *Eleazar* (Bertholet); *un doctor desconocido de la ley* (Ewald; Schian; Duhm); *una figura ideal* (Gunkel, *Knecht Jahves*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübinga, 3, 1929, 1100-1103); *un individuo* activo y distinto de la comunidad (Feuillet, art. “Isaïe”, *SDB*, col 708); en fin *Jesucristo* (para casi todos los exégetas católicos, en su significación mesiánica-escatológica individual).

⁹⁵ “La repetición periódica de las situaciones análogas —nos dice Tresmontant—, con actores semejantes, nos deja suponer que existe bajo los fenómenos históricos, una causa permanente” (*op. cit.*, p. 83): Por la Encarnación se realiza la unidad: “La temporalidad de Cristo existe en cuanto asumida en su Eternidad, a fin de realizar substancialmente la presencia viviente de la eternidad en el tiempo, *del Eterno mismo en el tiempo de los hombres*” (Jean Mouroux, *Le mystère du temps*, París, Aubier, 1962, p. 119).

⁹⁶ Cf. René Bloch, “Ecriture et tradition dans le judaïsme”, en *Cah. Sionens*, 1, 1954, 9-34; art. “Midrash”, en *SDB*, fasc. 28, col 1263 ss.; P.: Benoit, “Le prophétie”, en *Rev. des Jeunes*, París, 1947; *L’inspiration*”, en Robert-Tricot, *Initiation biblique*, París, 1954, pp. 6 ss.; Congar, y., “Inspiration des écritures canoniques et apostolicité de l’Eglise”,

Esta vertiente individual se expresa en: 42,1, y en todo el primer poema, 49,1, y en todo el tercer poema, 53,10, donde el Siervo se distingue de “la posteridad”.

2. El polo *colectivo-histórico* del Siervo

El Siervo como individuo no puede agotar la noción del Siervo de Yahveh. Solamente una exigencia de rigor cartesiano pretende reducir esta personalidad bíblica a una de sus varias significaciones⁹⁷. Hemos preferido denominarlos “polo de tensión” (individual o colectivo, histórico o escatológico) porque un polo posee un sentido propio sin por ello dejar de incluir de

en *RSPT*, 1, 1961, 32 ss.; *La tradition et les traditions*, París, Fayard, I-II, 1962-1963; Rahner, K., *Über die Schriftinspiration*, Friburgo, Herder, 1958; Gelin, A., *La question des relectures*, en *Sacra Pagina* (Congreso bíblico de Lovaina), I. 303-315. “Este carácter de relectura podemos confirmarlo, teniendo en cuenta las múltiples referencias implícitas de los Poemas del Siervo en la obra del Déutero-Isaías” (Coppens, *Biblica*, 1959, 255). Toda la teología de la tradición, y la comprensión misma de la evolución del pueblo de Israel (y el desenvolvimiento del Dogma eclesial) se funda en esa institución del pueblo israelita: el *midrash*. “La Voz del profeta, en el Tiempo bíblico, es el prolongamiento de la Voz divina, en la cadena en la cual participa como eslabón” (André Neher, *L’existence juive*, París, Seuil, 1962, p. 21). El pueblo judío es el pueblo del Libro, de la Palabra —para el cristiano la *Palabra de Yahveh* es la Persona misma de Jesús—. Es la relectura de esa Palabra donde los acontecimientos toman, adquieren, una significación propia, bajo la mirada de la fe. Los poemas serán leídos y releídos por el pueblo, por la conciencia colectiva y viviente, tomando, adquiriendo en cada momento histórico el horizonte propio del ambiente en el que esa Palabra resuena. No es que la Verdad Revelada en los poemas cambie de sentido —sería un relativismo historicista—, sino que el contenido —la Verdad Revelada— existe en el Presente histórico, asumiendo los caracteres concretos de las personas individuales. La Verdad no es una proposición abstracta, ni un ente angélico: es un tipo de relación interpersonal, existencial, que supone una metafísica y que puede fundar una teología.

⁹⁷ De Fraine es partidario de una solución mixta “que mantiene que el Siervo representa Israel, tanto como una persona bien determinada y única” (*op. cit.*, p. 164). Ésta es la posición de los que proponen la solución de la “personalidad incorporante” (p. e., Brunot, *RT*, 1961, 13). Los exegetas judíos se inclinan por una interpretación comunitaria; o de un Israel espiritual (Mofiat, Baudissin, Diassen), un Israel ideal, el “genio israelita” (Davidson, Driver, Cheyne). “El Siervo es pensado como un individuo, pero de hecho simboliza alegóricamente una comunidad, a saber: Israel” (Lindblom, *The Servant Songs in Diffs*, Lund, 1951, p. 103).

algún modo los otros⁹⁸, y también, en muchos casos, por la imposibilidad de decidir a cuáles de ellos pertenece un texto.

Así como 'adam⁹⁹ el rey¹⁰⁰, el Hijo del hombre¹⁰¹, el yo-colectivo de los salmos¹⁰² poseen una vertiente colectiva de significación, así también el Siervo incluye en su contenido un sujeto colectivo, que puede manifestarse bajo un doble aspecto:

a) El Siervo como *el pueblo* de Yahveh: en el Segundo Isaías¹⁰³ la noción de *hebed* designa muchas veces *el pueblo* (41, 8-9; 42,19; 43,19; 44,1; 44,21; 45,4; 48,20), lo mismo que en todo el Antiguo Testamento (por ejemplo: *Dt.* 32,36; *I R.* 8,23; *Jr.* 30,10; *Ez.* 28,25; *Bar.* 3,37; *Ne.* 1,10; *I Cr.* 16,13; *Ps.* 69,37; 79,2; 89,51; 90,16; 105,6; 136,22). En nuestros poemas el sentido colectivo ha sido agregado por los LXX en 42,1; en 49,3 a, el texto hebreo— que falta en algún manuscrito— debe interpretarse colectivamente¹⁰⁴; el cuarto poema en el que el celebrante es un rey-sacerdote, la persona misma del Siervo representa e incorpora a toda la nación¹⁰⁵. Es decir, el mismo texto puede y debe ser interpretado individual y comunitariamente. No debe admirarnos, entonces, que en 49,3 *una* persona sea el pueblo de Israel, y que dicho Israel tenga por función unificar las tribus (49,5-6). En el primer caso es preponderantemente la comunidad —sin dejar de ser un individuo—; en el segundo, es principalmente un individuo —sin dejar de ser la comunidad.

⁹⁸ *Der Israelit ist also sein Volk, eine Einheit, ein Individuum, eine vom Stammvater erzeugte und in ihm dauernd als solche festgehaltene Einheit* (O. Eissfeld, *Des Gottesknecht*, p. 14). Gloege llama la atención sobre “*ein absichtliches Schillern zwischen individueller und kollektivistischer Auffassung*”, en *Reich Gottes und Kirche im NT, Gütersloh* (Neutestamentliche Forschungen), p. 44. Wright nos dice que “*the figure of the Servant of the Lord is a fluid conception, which, in a manner typically biblical, holds within itself both community and individual*”, en *The biblical Doctrine of man*, p. 131.

⁹⁹ De Fraine, pp. 113 ss.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 134 ss.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 172 ss.

¹⁰² *Ibid.*, p. 178 ss.

¹⁰³ Lindhagen, *The Servant Motif*, pp. 153-232.

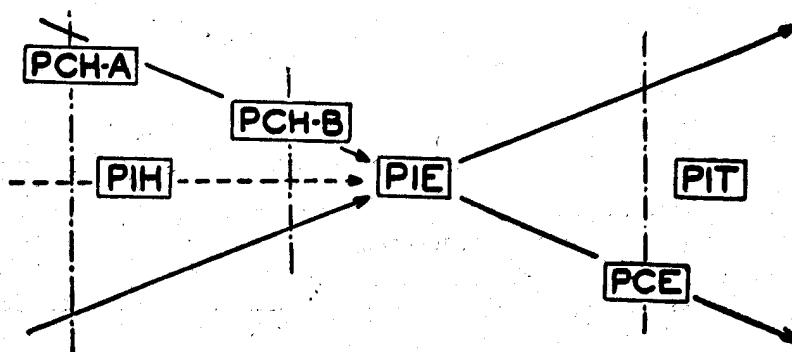
¹⁰⁴ El targum, de *Is.* 48,1 identifica el Siervo con el pueblo; 49,3 constituye un paralelo de 44,21.

¹⁰⁵ “El profeta pasa del término de Israel-siervo al de individuo-siervo sin jamás dejar completamente el primero” (Brunot, art. cit., p. 118).

b) El Siervo como el *resto* de Israel: desde el siglo XIX¹⁰⁶ se habla de “la pirámide de significación”, que teniendo por base el pueblo de Israel, se estrecha en “el resto” y se reduce finalmente en el vértice a una sola persona: el Mesías individual, escatológico. Todos los momentos de la pirámide son siempre el Siervo de Yahveh. *El resto*, tema central de la teología profética desde el exilio, no es ya el pueblo infiel que ha destruido la Alianza de Israel, sino “los servidores de elección” (*Is.* 43,10), herederos de la promesa, miembros de la Nueva Alianza, instrumentos de salvación y restauración¹⁰⁷.

Al nivel de los poemas, todos los textos pueden ser leídos como aplicándose *al resto*. En un sentido estricto, sin embargo, debemos retener tres textos: 49,3 b (“en quien me glorificaré”) que posee un matiz propiamente profético que puede identificarse con *el resto*; 53,10 c (“verá una posteridad”)¹⁰⁸; 49,6 d (“los preservados de Israel”).

Proponemos el siguiente esquema a modo de resumen, no pretendiendo, sin embargo, exponer la complejidad de la existencia objetiva, sino permitir a nuestra facultad imaginativa contar con ciertos elementos estructurales de la percepción:



¹⁰⁶ Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Edimburgo, 1890; Van der Leeuw, *De Ebed-Jahweh*, Assen, 1956, pp. 66-67; Cullmann, *Le Christ et le temps*, pp. 81-83.

¹⁰⁷ Cf. *Is.* 42,24-25; 43,1; 3; 5; 8; 10; 49,6.

¹⁰⁸ Cf. art. “Spérma”, en *ThWmNT*, VII, pp. 538-547. Bertholet piensa en un grupo de doctores; el Targum del cuarto poema, en un grupo de discípulos; Knobel, Kennet, Kusters, en una comunidad de *judíos kasidim*.

- (PIH) = Polo Individual Histórico: todos los que han cumplido su función en la Historia Santa.
- (PCH-A) = el pueblo de Israel, en su totalidad.
- (PCH-B) = el resto de Israel, como una parte del pueblo.
- (PIE) = el Polo Individual Escatológico y mesiánico, para fe cristiana: Jesucristo, el perfecto Siervo, y en cierto modo, el único (sentido plenario de la noción de Siervo).
- (PCE) = Polo Colectivo Escatológico: la Iglesia, el Siervo de Yahveh de la Nueva y Eterna Alianza (un capítulo esencial de la Eclesiología, que debe ser estudiado).
- (PIT) = Polo Individual Topológico, en otras palabras, cada cristiano es el Siervo de Yahveh, que debe cumplir su función de expiación, de testimonio... ¹⁰⁹.

B. El servicio en la *Teología de la Historia*

El pueblo hebreo poseía una estructura fundamental, una metafísica, una visión del acontecer histórico, radicalmente diversa de todos los pueblos —no solamente del grupo indoeuropeo, sino aun de la rama semita—. Uno de los elementos estructurales de la antropología hebraica es la noción de servidumbre, de mediación, de sacramentalidad, de servicio como compromiso teológico en la historia.

G. van der Leeuw nos dice que “en las antípodas de la oposición titánica, y del servilismo inerte, debemos ubicar el servicio a Dios... *Siervo de Dios* no significa solamente la absoluta sumisión, sino también la disposición a servir, la obediencia”¹¹⁰. El autor reconoce, entonces, este tipo de relación entre Dios y

¹⁰⁹ Se podría aún analizar el polo individual, mesiánico y escatológico (Jesucristo como Siervo de Yahveh, un capítulo de la Cristología); el polo colectivo-escatológico (un capítulo de la Eclesiología); el sentido topológico (la existencia cristiana como servicio al Señor de la Historia); y en fin, el polo anagógico (un capítulo del tratado de las postrimerías: el Cordero Inmaculado, la Jerusalén Celeste del Apocalipsis). Si eludimos todos estos aspectos, no es que los excluyamos del contenido del texto, sino que nos situamos solamente en el nivel de una teología bíblica, histórico, en el tiempo de los poemas.

¹¹⁰ *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París, Payot, 1955, p. 462.

la historia, como uno de los elementos de la estructura religiosa que puede ser estudiada fenomenológicamente.

El *servicio* en el sentido bíblico debe ser analizado teniendo en cuenta los elementos que lo constituyen. Exponemos a continuación solamente los aspectos esenciales.

1. *En primer lugar*, el servicio exige un *Señor* al que se sirve. Es decir, el creador absoluto de cuanto existe, creador de la historia, de la cosmogénesis, del pueblo elegido: “la civilización de Israel nos admira por su pobreza. No hay otro pueblo que nos haya dejado tan pocas obras de arte, de monumentos... Israel es, sin embargo, la llave de la historia —es decir, de la creación en acto— porque «Dios se ha dado a conocer en Judá» (*Ps.* 76,7)... En Israel ha comenzado la etapa de la creación hacia la cual se encamina toda la humanidad, Israel representa esta conversión de la humanidad llamada al destino sobrenatural... El estatuto ontológico de Israel, su definición genética, es la Alianza (*brît*) con el Dios viviente, que constituye entre el Señor e Israel una relación interpersonal, libre y sobrenatural, en el sentido de que *Dios habita en su pueblo*, de tal grado que Israel es un pueblo-sacramento”¹¹¹.

2. *En un segundo lugar*, el servicio está condicionado a la estructura antropológica del hombre, del Siervo. En este sentido solamente nos referiremos a algunas actitudes, existenciales, que nos parecen básicas.

El servicio pide que se adopte radicalmente la posición de la criatura:

Cada mañana despierta mi oído,
para escuchar como los discípulos.
El Señor Yahveh ha abierto mi inteligencia (*Isaías* 50,4-5).

Es decir el hombre hebreo no caerá nunca en la tentación prometeica de oponerse a los dioses, pretendiendo así fabricar o robar por sus propias fuerzas la gloria de su perfección última. Sabiéndose criatura, finito, contingente, permanecerá siempre abierto y atento, no a los dioses —cuya existencia es objeto de ironía (*Ps.* 115,2-8)—, sino a la Historia (por ejemplo: *Ps.* 105,

¹¹¹ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, París Gabalda, 1955, pp. 190-191.

y todo el libro de las Crónicas de Israel), en la que Yahveh, el Absoluto-Alguien se revela como totalmente trascendente, y, sin embargo, invitando, convocando a los hombres a su intersubjetividad divinizante:

Yo diré: “Es mi pueblo”.
y él dirá: “Yahveh es mi Dios.” (*Zacarías* 13,9).

Pero tampoco es la destrucción de todo humanismo por el servilismo de la pasividad de una resignación que no es sino visión pesimista del mundo y fuga de la responsabilidad en la evolución de la Vida. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche confunde la alienación de la obediencia irracional y necesaria con la visión auténtica del estatuto propio del hombre: criatura, racional, libre, sujeto de una tendencia natural y ancestral, un apetito irresistible y esencial, un deseo de Absoluto, de Infinito, que Karl Rahner denomina el existencial *sobrenatural*.

El Siervo debe saber descubrir el sentido de la Historia, el proyecto del Señor sobre el Universo: éste es el objeto de la fe (*’emûnah*). Dicho plan divino es comprendido como un misterio, como una celebración litúrgica de expiación, de muerte y resurrección (52,14; 53)12).

El Siervo comprende que Yahveh le ha elegido desde el momento mismo de su creación, desde el “seno de mi madre” (49,1). Elegido y consagrado (42,1) para cumplir una misión. Esa obra, ese servicio, debe realizarse en la obediencia, en conformidad con la fe, fielmente (*le’emet*, 42,3 c). No es una acción caprichosa, sino encauzada en la dirección profunda, histórica, del *philum* central de la evolución, del universo, de la humanidad, de la Alianza -don gratuito del Creador. Es un servicio humano, es decir, racional y libre (*hû’* 53,11 c; 12 c).

Esa acción mediadora, pontifical, necesaria en el plan de la salvación universal, encuentra en el Siervo de Yahveh su concreción simbólica y real paradigmática:

“Si se acepta esta visión, la imagen dramática y grandiosa del Siervo emerge de la raíz misma, de lo más profundo, de la historia del pueblo de Dios. Cristaliza una evolución experimental que, proféticamente, unifica los *Anavim* con la pasión de Cristo”¹¹².

¹¹² Grelot, *op. cit.*, p. 379.

Por último, y es el elemento esencial de este tipo de humanismo, el Siervo sabe que, en definitiva, los medios por los que el hombre alcanza su bienaventuranza, su realización total, no pueden ser inventados por el mismo hombre. La tentación del hombre (*'adam*), el pecado originario de la humanidad, es el pretender, por sí mismo, fabricar el sentido del hombre y constituirse como absoluto (*Gn.* 3,5-6). La falta, el pecado de la humanidad, es la magia, la idolatría —fenómeno muy actual de la conciencia del hombre de nuestro tiempo—, la adoración del Hombre por el hombre. El Siervo no se sostiene, es sostenido (42,1); no se elige, es elegido; no inventa su doctrina, sino que la recibe (50,4) ; no se defiende, es Dios quien le ayuda (50,7); ha sido llamado a una función (49,1) y ha sido investido de las actitudes necesarias (49,2); él no va en nombre propio, es enviado (49,3-6) y será glorificado (52,13) por Yahveh.

Toda misión comienza siendo un “martirio”, si se entiende que “mártir” significa testimonio. El Siervo es un mártir, es un testimonio, pero no de sí mismo sino de Otro; no de su propia voluntad sino de la Voluntad de Yahveh. ¿Es esto una alienación? Muy por el contrario, es la simple realidad objetiva: no somos ni Dios ni bestias. Somos simplemente lo que somos: criaturas racionales, libres. Es en la libre voluntad de construir la Historia donde alcanzamos la resurrección, bien absolutamente mayor que el operado en todo otro humanismo:

Espantosamente tratado, él se humillaba (a sí mismo),
no abría la boca...
no ha engañado jamás,
ni su boca ha proferido una mentira...
por los sufrimientos de todo su ser,
verá la luz y será saciado. (53,7-11)

El hombre helénico funda su existencia sobre principios absolutamente diversos. El ser humano es el fruto de la mezcla entre el alma, de substancia divina, y el cuerpo, material, principio de todo mal por su pluralidad y movilidad fenoménica. La moral debe ser aristocrática, porque siendo su bienaventuranza la contemplación, la teoría de lo divino —es decir, de los astros y las esferas, de los dioses que regulan y dirigen el cosmos—, solamente los sabios pueden alcanzarla. Pero el sabio es un personaje que debe saber elegir la suficiencia de medios fuera de la condición normal de la multitud —el *polloi* de Heráclito—, la

masa. En fin, la vida política, la virtud de la prudencia, son secundarias para el hombre perfecto. Para el ciudadano, la libertad, la amistad y la ley, son las relaciones sociales que lo constituyen como naturalmente político¹¹³. La hazaña de los titanes o de Prometeo es el ideal del humanismo helénico, del dualismo antropológico, de la eternidad antihistórica del eterno retorno y del monismo trascendental de lo Divino —lo real.

El hombre hebraico, en cambio, tiene conciencia de su situación propia. No es Dios, ni es una bestia. Es una parte del Universo que ha sido convocado al destino que anhela, pero que le sobrepasa radicalmente. Por la Alianza tiene fe en la realización total del hombre, como fruto de la evolución cósmica e histórica. El hombre —substancia indivisible en donde no puede pensarse un cuerpo y una alma separados— es imagen de Dios, porque es el Señor de la Creación (*Gn.* 1,27-30). Lo fenoménico, lo histórico, lo imprevisible, escandaliza al hombre griego. El hombre griego busca incesantemente las leyes que le permiten racionalizar, logicizar la realidad histórica. El hombre 'hebreo, en cambio, goza en la aventura de lo cambiante y fenoménico. La Historia, la historia como Historia Santa, es el libro en el que sabe leer una biografía del pueblo, de la humanidad, y en fin, en donde descubre las revelaciones interpersonales con Yahveh, Alguien-Absoluto, que se encuentra HOY creando el mundo para el hombre, creando el Siervo como mediación e instrumento de conducción de la Historia, de la Humanidad, a su acabamiento plenario.

El servicio es la colaboración, la acción histórica del hombre consciente del sentido de la Historia, en la que se juega el destino final de la Humanidad. El Universalismo es la condición teórica del servicio *ad extra*, que se denomina: la Misión.

C. *El universalismo y la propaganda religiosa*

Es necesario distinguir claramente cuatro aspectos que comúnmente se encuentran ambiguamente mezclados: *el univer-*

¹¹³ Van der Leeuw (*op. cit.*, pp. 462-463), Levy-Strauss (*op. cit.*) no manifiestan, no indican la diferencia radical entre los dos tipos de cultura: la agraria-ciudadana y la nómada; pero además, entre las culturas nómadas, entre las mismas semíticas, el pensamiento del pueblo judío tiene una peculiaridad absolutamente original. El esfuerzo de una sana y actual apologética debe dirigirse, justamente, a mostrar esa originalidad —producida por la acción reveladora del Señor de la Historia—.

salismo, fundamento noético de toda misión posible; la *propaganda nacionalista*, experiencia necesaria, pero todavía encerrada en los estrechos márgenes de un pueblo; *las estructuras teológicas* que fundan la misión; y por último, *la misión misma*, es decir, el acto universal, supranacional, por el cual se hace participar efectivamente la Salvación al que era extranjero del Misterio Redentor.

En el tiempo de los poemas que estudiamos, Israel, aunque ha dejado en cierta manera de ser un grupo étnico, sigue siendo una comunidad religiosa particular¹¹⁴. Aunque tenga una dirección centrífuga de *intención* —el universalismo como visión teórica del mundo— existe, sin embargo, un movimiento centrípeto —y por lo tanto particularista— por las exigencias socio-históricas. Siendo Israel sujeto de la elección divina, el pueblo de la espera, la única posibilidad de evadirse de la ambigüedad es: o abrir la Alianza a todos los hombres y desaparecer como nación —imposible en ese entonces— o defenderse de la idolatría y del paganismo por un cierto particularismo. Insensiblemente, una gran parte de Israel adoptó la segunda posición,

La destrucción empírica del Templo no destruyó la esperanza terrestre e histórica de una manifestación de la gloria de Yahveh por la convergencia de todas las naciones en Jerusalén¹¹⁵.

¹¹⁴ Se nos permitirá sistematizar el sentido de los términos:

1. El *grupo étnico* se funda en un particularismo de *visión* (el “Dios” del grupo, la “elección” del grupo, etc.);
2. La *comunidad religiosa* posee ya un cierto universalismo (teórico) de *visión* (en este sentido existe una dirección centrífuga, un universalismo descentralizado desde un punto de vista teórico de intención), Pero, *de hecho*, históricamente, y según las posibilidades físicas, puede verse: a) Una tensión hacia *un centro terrestre*, una cierta esperanza temporal, un mesianismo nacionalista, una acción *centrípeto* (el proselitismo es un movimiento en torno a Jerusalén): *un pueblo particular*. b) Una tensión hacia *un centro escatológico* una esperanza transhistórica (pero *en la historia*), que funda la posibilidad de una *acción centrífuga*: Asamblea escatológica universal (convocación supranacional).

Los poemas del Siervo se sitúan ambiguamente entre a) y b).

¹¹⁵ Los exiliados proyectan reconstruir el Templo, terrestre, sin dejar por ello de ser escatológico (*Ez.* 40-48; *Is.* 51,17-52,2; 52,7-12; 54,1-17; cf. Causse, *Du groupe ethnique...*, “ pp. 211 ss.).

Esta tensión particularista se puede ver en *Is.* 45,14¹¹⁶, y en el *Trito-Isaías* 60,5-10¹¹⁷.

El Siervo lleva la *Ley* a las islas (42,4 c), la salvación (49,6), justifica la multitud (53,11). Pero, ¿podemos por ello concluir que ha convertido a los paganos?

En los poemas contemplamos un universalismo sin límites. Las naciones son dignas, son objeto de la misericordia divina. Todas las naciones, todas las islas, hasta el fin de la Tierra. “Muchas de sus ideas eran a tal grado originales, que no serían recibidas y asimiladas sino mucho más tarde —nos dice Feuillet. Tales perspectivas eran demasiado avanzadas para poder ser comprendidas inmediatamente”¹¹⁸.

El movimiento proselitista¹¹⁹ es el término de un largo camino: del universalismo se llega a la simpatía¹²⁰, y hasta a un proceso de reclutamiento. Sin embargo, el prosélito no será nunca un judío de nacimiento (*Is.* 61,5-6; *Zac.* 8,20-23; *II Cr.* 6,32-33). En fin, las naciones convertidas adorarán al Dios universal de Israel, formando, en alguna medida, parte del pueblo israelita, como nación particular, como comunidad religiosa en torno a la Jerusalén terrestre. La experiencia de la sinagoga, organizada en toda la Tierra (del Egipto a la Mesopotamia) y en las

¹¹⁶ Cr. 18. 2,2-4; *Jr.* 12,15-16; *Mi.* 4,1-3; *So.* 3,9-10; *Zac.* 2,15; 8,20-23.

¹¹⁷ Martin-Achard, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁸ Feuillet, “L’universalisme dans la religion d’ Amos”, en *Bibl. et Vie Crét.*, 22, 1958 pp. 21-22.

¹¹⁹ Este movimiento podría denominarse “experiencia premisionera”, la difusión religiosa dirigida especialmente a la conversión de algunos paganos en *prosélitos* (*gerim*). La comunidad de Antioquia utilizará ciertamente esta experiencia centenaria del judaísmo para realizar la misión, un Pablo de Tarso, por ejemplo. En este sentido podemos decir que el movimiento proselitista es como una preparación cuya realización plenaria comienza a existir en la comunidad de Corinto (cf. L. Cerfaux, *L’Église des Corinthiens*, París, Cerf. 1946: “La experiencia crucial del cristianismo se ha realizado en Corinto” (p. 109). El extranjero de paso (*Gn.* 18,2-9; *Juec.* 19,20 ss), el extranjero residente (*ger.* *Ne.* 10,31; *Esd.* 9-10) se incorpora al pueblo. Al mismo tiempo el pueblo israelita se impregna de algunas estructuras del pensamiento y la cultura helénicos. Esta mutua simbiosis es esencial para la posibilidad de una predicación, de una acción misionera. E] Apóstol irá primeramente a los judíos de la diáspora y “a los que temen a Dios” (*Ac.* 18,7). Cf. art. “prosélytos”, en *ThWbNT*, VI, pp. 727-745.

¹²⁰ Gelin, A., “L’idée missionnaire dans la Bible”, en *L’ami du Clergé*, 1956, p. 411; cf. art. “Messianisme”, *SDB*, col. 1195.

Islas del Mediterráneo, será como la condición sociológica próxima de la misión universal.

Es decir: universalismo sin misión. Tensión, “llamado” a justificar *la multitud* ante el tribunal divino del amor y la cólera. Tensión hacia el futuro; esperanza sin conocer los medios, a excepción de uno solo: la fidelidad en el sufrimiento expiatorio, presente, como sacrificio espiritual ante Yahveh, único Señor, creador del universo. Doble tensión de espera, ante la tentación del particularismo, que busca la salvación definitiva en la *Ley*, o del proselitismo, que tiende a encerrar la multitud escatológica en las fronteras empíricas del pueblo, Siervo de Yahveh, pero no Yahveh; instrumento necesario de la Salvación, pero no la Salvación. Fidelidad en la mediación, tensión sin solución aparente.

D. Imposibilidad teológica de la misión

En la tensión entre el *universalismo escatológico*, es decir, *la multitud* tal como nos la presenta el cuarto poema —anuncio del Reino de Dios¹²¹—, y el *universalismo centrípeto*, empírico

¹²¹ “El Reino Mesianico —nos dice Bonsirven en su *Le Règne de Dieu*, Paris, Aubier, 1957, p. 16— parece reservado solamente a la nación elegida: ¿sería entonces el triunfo del particularismo? La tendencia permanece muy enraizada y saldrá triunfante de entre las concepciones relativas al destino de las naciones idólatras en el tiempo futuro. Para unos, Dios combatirá las naciones que han esclavizado Israel, y Ezequiel los muestra aliados a Gog y aniquilados con él; otros describen las naciones que, habiendo liberado a los israelitas, serán tributarias del pueblo elegido; por último, algunos contemplan a los extranjeros como convirtiéndose al Dios verdadero... Estamos muy cerca del universalismo, pero teniendo en cuenta la restricción que se aplica siempre en el caso de los prosélitos: ellos deben entrar *totalmente* en el judaísmo, perdiendo la propia nacionalidad” *Totalmente* significa socio-culturalmente, que hemos situado en la nota 114, en la posición 2-a). Es decir, “lo que constituía la fuerza del judaísmo —explica Lagrange en *Le messianisme...*, p. 275— era al mismo tiempo su debilidad: no se abrazaba la religión judía sino siendo judío, es decir, admitiendo la circuncisión, que era precisamente el signo que permitía distinguir *la raza*. Pero entonces dejaba de pertenecer a la patria...”. La Misión será posible, solamente, cuando el apóstol (*sheliah*) pueda existir, vivir, al mismo tiempo, en una *doble participación*: participar real y plenamente de la Asamblea escatológica y del Mundo profano, nacional, étnico; en ambos casos *totalmente*. Esto es posible porque la comunidad religiosa ha sabido purificarse de su particularismo nacional, para situarse como realidad humano-Divina, en el nivel escatológico y universal, existiendo en la historia y las naciones, pero

e histórico, dirigido hacia una Jerusalén terrestre, en dicha tensión, el universalismo centrípeto irá como vaciando al escatológico y reduciéndolo, con el tiempo, a un particularismo cada vez más definido.

El Siervo tiene una función esencial a su servicio: llevar la justicia a las naciones (42,1), la luz y la salvación (49,6), la ley

trascendiendo la historia y la cultura. Una inmanencia trascendente.

Edmond Jacob, en su *Théologie de l' Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux, 1955, pp. 176-181, en el párrafo sobre la Misión, muestra cómo Moisés y Jonás son la expresión ideal del misionero. En este sentido creemos que su posición no puede ser justificada: en ambos casos no existe estrictamente la misión. Moisés da un testimonio del poder divino ante el pueblo egipcio, pero para salvar Israel; Jonás predica efectivamente el perdón divino al pueblo ninivita, pero no inicia a dicho pueblo en los comportamientos de la *Ley*, como principio orgánico y permanente de la Salvación, de Alianza, de mediación. Un acto aislado —y de género midráshico— no compromete todo el pueblo, ni se funda en una institución que pudiéramos llamar misionera. Un acto de misericordia no es la misión.

En fin, el predominio del particularismo ha sido reconocido por Montefiore, *Rabbinic Literatur and Gospel Teaching*, p. 42; *IV Ezdra, a study in the developpement of Universalism*, Londres, p. 57; Eissfeldt, O., “Partikularismus und Universalismus in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte”, en *Theol. Lit., Zeitung* (1954); Sellin, E., “Der Missionsgedanke im Alten Testament”, en *Neue Allgemeine Missionszeitschrift*, 1925, 33-45; Causse, “La propagande juive et l'hellenisme”, en *RHPR*, 3, 1923; “La sagesse et la propagande de juive a l'époque perse et hellénistique”, en *BZAW*, 66, 1936; Sundkler, “Jésus et les païens”, en *RHPR*, 16, 1936. Puede verse una buena bibliografía sobre el universalismo y la misión en Angel S. Hernández, *Teología bíblico-patristica de las misiones*, Sal Terrae, Santander, 1962, pp. 11 ss.; pp. 70-73. El autor distingue entre universalismo y misión (p. 13), entre ser testigo y misionero (p. 25), pero, después del exilio, “nos encontramos ante un pueblo de Israel que comprende su misión, la de atraer a todos los gentiles a reconocer la gloria de Yahveh: Israel convertido ya en pueblo misionero” (p. 26). Creemos que A. S. Hernández no ha distinguido entre “atraer a los gentiles a reconocer la gloria de Yahveh” *bajo la condición* de entrar en el pueblo, en la comunidad socio-cultural judía (el proselitismo), a “atraer...” *sin dejar de* pertenecer a su pueblo y cultura entrando a una Asamblea supracultural y supra-étnica. Los prosélitos no quedan relegados simplemente en un segundo orden (p. 26), sino que, y principalmente, son incorporados sociológica y étnicamente a la comunidad israelita del imperio. “La antinomia nación-religión —nos dice J. Bonsirven, en *Les idées juives...*, Paris, Bloud, 1933, p. 84— engendra una segunda antinomia, la antinomia del particularismo -universalismo”. “Esta comunidad religiosa —*Ibid.*, p. 87— precisamente por la íntima conjunción y coordinación de estas dos fuerzas, el patriotismo nacional y el celo religioso, realiza una entidad social, dura como el diamante y casi irreductible”. Es

(42,4), la libertad a los cautivos (42,6-7), la justificación de todos (53,10-13). Pero, dicha misión no puede ser cumplida, es decir, no puede efectuar realmente la difusión, la expansión de todos esos dones de Yahveh, si el Siervo no muere como víctima expiatoria.

Solo la muerte al particularismo, permitirá a la Salvación, al don del perdón divino, llegar efectivamente hasta los confines de la tierra. La Misión no puede ser simplemente la peregrinación de las naciones hacia un centro espiritual, y de una tal consistencia socio-cultural que exija a dichas naciones perder su fisonomía propia de nación especial para transformarse en parte del pueblo que tiene como centro Jerusalén.

La misión es la acción escatológica, la obra de los últimos tiempos, anunciada insistentemente por el Siervo de Yahveh (42,1 d; 3c; 4 b-c; 49, 1-2, 5-6), que unge efectivamente todos los pueblos y cada individuo, dándoles la clave y la posibilidad de la realización, de la humanización perfecta —en la divinización—, sin desnaturalizarlo de su consistencia propia, muy al contrario, enraizándolo profundamente en todo aquello que el humanismo posee de positivo¹²².

decir, “siempre existe una fuerza de inhibición: el particularismo étnico-religioso” (*ibid.*, *Le judaïsme palestinien*, p. 109).

Feuillet, en su art. *Isaïe*, nos dice: “De una manera general puede decirse que el universalismo descentralizado, todavía limitado en 40-55 por la tensión nacionalista, llega verdaderamente con los cantos del Siervo a su más perfecta expresión... sin que sea necesario reconocer la supremacía de Jerusalén” (col. 710). De lo cual concluye: “El Siervo es perseguido por sus compatriotas a causa de su misión (42,4; 49,4; 50,5 ss.), sufre y muere precisamente por haber querido predicar solo una verdad religiosa y haber así constituido el principio que la liberaría del nacionalismo judío (49,4-5)... así se explica el carácter polémico de 49,6” (*Ibid.*). Aun aceptando esta posición, hipotética y muy difícil de justificar verdaderamente, queremos hacer ver cómo esa dirección descentralizada no es más que el primer momento centrífugo —universalismo teórico, estructura teológica, muy importante en sí mismo—, pero que exige un momento centrípeta o del pueblo centralizado en torno a Jerusalén (en la teología del conjunto del Segundo Isaías, donde los Poemas no son sino una parte). Aun el texto universalista por excelencia de Is. 45,20-25 concluye: “Porque Yahveh será victorioso y gloriosa toda *la raza de Israel*”.

¹²² En nuestro tiempo, el esfuerzo filosófico de Blondel se dirige justamente a mostrar cómo lo plenamente humano —gratuito y no exigido por la naturaleza— es lo divino, lo sobrenatural (cf. Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1963). “Nuestro trabajo actual se limita a examinar cómo la

La comunidad religiosa debe liberarse definitivamente del particularismo nacionalista, y de todo universalismo centrípeto temporal. La misión es la realización existencial, la expansión centrífuga del *Don*, anunciado por un universalismo escatológico igualmente centrífugo, claramente expresado en los poemas del Siervo.

La convergencia de los pueblos hacia la Nueva Jerusalén no es la espera de una agrupación empírica, terrestre, humana. Es la convocación escatológica¹²³, en todo lugar y en los últimos tiempos, en torno al Sacrificio de Expiación del Siervo de Yahveh:

El Hijo del Hombre no ha venido para ser servido
sino para servir,
para entregar su vida
como rescate por la *multitud*. (Mc. 10,45).
Ésta es mi sangre,
la sangre de la Alianza,
que será derramada por la *multitud*
en perdón de los pecados. (Mt. 26,28).

La predicación es solo la manifestación visible y oral del Misterio secreto, espiritual, sobrenatural. La Misión, en cambio, no puede ser comenzada sino cuando la multitud ha sido ya en principio justificada, convocada, ante el tribunal de Yahveh, por la voluntaria inmolación del Siervo.

CONCLUSIÓN DEL APÉNDICE

En los poemas del Siervo de Yahveh se encuentra claramente expresado tanto un *universalismo* sin fronteras, como las *estructuras teológicas* que permitirán la Misión. Pero, y por una exigencia intrínseca del mensaje mismo del Siervo, *la Misión*

hipótesis de una unión entre las criaturas y su Creador, bajo la forma de lo sobrenatural todavía indeterminado, puede contribuir a perfeccionar la solidez ontológica de los espíritus y, por ellos, del orden universal” (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, París, Alcan, 1935, p. 501; estas líneas resumen el objetivo del gran metafísico, y proponen el estudio de las virtualidades naturales, culturales, de lo sobrenatural, eclesial).

¹²³ Es bien sabido que Iglesia viene de *Ekklesia*, es decir, del verbo griego *klao* = convocar (y del hebreo *qahal*).

no podrá ejercerse efectivamente hasta que la muerte del Siervo permita, sobrenaturalmente, la justificación de la multitud, y estructuralmente, por la evacuación de todo particularismo un universalismo centrífugo extranacional, verdaderamente mundial, “según-la-totalidad” (katá-hólon).

La posición de Israel puede definirse como un saberse testigo de la salvación y un conocer que dicha salvación llegará a los paganos, y sin embargo, y al mismo tiempo, un no tener efectivamente las *mediaciones* necesarias para llevar verdadera y existencialmente la Salvación a todas las naciones.

Mientras que la “Catolicidad” (según-la-totalidad) no es sino el Universalismo que, por la muerte expiatoria y la glorificación de la resurrección de Aquel que es el *Hápax* de la Historia Santa, puede existencialmente operar la conversión de la humanidad, no solo terminando la evolución de la hominización, biológica, y la humanización, cultural, sino aun la divinización, que trasciende toda posibilidad de la naturaleza.

CRONOLOGIA DE LOS PUEBLOS SEMITAS

IV Milenio a.J.	Nace la civilización mesopotámica. Los primeros semitas invaden la región de los ríos.
III Milenio	Nuevas invasiones semitas: los cananeos recorren la Mesopotamia y todas las fronteras del desierto. Imperio antiguo egipcio (Menfis). Los Akadios invaden los reinos súmeros (siglo XXV). La acrópolis de Biblos ya ha sido fundada (3000 a. J.) y lo mismo puede decirse de la ciudad de Tiro (2750 a.J.).
II Milenio	En el siglo xx comienza el reino de Assur. Imperio Medio de los egipcios (2030-1720 a.J.). Renacimiento súmeros (tercera dinastía de Ur) . Influencia creciente de los amoritas. De esta época se conocen los poemas de la creación (<i>Enuma Elish</i>) y del diluvio (<i>Gilgamesh</i>).
Siglo XIX	Partida de Abraham de la Mesopotamia y llegada a Canaán (<i>Génesis</i> 12).
1792-1750 a.J.	Hammurabi reina en Babilonia. Los hiksos dominan Egipto (1720-1560).
1700 a.J.	Los Patriarcas del pueblo hebreo, se exilian en Egipto.
1530 a.J.	Mursili I, rey de los hititas, conquista Babilonia. Presencia del Reino de los mitani (siglos XVI-XV). Nuevo Imperio Egipcio (1560-715). Siglos XIII y XII a. J. grandes invasiones de pueblos. Siglo XIII a. J. los fenicios descubren el sistema consonántico de escritura.
1250 a.J.	Los hebreos, bajo la autoridad de Moisés, salen de Egipto (<i>Éxodo</i>).
1220-1200 a.J.	Josué invade Palestina. Sigue la época de los Jueces. Siglo XII preponderancia asirla.
1060 a.J.	Muere Tiglat-Pileser. Después, nacimiento de los reinos arameos.

1010-970 a.J.	David rey de los israelitas. Salomón (970-931) construye el templo de Jerusalén.
931 a.J.	División de Israel (Jeroboam) y Jurá (Roboam). Elías y Eliseo profetas de Israel (<i>I Reyes</i> 17-19).
750 a.J.	Amos y Oseas profetas de Israel. Isaías profeta de Judá (<i>Isaías</i> 6, 1). La gran época de los profetas (desde Miqueas hasta Sofonías [630] y Jeremías, cuya vocación se sitúa en el 627 (<i>Jeremías</i> 25, 3)).
622 a.J.	“Descubrimiento” de los libros de la Ley, reforma religiosa. Nahum profeta (612).
614-538 a.J.	Gran esplendor de Babilonia. Los medos conquistan Nínive (612).
597 a.J.	Sitio de Jerusalén por Nabucodonosor. Presencia de los profetas Habacuc y Ezequiel.
587 a.J.	Toma de Jerusalén y deportación de los judíos. Época clásica de los escribas de Judá. Se fijan por escrito las tradiciones orales de los hebreos. Nace el Judaísmo en diáspora.
538 a.J.	Ciro ocupa Babilonia y libera a los judíos (<i>Esdra</i> 5, 14).
520-515 a.J.	Construcción del segundo Templo. Presencia de los profetas Ageo y Zacarías.
450-430 a.J.	Los profetas Malaquías y Abdías predicán; se escriben, probablemente, los libros de <i>Job</i> , <i>Proverbios</i> , <i>Cántico</i> y <i>Rut</i> .
300-250 a.J.	Por orden de Ptolomeo II se traduce al griego la Biblia hebrea (la edición de los <i>Setenta</i> , en Egipto).
167-164 a.J.	Revuelta de los Macabeos. Libro de Daniel.
150-100 a.J.	Se escriben los libros de los <i>Macabeos</i> , solo en griego.
50 a.J.	Se escribe el libro de la <i>Sabiduría</i> , solo en griego.
7-6 (?) a.J.	Nacimiento de Jesucristo en Bet-lehem (<i>Lucas</i> 2, 1).
30 (?) d.J.	Muerte de Jesucristo, el 14 de Nisán (<i>Juan</i> 19, 31). (Pudo ser el 8 de abril del año 30 o el 4 de abril del año 33).

50 d.J.	Probablemente, se escribe en arameo el evangelio de <i>Mateo</i> .
55 d.J.	Carta de Pablo a los <i>Filipenses</i> . (La cronología cristiana se continuará en otro trabajo).
632 d.J.	Muere Mahomet.
632-661 d.J.	Los “Califas rectos”.
661-750 d.J.	Los califas Omayadi.
750-1258 d.J.	Los califas <i>Abbâsidi</i> .

INDICE DE AUTORES

- Abd-el-Jalil, 64.
 Asveld, 127.
 Aristóteles, 110, 153.
 Audet, 150.
 Aynard, J., 25.
 Baeck, L., 21.
 Balthasar, Urs von, 21, 97.
 Barrois, A., 21.
 Barth, K., 71.
 Barthélemy 131.
 Bartholomae, G., 9, 35.
 Baumgärten, 26.
 Beasley-Murray, 97, 141.
 Benoit, P., 63.
 Berdiaeff, N., 104.
 Bergson, H., 85, 86.
 Best E., 150.
 Bieder, 28.
 Blondel, M., 169.
 Boehme, 10,
 Boman, Th., 75, 87.
 Bonsirven, 97, 122, 133, 141 142,
 166, 167.
 Buber, M. 21, 47, 113.
 Budge, E., 23.
 Bultmann, R., 97.
 Bréhier, E., 123, 124.
 Brugsch, 24.
 Caquot, A., 80.
 Carnoy, A., 9, 35.
 Carmignac, 139.
 Casartelli, L., 9.
 Causse, A., 48, 52, 54, 115, 139,
 146, 164.
 Cazelles, H., 31, 128, 139, 142, 149.
 Cerfaux, L., 61, 63, 133, 141, 165.
 Clemen, C., 115.
 Condamin, A. 128.
 Congar, Y., 138,
 Coppens, J., 131.
 Contenau, G., 14, 24.
 Cottier, G., 128.
 Cullmann, 24, 97, 128, 138.
 Dalviez, R., 128.
 Deimel, A., 40.
 Della Vida, G., 65.
 Desroches-Noblecourt, 76.
 Dhorme, E., 10, 21, 26, 28, 143.
 Dilthey, W., 2, 3.
 Dondayne R. P., 38, 48.
 Dreyfus, 136.
 Driver, G., 77, 148.
 Dubarle, A., 39, 139.
 Duchesne-Guillemin, J., 9,
 Duhem, p., 119.
 Dumézil, G., 112.
 Dupont-Sommer, A., 16, 102.
 Durant, 36.
 Eissfeldt, O., 22, 75.
 Eliade, M., 75, 88, 90, 93, 112,
 131, 148.
 Engell, 137.
 Ermann A., 22, 23.
 Eznik, 43.
 Faine, 42.
 Feldmann, J., 40, 128.
 Feuillet, 103, 128, 132, 134, 138,
 139, 141, 142, 168.
 Février, J., 7.
 Fischer, J., 133.
 Fraine, J. de, 48, 50, 150, 153,
 156.
 Freud, S., 128.
 Friedrischen, 143.
 Garelli-Leibovici, 79, 80.
 Gardet, L., 24, 39, 44, 48, 64, 83,
 123.
 Gauvin, J., 128.
 Gelin, A., 30, 48, 103, 141, 165.
 Gewirth, A., 69.
 Gibb-Kramers, 64, 65.
 Giblet, J., 28.
 Girotti, 129.
 Goetz, J., 107, 109, 114.
 Gunkel, 54.
 Grelot, P., 136, 149.

Gressman, 134.
 Haag, 128.
 Haller, 134.
 Hamp-Schmidt, 49.
 Harnack, A. von, 59, 61.
 Hegel, 2, 3, 10, 47, 49, 98, 117, 121, 127.
 Heidegger, M., 22.
 Heráclito, 110.
 Hertel, J., 75.
 Herzfeld, 110, 144.
 Hesnard, 128.
 Homero, 110.
 Hooke, S., 138.
 Hoonacker, van, 128, 110, 134.
 Husserl, E., 48.
 Hrozny, B., 108.
 Imschoot, van, 21, 26, 39, 114, 117, 133, 147.
 Ireneo, 36, 124.
 Jacob, E., 27, 39, 167.
 James, E., 34, 77, 80.
 Jaubert, A., 48, 63, 133.
 Jean, Ch., 24.
 Jeremias, J., 60, 95, 128.
 Jueon, 139, 140.
 Kant, 22.
 Khalet Ezzat, E., 64.
 Kierkegaard, 49, 127.
 King, L., 11.
 Kisch, G., 21.
 Kleinknecht, 26, 110.
 Knabenbauer, 129.
 Kohn, H., 21.
 Kraeling, E., 15.
 Kuper-Bottero-Boyer, 111.
 Lagarde, G. de, 5, 10, 22, 24, 68, 134, 137, 154.
 Lambert, M., 78.
 Lammens, H., 63.
 Leeuw, G. van der, 159, 163.
 Lefèbre, 138.
 Leguest, 6.
 Lévi Provençal, E., 64.
 Lévy-Bruhl, 150.
 Lévy-Strauss, 150.
 Lindblom, 139.
 Lyonnet, 39.
 Lys, D., 21, 25, 26, 27, 28.
 Marcel, G., 22.
 Martin, J., 149.
 Marlé, 149.
 Marsilio de Padua, 65, 68.
 Martin, F., 24.
 Martin-Achard, 141, 165.
 Marx, K., 127, 128, 153.
 Massignon, L., 64, 67.
 Médebielle, A., 137, 139.
 Merleau-Ponty, M., 22, 123, 124, 151.
 Millán Puelles, A., 97-100.
 Moscati, S., 11, 13.
 Movers, 14.
 Nédoncelle, 48.
 Neher, A., 62, 156.
 Negri, 127.
 Noeldeke, Th., 65.
 North, 12, 9.
 Nyberg, H., 9, 26.
 Ockham, 65, 69.
 Pearson, J. 64, 65.
 Pidoux, 27.
 Pirenne, J., 6.
 Ploeg, van der, 128, 130, 133, 154.
 Pritchard, J., 23, 24, 25, 79, 131, 144, 148.
 Puech, H., 10, 37.
 Quell, 49, 114.
 Dad-Delling, 97.
 Rahner, K., 31, 156.
 Renan, E., 6.
 Ricoeur, P., 41, 90, 128, 137.
 Riecker, K., 133.
 Rigaux, B., 103, 141.
 Robinson, W., 150.
 Rousseau, 9, 36, 38, 41, 43, 68.
 Sartre, J. P., 22, 87.
 Sauneron, S., 78.
 Schildenberger, J., 40.
 Schmidt, W., 108, 113.
 Schnackenburg, R., 62, 63, 97, 101, 103.
 Snaith, 130.
 Speleers, L., 78, 88.
 Spicq, C., 27.
 Steinmann, 134, 139, 144, 145, 148.
 Stieglecker, H., 44, 75, 105.
 Soederberg, H., 38.
 Sourdel, D., 33.
 Sutcliffe, K., 40.
 Teilhard de Chardin, 86.
 Thouzelier, Ch., 38.
 Tomás de Aquino, 153, 155.
 Tournay, 128, 130, 135, 139.
 Toynbee, A., 7.
 Toufy Fahd, 88.
 Turner, 12.

Tresmontat, C., 5, 21, 26, 27, 28,
144, 75, 83, 87, 93, 123, 151, 160,
168.
Troeltsch, E., 109.
Vaccari, 134.
Vaillant, 10.
Vandier, J., 23, 24.
Valenton, R., 133.
Vaux, R. de, 40, 56, 136, 138.
Vincet, A., 25, 146.
Waelhens, A. de, 48.

Waechter, L., 22, 48.
Weber, Max, 22, 54.
Weil, R., 14.
Wellhausen, 1.
Wendland, H., 142.
Wensinck, A., 75.
Welch, A., 138.
Woolley, L., 11.
Yoyotte, J., 23.
Zambotti, L., 5.
Zubiri, X., 27.