

Enrique
DUSSEL

El Humanismo Helénico



El Humanismo Semita



Obras Selectas 4

**Enrique
DUSSEL**

El Humanismo Helénico

•

El Humanismo Semita

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

*Sobre un fondo de ruinas griegas un plato con
la esfinge de Edipo y debajo El papiro del juicio de Osiris*

**Enrique
DUSSEL**

**El Humanismo
Helénico**

•

**El Humanismo
Semita**



Dussel, Enrique

El Humanismo Helénico - El Humanismo Semita-
Obras Selectas II- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.
348 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-340-2

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

EL HUMANISMO HELÉNICO

<i>Hipótesis de investigación.</i>	15
<i>Introducción.</i>	21

Primera Parte

INCONSISTENCIA TEÓRICA DEL BIEN COMÚN

Capítulo I. El dualismo antropológico y ético.	43
Capítulo II. El antihistoricismo del eterno retorno.	61
Capítulo III. El monismo trascendente.	75
<i>Conclusiones a la Primera Parte.</i>	91

Segunda Parte

EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DEL BIEN COMÚN

Capítulo IV. El humanismo juvenil helénico.	97
Capítulo V. La crisis del humanismo.	105
Capítulo VI. El cosmopolitismo.	123
<i>Conclusiones a la Segunda Parte.</i>	137
<i>Epílogo.</i>	139
Apéndice. La Ética Definitiva de Aristóteles.	141
<i>Cronología de la Cultura Helénica.</i>	159

EL HUMANISMO SEMITA

<i>Hipótesis de investigación.</i>	163
--	-----

<i>Introducción.</i>	165
----------------------------	-----

I

UNIDAD ANTROPOLÓGICA Y ÉTICA

Sección I. Corporalidad unitaria.	190
--	-----

Sección II. Libertad y responsabilidad.	203
--	-----

II

INTERSUBJETIVIDAD O METAFÍSICA DE LA ALIANZA

Sección I. Intersubjetividad en Israel.	218
--	-----

Sección II. Intersubjetividad en el Islam.	235
---	-----

III

TEMPORALIDAD DE LA EXISTENCIA

Sección I. Temporalidad de la realidad cósmica.	247
--	-----

Sección II. Historicidad de la existencia humana.	261
--	-----

IV

TRASCENDENCIA PERSONAL DEL CREACIONISMO MONOTEÍSTA

Sección I. La lógica del monoteísmo.	283
---	-----

Sección II. El humanismo semita de Israel.	290
---	-----

<i>Conclusiones Generales.</i>	299
--------------------------------------	-----

<i>Epílogo.</i>	301
-----------------------	-----

Apéndice. Universalismo y misión de los Poemas del Siervo de Yahveh.	305
---	-----

<i>Cronología de los Pueblos Semitas.</i>	349
---	-----

**Enrique
DUSSEL**

El Humanismo Helénico



Hipótesis de investigación

La filosofía contemporánea se encuentra en crisis. El pensar filosófico indaga sus propios fundamentos, estudia las etapas de su constitución. Para ello, evidentemente, es necesario referirse a los momentos pre-filosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre «ahí», condicionando el resto. No es un mundo pre-ontológico (*vorontologische* como dice Heidegger), sino pre-científico o pre-filosófico (*prescientifique* como dice De Waelhens). No se trata de un mundo sin estructuras, caótico, desarticulado. Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de «mundo de la vida cotidiana» (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el «núcleo ético-mítico», que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*).

Todo esto, evidentemente, abre a la filosofía horizontes insospechados de investigación. Toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una «filosofía explícita» antes del momento de su constitución griega, sino que

existen *estructuras intencionales* que permiten al filósofo desenmarañar su orden, su significación, su jerarquía.

Pero es todavía más. Aun en el tiempo de la filosofía ya constituida, ésta, la filosofía, dependerá siempre de la experiencia precientífica y cotidiana del mismo filósofo, de la filosofía. La experiencia prefilosófica juega entonces, siempre, el papel de condicionante y después de condicionado por el mismo pensamiento filosófico explícito. Así Platón estaba condicionado por el «mundo griego» pre-filosófico, pero, al mismo tiempo, su visión explícita del mundo pre-determinará, de algún modo, a todo el futuro de la cultura helenista.

Aunque lo dicho es bien conocido en la filosofía contemporánea, son todavía pocos los trabajos realizados en este sentido. El mundo pre-filosófico no es objeto de trabajos históricos sistemáticos. Y, de un modo especial, podría esto decirse de nuestro grupo cultural latinoamericano.

Lo que nos proponemos es, entonces, comenzar la fundamentación desde sus últimas raíces intencionales del «mundo latinoamericano pre-filosófico». Ese mundo del cual la reflexión del filósofo parte; ese mundo que el filósofo tematiza; ese mundo en el cual vuelca al fin su labor clarificadora.

Nuestro estudio no puede partir sino de ese «mundo», pero en tanto «hablado», en tanto expresado por el lenguaje. Es bien sabido que la exégesis (por ejemplo, con Rudolf Bultmann) o la hermenéutica (piénsese en la posición de Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Enrico Castelli) es hoy objeto de las mayores disputas. No puede ser de otro modo, ya que contemplamos el renacimiento de la «ciencia de la interpretación», llave de todo trabajo histórico posible. ¿Cómo puede concebirse un estudio de historia de la filosofía o de historia del «mundo» pre-filosófico sin textos que nos lo presenten? ¿Cómo puede comprenderse adecuadamente un texto sin las reglas de interpretación? ¿Los filósofos no han caído muchas veces en graves errores de interpretación por una falta absoluta de hermenéutica? Vemos, entonces, que se trata del supuesto de toda reflexión histórico-filosófica posible.

Existen, al menos, tres niveles de expresión que deben discernirse claramente. Estos niveles se expresan por el lenguaje, pero por lenguajes diversos. El saber situarse adecuadamente en cada nivel es esencial para llegar a alguna conclusión.

En *primer lugar*, descubrimos el lenguaje de la vida cotidiana, el más rico de todos, pletórico de doble sentido, de múltiples significaciones, donde el gesto y el tono indican lo inexpresable por el verbo: los símbolos, los mitos, los comportamientos. La filosofía del lenguaje, la historia y fenomenología de la religión, la exégesis en general, el psicoanálisis nos ayudan a descubrir el «sentido» de este nivel cotidiano del lenguaje.

El *segundo nivel* expresa los contenidos últimos del mundo de la vida cotidiana, que llamaremos cosmovisiones (las *Weltanschauungen* que tanto estudió Dilthey), pero que son en verdad el horizonte ontológico de comprensión. Es un lenguaje implícito a veces expresado por la sabiduría popular o por una cierta reflexión a nivel vulgar, no por ello menos sabiduría.

El *nivel tercero* es estudiado por la historia de la filosofía. Se trata de la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana; la *Weltanschauung* explícita. El lenguaje filosófico, aunque más claro y racional que el de la vida cotidiana, se encuentra a tal punto ligado a éste que es más incomprensible a la simple mirada que lo que muchas creen. El filósofo «expresa» un mundo pre-filosófico que se supone conocido y condicionante del sentido de su propia expresión. Quien desconociera el «mundo de la vida cotidiana» griega difícilmente podría comprender auténticamente el conjunto de lecciones reunido en la llamada *Metafísica* de Aristóteles o en su *Ética a Nicómaco*. El condicionamiento real de la filosofía con respecto a su mundo es correlativo al condicionamiento de la comprensión auténtica de una filosofía a partir de su mundo.

Todos estos niveles, evidentemente, se dan simultáneamente, están transidos de temporalidad, y, por ello, están inmersos en el inevitable «relativismo» histórico. Con la palabra «relativismo» queremos sólo expresar la necesaria «relación» del lenguaje a su

tiempo, y la incomprensibilidad de todo lenguaje desde otro tiempo. Por ello, para comprender la verdad absoluta e intemporal de un lenguaje es necesario situarse en su tiempo, y es allí, sólo allí, en *su* tiempo, donde el lenguaje temporal recobra su valor de verdad absoluta, para todos los tiempos. Saber situarse, sin embargo, en la perspectiva adecuada exige cumplir las reglas de la hermenéutica. La hermenéutica, entonces, diciendo lo mismo de otro modo, es la ciencia que permite situarse correctamente en un «presente-pasado»; es la ciencia de la reconstitución de la «perspectiva presente de un pasado», para discernir, desde esa perspectiva, un contenido que deberá verse de manera diferente en el «presente-actual». El gran error de muchos tradicionalistas, integristas, o simplemente ignorantes de la temporalidad, es querer comprender y expresar un lenguaje pasado con un lenguaje actual, lo que significa un mortal error de interpretación y de expresión. La verdad, comprendida y expresada por los hombres del pasado, pasa totalmente inadvertida al incorrecto intérprete. El único modo de ser fiel a una verdad pasada, es descubrir y recobrar el contenido, cambiando el lenguaje pasado por el actual, lo cual significa una mayúscula tarea de inteligencia histórica y metafísica.

Repitamos. La situación histórica de todo lenguaje no es absolutamente relativa; antes bien constituye una relación *absoluta* en «su» mundo ante el ser, la realidad, para siempre. Lo verdadero en cualquier presente es siempre verdad si el espectador sabe situarse adecuadamente en su tiempo. Saber situarse adecuadamente en la posición histórica absoluta es justamente la tarea de la historia de la filosofía. La consideración absoluta del ser es objeto de la metafísica misma. Nuestro trabajo es sólo un prolegómeno, porque nos permite «saber situarnos», es decir, es historia de la filosofía, o aun historia de la pre-filosofía.

El trabajo que presentamos significa el comienzo de ese prolegómeno. Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristiandad romano-europea, para desembocar después en la península ibéri-

ca. Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador. Nos faltará todavía estudiar el mundo amerindiano, el «choque» con el hispánico, la constitución de América Latina, la evolución de la cristiandad colonial, de las naciones neocoloniales para llegar, al fin, a tratar adecuadamente el mundo pre-filosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones.

Prof. Dr. Enrique Dussel

París, 1963.

Introducción

**Visión histórica:
los indoeropesos y su sistema intencional**

Mucho se ha discutido sobre la realidad de este grupo de pueblos, sobre su lengua, sobre su lugar geográfico originario.¹ Por nuestra parte exponremos resumidamente el estado actual de la cuestión, evitando toda problemática secundaria.

Consideremos primeramente los recientes descubrimientos arqueológicos de las zonas de la estepa europea y rusa occidental, que tiene por límite al norte la taiga y los bosques mixtos de la Rusia central, y al sur, los Balcanes, el Mar Negro, el Cáucaso, el Mar Caspio y el río Oxo. Es la zona de las cuencas del Danubio, del Dniéster, Dniéper, Don, Volga, Ural, incluyendo la Transoxiana (Turán) y parte de la cuenca del Tarín. Zona homogénea de pastos esteparios, sin montañas, que permite el desplazamiento de pueblos, y que se originan en la Mongolia. Los indoeuropeos, que son más una cultura que una raza, ocuparon estos territorios desde fines del Paleolítico, llegando con los Yueh-Chi hasta tomar contacto con los mismos chinos a través de la cuenca del Tarín. El centro de todos estos pueblos se ubica en torno al río Ural. Comenzaremos en la estepa de Europa oriental nuestra exposición prehistórica.

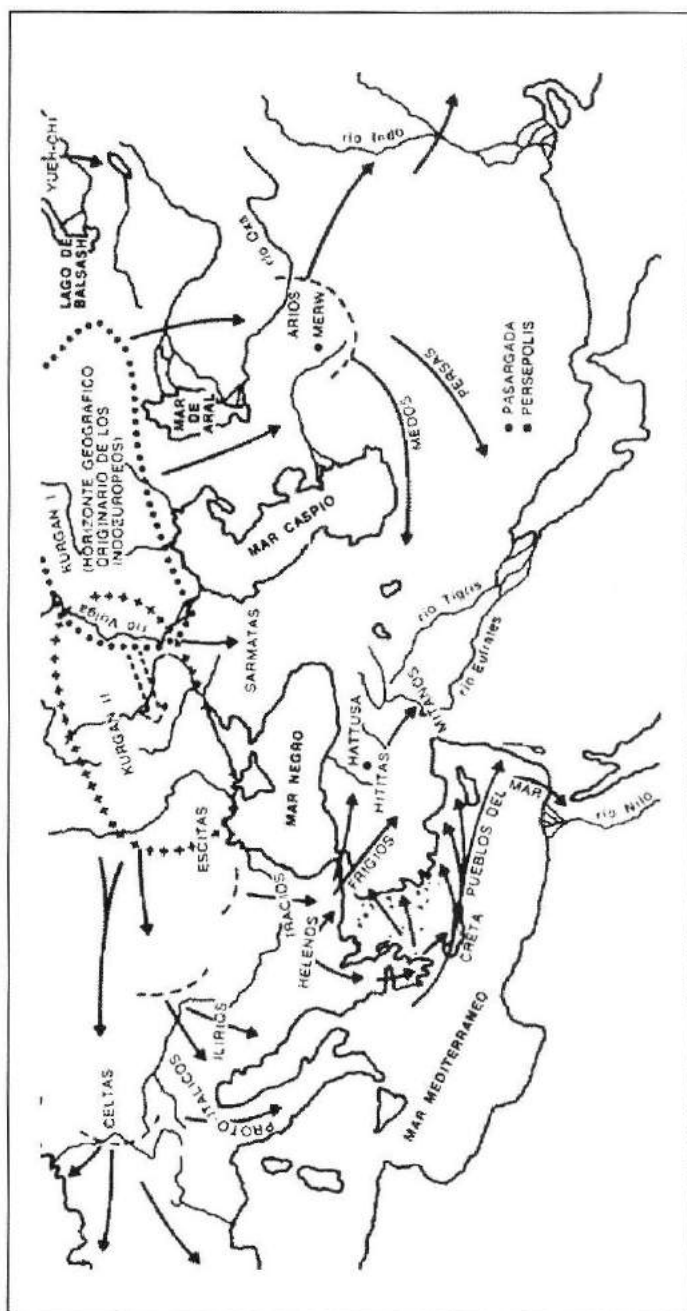
1. Véase el ya antiguo A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, París, 1878; Salomón Reinach, *L'origine des Aryens*, París, 1892; Rodolfo von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, Madrid, V. Suárez, 1896; *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, dirigida por Bezzzenbergen, Göttingen, t. I-XXX, 1877 ss.; Sigmund Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlín, 1913; Karl Narr, «Frühe Indogermanen», en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 596 ss.; A. Kernd'l, «Uebersicht über den Forschungsstand der Ur- und Frühgeschichte in der Sowjetunion», en *Berliner Jahrbuch III*, 1963, 138 p.; M. Gimbutas, «The Indo-Europeans», en *American Anthropologist*, LXV, 4, 1963, pp. 815-836; Alimen-Steve, «Mittel und Noreuropa, Osteuropa», en *Vorgeschichte*, I, pp. 109-147; N. J. Merpert, «L'énéolithique de la zone steppique de la partie de l'URSS», en *Chronologies in Old World*, dirigida por Ehrich, 1961, pp. 161-192, etc.

§ 1. Hoy son conocidas suficientemente, aunque todavía o se han tomado fechas procedentes del Carbono 14, las culturas paleolíticas del sur de Rusia. Están representadas en el Paleolítico Inferior por industrias Acheulense y Mousteriense. Existen igualmente industrias del hombre *Neandertal*, y posteriormente del *Sapiens*. La época neolítica, desde los 5.000 a. C., se hace presente en la zona del Volga y el Ural con la industria del *Kurgan I* (*kurgan* significa «sepulturas en forma de túmulo»), creada por los «proto-indoeuropeos», que influye en el nivel *Kurgan II* a las culturas del norte del Mar Negro, y ésta, por su parte, a la cultura Cucuteni-Tripolje del río Dniéster, en el III milenio a. C. Para esta difusión la industria *Kurgan I* debió desplazarse hacia el oeste, dejando el Volga y ocupando la cuenca del Don. Con el *Kurgan III* y *IV* (del 2.500 al 2.000 a. C.), se puede ya observar en las tumbas la presencia del caballo, lo que nos manifiesta su uso y domesticación. Estos hombres invadieron el Cáucaso y Anatolia, y quizá son los responsables de la destrucción de Troya en 2300 a. C. Hacia el norte llegan hasta el sur de Escandinavia.¹

En la Edad de Bronce, a fines del III milenio a. C., aparecen nuevos grupos culturales, dependientes del Kurgan. En primer lugar la cultura del norte del Ponto (*kimmerische Kultur*). Al norte sobre el Volga la cultura protoescita, que se caracteriza por las sepulturas en cámaras, a veces subterráneas, y que se difunde hacia el norte en la cultura Fatjanowo y Turbino, en los bosques mixtos de la Rusia moscovita hasta la taiga siberiana. Pero más al este, en las estepas, más allá del Ural, se encuentra la cultura Tazabag'jab, indoeuropeos que ocupaban el norte del Mar de Aral, del Turán y del Lago Baljash, internándose en Dzungaria. En torno al Mar de Aral se encuentra la cultura indoeuropea Andronovo, llegando por el este hasta los Yueh-Chi, como los llamaron los chinos.

Por su parte Europa era indoeuropeizada del siguiente modo.

1. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, Fischer, p. 137.



El mundo indoeuropeo originario.

Las invasiones y difusiones de la cultura Kurgan del 2300 al 2000 a. C. influyó sobre la cultura *Aujetitzer* (entre el siglo XVIII al XV a. C.) o centroeuropea; la que por su parte se divide en cuatro grupos: los protoceltas colonizaron el oeste de Francia en el siglo XIV a. C., y pasaron al sur de Francia y Cataluña en el 750 a. C. El protoitaliano colonizó el norte y el centro de la península itálica en el siglo XIII a. C. El protoilírico colonizó el Adriático oriental desde el siglo XV a. C. El protofrigio y armenio ocupó la Anatolia en el siglo XIII a. C. Dejemos ahora la terminología arqueológica o paleontológica, y adoptemos la usada por la prehistoria, que se funda, principalmente, en los nombres que los pueblos con escritura dieron a los «bárbaros» que los invadían.

§ 2. Según su lengua, los indoeuropeos pueden dividirse en dos grandes grupos. Las lenguas *satem* («cien» en iranio-sánscrito), que comprende las de los pueblos bálticos, eslavos, armenios, iránicos y el sânscrito. Las lenguas dentro del isoglosema *centum* son las de los celtas, germanos, latinos y griegos, pero igualmente las de los hititas y los dialectos *tokharios* del Turán. Esto nos manifiesta que, existiendo dos grandes grupos, uno más oriental en torno al Turán, y otro más occidental, en el Volga y Ural, existió una gran movilidad. El jinete de las estepas, el nómada pastor de los oasis, cambiaba continuamente de hábitat y no permite situarlos con seguridad en ninguna de sus patrias primitivas.

Sólo el lenguaje nos abre toda una prehistoria indoeuropea. El jefe de familia, en la sociedad patriarcal, recibe en sânscrito el término de *dampati*, en griego *despótes*, en latín *dominus*. Es decir, es el jefe de la «casa», del hogar. Casa o aldea se dice en sânscrito *vic*, en latín *vicus*, en avesta *vis*. La ciudad o lugar fortificado, en sânscrito *pur-*, en lituano *pilis*, en griego *pólis*. La tribu o raza es en latín *gens*, en griego *génos*, en sânscrito *janas*. *Raj-* significa en sânscrito rey, *rex* en latín, *rig-* en celta. Para los pueblos pastores su principal riqueza (*pecunia*) era el ganado (*pacu* en sânscrito, *pecu* en latín, *fihu* de donde deriva *vieh* en alemán). Para estos pueblos el buey era un animal esencial, ya que servía para el transporte (*gau* en sânscrito, *kou* en

armenio, *boûs* en griego, *bos* en latín, *bo* en irlandés); y la oveja igualmente (*avi-* en sánscrito, *avis* en lituano, *oîs* en griego, *obis* en latín, *oi* en irlandés, *ouwi* en alemán, *avinu* en eslavo). Por último, el caballo no podía dejar de denominarse a partir de una misma raíz (*acva-* sánscrito, *aspa* avesta, *hîppos* griego, *epo-* galo, *equus* latín).

Pero los indoeuropeos habían aprendido igualmente a cultivar sus pocas tierras aprovechables, de allí un mismo verbo para «labrar» o «cultivar» la tierra (*arôô* en griego, *arc* en latín, *airim* en irlandés, *ariu* en lituano, *aria* en gótico, *arawr* en armenio), pero no se encuentra en el indo-iránico, lo que nos puede hacer pensar que no llegaron a la revolución agrícola en el momento de la dispersión. Poseen un nombre genérico para los metales, quizás originariamente el bronce, la que nos muestra que la primitiva dispersión se realizó en el transcurso del III milenio a. C.

Uno de los elementos esenciales en el nivel del núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos, es la palabra que designaba el «Padre de los Cielos», dios uránico de los pastores y nómadas de las estepas, jinetes cultores del astro diurno. Se trata de la palabra *Zeus-Dios* (*Jovis* en genitivo), es decir, *Zeûs patér* en griego, *Jûpiter* en latín, *Dyauspita* en sánscrito. Se opone a los meros demonios o dioses secundarios (*deva* en sánscrito, *daeva* en avesta, *devas* en lituano, *devo* en galo, *deus-divi* latino), que derivan del «cielo lumi- noso» (el día = *dyu*, *dyo*, *dies*, *diei*).

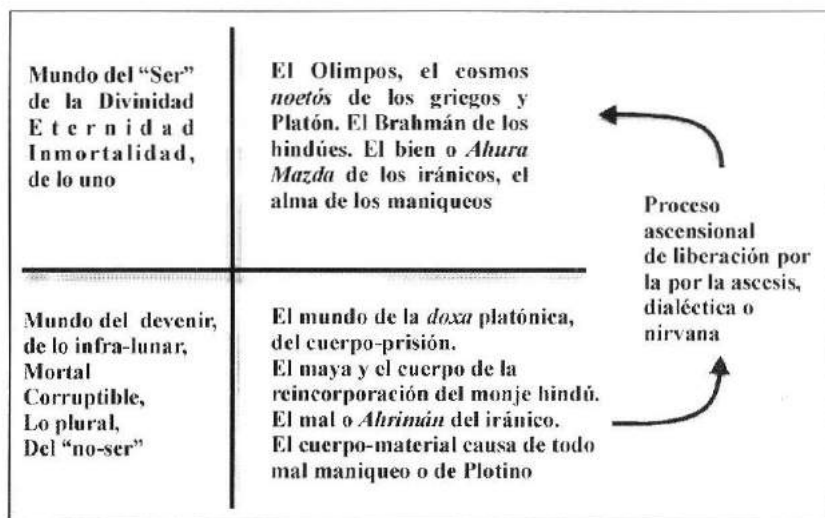
Estos hallazgos, que parecieran sin significación, permitirán comprender que los indogermanos, antes de su dispersión, poseían ya una «comunidad» de estructuras intencionales, un núcleo mítico-ontológico, que con el tiempo desarrollarán en distintas áreas, sobre culturas diversas y en circunstancias y bajo presiones distintas, pero, al fin, serán hasta sus últimas consecuencias, indoeuropeos.

El nivel religioso es hasta ahora el mejor estudiado. Se ha podido concluir que los indogermanos no sólo poseían un dios común del cielo, sino que, además, poseían una creencia en las «fuerzas naturales»; tenían igualmente un sentido análogo de la oración

(*meldziu*, *melsti* en lituano, *malt'em* en armenio, *mald* en hitita, *melden* en alemán, del indogermánico *melta*, que significa orar o adorar), y del sacrificio (un instrumento en forma de cuchara, que los indogermanos utilizaban para los sacrificios; se llamaba *manthah* en indo antiguo, *mondull* en nórido, *menturis* en lituano, *matew* en polaco, *mamphur* en latín). Se puede descubrir la misma palabra de fondo para el pastel sacrificial, para la libación, y distintos tipos de sacrificios. Se ha descubierto, por otra parte, la creencia en la supervivencia de los muertos y su veneración. Venerar al muerto tiene relación con la expresión latina *sepelit* (en indo antiguo *saparyati*, venerado). De este modo podemos hoy afirmar que los indoeuropeos vivieron primitivamente en un área geográfica común, que pudieron ser las estepas eurasiáticas occidentales, y que antes de su dispersión habían ya estructurado su religión uránica.¹

§ 3. Los dioses uránicos dominaban el panteón, pero no eran los únicos, sino que existía igualmente la dimensión terrestre (*humus*), en la cual el hombre (*homo*) vivía. El hombre es mortal (*marta-*, *martya-* en sánscrito), hijo de la Tierra-Madre (*Mata-prithivi* en sánscrito, *Gê-méter* en griego). Este dualismo, sólo esbozado al nivel de los primitivos indoeuropeos, cobrará conciencia a través del tiempo, y cuando se llegue a la edad madura de la humanidad (el *Achsenzeit* de Jaspers), las primitivas estructuras serán explicitadas. En el siguiente cuadro colocamos ciertos elementos de las grandes posiciones ontológicas, antropológicas y éticas de los hindúes, iranios y griegos, que fueron la culminación de lo contenido germinalmente en la *Weltanschauung* de los primitivos jinetes de las estepas:

1. Cf. Wilhelm Havers, «La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua», en *C. y las religiones del mundo*, II p. 645 ss., con buena bibliografía, J. Vendryes, «El lenguaje. Introducción lingüística a la historia», en *La evolución de la humanidad*, t. III, 414 p.; Henri Hubert, «Los germanos», en *Ibid.*, t. XXVII, 250 p.; del mismo autor, «Los celtas»; en *Ibid.*, t. XXXIII, 294 p.; los tres trabajos: de P. Pascal, «La religion des anciens Slaves», p. 89 ss., P. M. Duval, «Les religions des Celtes», p. 113 ss., M. Boucher, «Les Germains», p. 135 ss., en *Histoire des religions*, París, Bloud-Gay, t. V, sin fecha; etcétera.



Este cuadro simplifica una realidad mucho más rica y compleja. Pero, sin embargo, no falsea la estructura fundamental. El budismo, el taoísmo, que recibió influencias indoeuropeas a través del Tarín, la gnosis, el neoplatonismo de un Plotino, manifiestan una misma estructura. Existe siempre un dualismo al nivel antropológico (división del cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como malo o negativo y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes del hinduismo hasta los órficos y neoplatónicos, influyendo después en los movimientos monacales cristianos y los contemplativos islámicos). Tiende esta cosmovisión igualmente a un monismo ontológico, ya que «lo que auténticamente es» sólo es trascendente, divino, eterno, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana. Existe una tensión ontológica hacia el panteísmo, o al menos hacia el panontismo: piénsese especialmente en el pensamiento de la India, con la doctrina del Brahmán, en los místicos iraníes o en Plotino.

Ante la historia, como veremos, aun en el caso de los griegos, los indoeuropeos tendrán suma dificultad en asumir el valor intransferible de lo concreto, irreversible e imprevisible. Allí se

encuentra la insuficiencia en la comprensión del progreso histórico, del descubrimiento de la singularidad, del valor del personalismo y del escatologismo colectivo. El indoeuropeo impondrá su temple a las culturas que invadirá, y significará un progreso inmenso al nivel del núcleo mítico-ontológico, pero no podrá evadirse de su propia prisión, y cuando haya llegado a su máxima evolución, tornará y retornará sobre sí mismo en interminable agonía, como acaeció en la India, en la China (que recibió tantos influjos indoeuropeos), en la misma Grecia y Roma. Sólo una nueva conmoción ética e intencional lanzará la historia universal a nuevas conquistas. En ese sentido nuestra cultura y civilización contemporánea no es la heredera de la griega y romana, sino en sus aspectos accidentales, como veremos más adelante.

§ 4. Proponemos a continuación una lista aproximada de sólo los más importantes pueblos indoeuropeos, designando su lugar de origen (a veces inciertos) y la región invadida, indicando igualmente el siglo de su expansión e emigración.

En el cuadro general puede observarse que hubo como un ritmo cronológico en las sucesivas invasiones. Sólo citamos en este cuadro los pueblos que irrumpen sobre áreas ya civilizadas; no así, por ejemplo, todos los movimientos prehistóricos dependientes de la cultura Kurgan I.

Las del tercer milenio a. C., siendo la más importante la de los hititas.

Las del segundo milenio, que ocuparon una zona oriental (el Irán), y desde allí se difundieron hacia la India, la Mesopotamia (principalmente la Alta Mesopotamia y la Siria) y hasta el Egipto; otros invadieron los Balcanes y la Hélade; y, por último, algunos inmigraron a Europa central. Todo esto hasta el siglo XV a.C.

Desde el siglo XIII a.C. comienza un nuevo movimiento de pueblos, que desorganizan la Hélade y Anatolia principalmente; el Egipto recibe como el último «coletazo» de ese caos etnológico.

Un cuarto movimiento de pueblos se efectúa entre los siglos VIII y VII a. C., principalmente en la Mesopotamia. Los escitas

Nombre del Pueblo	Lugar probable de origen	Región invadida	Época de emigración en siglos
I. Fin de la Edad del Bronce (a.C.)			
Luvitas (Lulubi)	Balcanes	Anatolia	– XXV
Culturas Ajetitzer	Kurgan	Europa Central	– XXII
Hititas (Khatitas, etc.)	Balcanes	Anatolia	– XX
Proto-Helenos (Minyanos)	Europa Central	Grecia	– XX
II. Edad del Hierro (a.C.)			
Kassitas	“Asiáticos” (-XX)	Babilonia	– XVII
Kyksos (!)	“Asiáticos”	Egipto	– XVII
Mitanos (Hurritas)	Cáucaso-Irán	Alta Mesopotamia	– XVII
Proto-Ilirios	Europa Central	Iliria	– XV
Proto-celtas	Europa Central	Francia	– XV
Arios	Turán-Irán	Indo-India	– XV
Aqueos	Danubio	Hélade	– XV
Proto-italicos	Europa Central	Italia	– XIII
Eolios, jónicos y dóricos	Europa Central y Albania	Hélade (Tesalia)	– XIII
		Ática y Peloponeso	– XII
Proto-frigios	Europa Central	Anatolia	– XIII
“Pueblos del mar”	Egeo, Anatolia y Siria	Egipto	– XII
Medos	Turán-Irán (– XV)	Media-Asiria	– VIII
Persas	Turán-Irán (– XV)	Persia	– VIII
Escitas	Estepas del Danubio-Don	Cáucaso-Ponto	– VII
Sármatas	Volga-Ural	Hacia el Este	– VII
Sakas	Lago Balíach	Río Oxo	– VII
Yueh-Chi (Tokarios)	Tarim	Kushan (India)	– II
III. Sobre el Imperio Romano-Cristiano (d.C.)			
Pueblos Germanos	Europa Central y Norte	Imperio Romano más allá del Rin y del Danubio	I/VII

lograrán en el 300 a.C. dominar toda la zona comprendida al norte del Mar Negro y Caspio, pero igualmente todo el Turán, el Turquestán chino. Los hunos, los partos, los yueh-chi y otros los reducirán poco después a un área muy estrecha. Por su parte, los sármatas y sakas llegarán hasta Mongolia exterior.

En Europa los escitas ocupaban hasta las llanuras húngaras, y combatieron con Macedonia por el dominio de la Tracia oriental. Sus reinos fueron tan grandes como el de Alejandro. Después de su caída, los sakas hicieron su capital en los valles del Yaxartes y el Oxo, que será la Bactriana griega. Culturalmente, los partos y los kushán dependerán de la cultura escita e iránica.

Los Yueh-Chi influyen sólo en la zona intermedia entre los partos y la India.

El quinto movimiento inmigratorio indoeuropeo significa la invasión de los germanos sobre el Imperio Romano-Cristiano (desde los siglos IV al VII d.C.).¹ La constitución de la Cristiandad europea, bizantina y rusa sedentariza definitivamente a los indoeuropeos, y serán sólo los nómadas de las estepas y desiertos asiático-mongólicos los que continuarán sus correrías de devastación.

§ 5. *Indicaciones metodológicas.* Teniendo en cuenta lo dicho, querriamos discernir en este trabajo algunos elementos de la estructura «ético-mítica»² de la cultura griega, que es la que alcanza

1. Los vándalos, godos, visigodos y ostrogodos; los francos, alamanes y burgundios; los anglosajones, suevos y lombardos; etcétera.

2. «El núcleo ético-mítico de una cultura... es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas (*remises en question*) radicalmente por los hombres influyentes y responsables», nos dice Paul Ricoeur, en «Civilisation universelle et cultures nationales», en *Esprit*, oct. 1961, p. 447. Este núcleo creador es el último constitutivo de imágenes y símbolos que arquitectonizan las bases de un pueblo. El pensamiento contemporáneo, gracias a los estudios paleontológicos, arqueológicos, psicológicos y de las investigaciones de la sociología y filosofía de las culturas y religiones, sitúa los fenómenos humanos dentro de la geografía socio-política universal y de la evolución que se pierde en los orígenes recientes del Cuaternario. Debe pensarse que el límite de la aparición del hombre retrocede cada vez más: por ejemplo, para un Teilhard de Chardin (*Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955: *L'apparition de l'homme*, *Ibid.*, 1956, p. 167) el «homo Modjokerto» debe situarse hace un medio millón de años; mientras que para un Bergounioux, alcanza un millón (*La préhistoire et ses problèmes*, Paris, Fayard, 1958; p. 362); el doctor Leakey ha anunciado el descubrimiento de un primate-homínide que no es ni un simio ni un hombre moderno, y que data aproximadamente de 14 millones de años (*Le Monde*, 25 de marzo de 1962).

Desde que existe un hombre se produce el nacimiento del mundo mítico, ya que el instrumento privilegiado de expresión de un pueblo es su sistema mítico —aun para el

mayor claridad e influencia entre los pueblos indoeuropeos. Para ello hemos elegido un hilo conductor: la doctrina del *bien común*. Pero, como es imposible pretender una exposición completa de un tema tan vasto, hemos preferido estudiar sólo dos dimensiones de dicho problema: su inconsistencia y la evolución de su contenido, y solamente hasta Aristóteles; lo que nos permitirá definir los fundamentos de todo un *humanismo* indoeuropeo.

Nuestro método tiende a la consideración global del fenómeno griego, tanto por la conexión —un elemento en relación a otro, dentro de la misma cultura—, como por la comparación con otras culturas diferentes y paralelas. Aquí sólo analizaremos el pensar helénico. Por eso hemos tenido en cuenta, siempre que nos ha sido posible, el guardar la originalidad de los aspectos esenciales de la cultura helénica sin desbordar los marcos temporales o geográficos de su vigencia.

Al hablar de humanismo helénico, comprendemos lo griego preclásico, clásico y helenístico.

Muchos autores, y hasta hace algunos años casi todos, objetivaban sin conciencia crítica, en el pensamiento griego, contenidos de la cultura cristiana posterior o su propia visión del mundo. Es necesario, «demitificar» el pensamiento griego de elementos que le son extraños, y, al contrario, debería definírsele en su radicalidad helénica, de tal modo que nuestras conclusiones resulten válidas tanto para un Homero como para un Aristóteles.

hombre moderno—. Puede consultarse: Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949; Mythes, rêves et mystères, París, Gallimard, 1957; A. Krappe, *La genèse des mythes*, París, Payot, 1938; *Mythologie universelle*, París, Payot, 1930; E. James, *Mythes et rites dans le proche-orient ancien*, París, Payot, 1960; T. de Scheffer, *Mystères et oracles helléniques*, París, Payot, 1943; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, París, PUF, 1951; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, en su t. III, *Finitude et culpabilité. La symbolique de mal*, París, Aubier, 1960; René Schaefer, *L'homme antique, et la structure du monde intérieur*, París, Payot, 1958. La primera parte de esta obra la hemos escrito en Le Saulchoir, por lo cual hemos debido recurrir a las ediciones francesas de los libros citados; mientras que la segunda parte, elaborada en Madrid, tendrá en cuenta algunas obras de nuestra lengua castellana.

La existencia griega reposa sobre una *Weltanschauung* que se manifiesta en un conjunto mítico-ritual que constituye el centro mismo del «mundo»¹ griego. Dichos mitos, fundamento «arquetipal»² de la conciencia primitiva,³ no son una simple fabricación

1. En su sentido contemporáneo véase A. de Waelhens, «La philosophie et les expériences naturelles», *Phaenomenologia*, 9, La Haya, 1961, p. 10 ss. En el análisis existencial «mundo» significa conjunta y estructuralmente la realidad en la cual «alguien» emerge a la existencia, recibida a modo de sistema. Es decir, no solamente las «cosas» que me rodean, sino la *perspectiva* por la que todas las cosas reciben una significación en tanto que son co-visualizadas dentro de un horizonte. Pero las «cosas» poseen una «preposición», y entonces Waelhens se separa de Fink (*Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, La Haya, Nijhoff, 1957) y de Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

2. Cf. la posición contemporánea de Jaspers en oposición a Bultmann.

3. «Comienza al fin a comprenderse el valor del mito tal como ha sido elaborado por las sociedades «primitivas» y arcaicas, es decir, por los grupos humanos en los que el mito se encuentra existiendo como el fundamento mismo de la vida social y cultural. Un hecho nos admira en primer término: para tales sociedades, el mito expresa la verdad absoluta, porque relata una historia sagrada, es decir, una revelación trans-humana que ha tenido lugar en la aurora del Gran Tiempo: en el tiempo sagrado del origen. Siendo *real y sagrado*, se convierte en *ejemplar* y, por consecuencia, en valioso, pues sirve de modelo y, por lo tanto, de justificación a todos los actos humanos» (Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 17-18). Con el tiempo, sin embargo, «los seres supremos perderán progresivamente su actualidad religiosa; en su lugar subsistirán otras figuras divinas, más próximas a los hombres, más concretas» (*Ibid.* p. 182). «El producto bruto de la Naturaleza, el objeto producido por la industria humana, no encontrará su realidad, su *identidad*, más que en la medida de su participación en una realidad trascendente... El conjunto de hechos estudiados a través de diversas culturas, nos ayudará a reconocer mejor la estructura de esta ontología arcaica» (*Ibid.*, «Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition», París, Gallimard, 1949, p. 19).

Como se ve, la reflexión de la filosofía de las religiones concibe el «mundo» del mismo modo que la filosofía existencial, aun cuando ninguna pretende definir «el ser mismo», sino «lo que sea el ser para nosotros». Para el pensamiento filosófico griego, lo real y lo divino seguirá siendo siempre un cosmos trascendente, punto de apoyo del edificio mítico helénico. Los «físicos» han sido considerados, durante mucho tiempo, como «racionalistas», mientras que han sido en verdad «teólogos». Allí donde las descripciones de los relatos míticos se habían revestido de personajes, actos, gestos «arquetipales» y divinos, los físicos reconocerán la acción de «fuerzas» eternas, de «elementos», «principios», «necesidad», «amor»... no por ello menos divinas. Burnet nos dice que «los griegos no comenzaron a tener necesidad de la filosofía de la naturaleza y de las costumbres, sino después de la agonía de su visión primitiva del mundo y de sus reglas tradicionales de vida» (*L'aurore de la philosophie grecque*, París, Payot, 1919, p. 1). Nunca, ni siquiera en el neoplatonismo del Imperio, se ha dejado de lado el fundamento mítico de la cultura griega. No creemos

poética, sino algo mucho más profundo y permanente, que subsistirá hasta el neoplatonismo. La «mítica», el contenido ético-ritual del pueblo griego, es trágico.¹ Reina la «Necesidad» (ἀνάγκη). La negatividad de la materia y el cuerpo, la eternidad de la «Realidad» y el devenir cíclico de lo contingente, el Monismo divino informa toda la obra de esa comunidad de la península balcánica.

«La característica más evidente de la religión clásica —nos dice Augusto Diès— es su serenidad. *No existe el temor en su corazón.* El mundo, los dioses, el alma humana son para ellos objeto de admiración reflexiva.»²

«La esperanza de una identificación última con lo divino se legitima por la creencia en una identidad primitiva; el deseo de la unión final se explica por el recuerdo de la unión original; el derecho a la herencia divina se funda en un parentesco. La herencia se ha perdido, el parentesco viciado, la primitiva unión corrompida por una separación dolorosa o culpable. La entrada en la existencia individual ha sido producida por una caída, una falta. La ascensión hacia la bienaventuranza final es sólo el retorno a la felicidad original... La divinización progresiva es a la vez liberación y conversión, un dejar las amarras de la vida terrestre, una purificación de las manchas.»³

Esta serenidad, este equilibrio del «justo medio», es mucho más un fin esperado que una virtud alcanzada. Toda la historia griega podría definirse como un anhelante y balbuceante avance

que se haya producido un «*effondrement de la conception primitive du monde*» (*Ibid.* p. 17). Y, si es verdad que «era imposible creer en un dios que fuera al mismo tiempo montaña, convenientemente situada de tal modo que el traficante pudiera dirigir hacia ella su vela cuando se encaminaba hacia Tarshish buscando dinero» (*Ibid.*); si es verdad que no creía en un «dios-montaña», no por ello dejaba de creer en un «dios-esfera» o en un «dios-Alma del Mundo».

1. P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 164: El mito griego que «puede llamarse trágico, ha alcanzado en Grecia la plenitud de su manifestación. Tras la visión trágica del hombre buscamos la teología implícita, inconfesable: la teología trágica del dios que tienta, enseguece, corrompe. La falta pareciera indiscernible de la existencia misma del héroe trágico: no cometiendo la falta, es, sin embargo, culpable». El «mito del alma exiliada» es otro elemento de esta tragedia de la existencia griega.

2. *Le cycle mystique*, París, Alcan, 1909, p. 3

3. *Ibid.*, p. 100.

de una conciencia primitiva o arcaica en búsqueda de la seguridad, de lo Inmóvil, Eterno, de lo «autárquico» (αὐτάρκης).¹ Lo único «real» es lo divino: «*The concept god or divinity and immortal as equivalents, ... If man is immortal, the he is god. This is universal in Greek ... To the Greek the two were indissolubly bound together*».²

§ 6. Para comprender «en griego» esa tendencia ancestral, debemos situarnos en un nivel apropiado, y éste es el de una teología. Se nos permitirá una larga cita de W. Jaeger, anotando que lo que se aplica a un Platón o a un Aristóteles debe también atribuirse a todo el pensamiento presocrático.

En la época sofista, «los fundamentos religiosos de la vida arcaica griega se habían corrompido en el curso del siglo V. Puede seguirse la línea descendente del proceso intelectual por las obras de los tres grandes maestros de la tragedia antigua: Esquilo, Sófocles y Eurípides... Esquilo, el profeta, cuyo espíritu está enteramente alimentado de las tradiciones religiosas de su pueblo... Sófocles ha llegado a equilibrar perfectamente los aspectos humanos y divinos de la vida... El se inclina silenciosamente ante la majestad inaccesible de la trascendencia y se encamina con todas sus fuerzas hacia la vertien-

1. Cf. A. J. Festugière, «Autarcie et communauté dans la Grèce antique», en *Communauté*, París, Médicis, 1944, pp. 137-145. Esta noción de «independencia», soberanía, suficiencia, es esencial en el pensamiento moral-político de Grecia (cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechische und Deutsch), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922, I-III (4ª. ed. corregida por Diels); 1954, I-III (dirigida por Walter Kranz); Demócrito B, 126, 210, 246, en relación a la noción de αὐτοαρκεία; Anaxágoras B, 12; Platón, Tim. 33 d, 34 b, también en Lys; 215 a, Phil. 19 e, 22b, 52 d, 60 d-e por el término *τεχνός*...; Aristóteles, Ret. I, 5, 1360 b, 15; *Et. Nic.*, I, 7, 1097 b, 7 ss.; un Epicuro, que citamos de Ioannes von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubneri, 1923, I-III, en Epist., III, 130-31; Zenón (I, 46, 33). En el diálogo de Creso a Solón (I, 32, 9) se nos dice: «Un hombre, por el hecho de su condición, no puede tener todos los bienes... de tal manera que no hay ningún hombre con plena «suficiencia»; pero aquel que, hasta el fin de sus días, habiendo poseído muchos bienes, sabe tranquilamente cumplir su destino, he ahí el hombre, oh rey, que según mi juicio merece el nombre de feliz». «El origen de la ciudad, a mi parecer, debe buscarse en el hecho de que ninguno de nosotros se satisface a sí mismo, sino que le faltan muchas cosas» (Platón, *Rep.*, 369 B-C; Ley., III, 676).

2. Robert Graves, *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin, 1955, p. 115-116.

te humana de la obra... Eurípides es un artista admirablemente dotado, pero su universo se centra totalmente sobre el hombre; relativizado, le falta un centro absoluto. Es un escéptico, un verdadero contemporáneo de Protágoras... Cuando Sócrates, Platón y Aristóteles aparecen intentando por todos los medios reconstruir una vida plenamente humana, ellos reconocen las debilidades de su tiempo. Sin embargo, habían comprendido que, para llegar a una solución, era necesario estudiar el problema sobre el terreno en el que los sofistas lo habían transferido, el del pensamiento racional... Cuando Platón y Aristóteles, siguiendo a Sócrates, restablecieron lo divino como el principio supremo del orden natural y social, no querían volver hacia la edad mitológica, sino que entendían así redescubrir la realidad secreta e inmovible que la religión en su estado primitivo había simbolizado bajo la forma de mitos. Y aquella realidad que la religión llamaba *theós*, entendían ellos expresarla por medio de la razón o, en griego, por el *lógos*. El resultado de este esfuerzo del pensamiento se llama *theología*.¹

Teología, sí, pero radicalmente distinta de la que conocemos en nuestro tiempo. Es «la astronomía-geometría que se transforma en teología»;² es simplemente el mito-vivido que funda la existencia «real». Se comprenderá así el lugar que ocupa el «bien común» en una tal visión del mundo: la dicotomía antropológica justifica la inmortalidad del alma; el alma inmortal es eterna; por

1. *Humanisme et Théologie*, París, Cerf, 1956, pp. 72-74 (*del Humanism and Theology*, 1943). La palabra «*theologia*» se encuentra por primera vez en *Rep.*, II, 379 A.

2. Véase la obra de Pierre Duhem, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, París, Hermann, 1913, I, p. 100. Muestra admirablemente la unidad insoluble entre la creencia mítico-ritual, la observación experimental del cosmos, la ciencia arquitectónica: la astronomía-geométrica. en fin, la antropología y la física-metafísica. Puede verse con provecho Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, Alcan, 1934, un tanto envejecido; Sinclair, T. A., *Histoire de la pensée politique grecque*, París, Payot, 1953. George Bastide nos dice que hasta la aparición del pueblo griego «pareciera que las sociedades humanas han obedecido a la sola ley del crecimiento en volumen, sin que por ello se produzca una transformación radical» (en *Les grands thèmes moraux*, Grenoble, EFN, 1943, pp. 9-11); la concepción de «generación espontánea» o del «milagro griego» no puede justificarse hoy científicamente; puede verse Eissfeldt, O., *Phönikische und griechische Kosmogonie* (citado en *L'Année Phil.*, 1960, 1962, p. 579), donde se expone que las cosmogonias fenicias habían llegado a un alto grado de racionalización, es decir, la transferencia de la creencia del mito-figurativo al sistema físico-teológico.

la tanto, es divina, y siendo divina participa de lo Inmóvil, lo seguro, la autárquico. Los dioses eternos, figurados en los mitos, son vivientes y animados en las «esferas celestes». La física es una teología en sentido estricto. La Inmovilidad de la Tierra, o de la «esfera de los fijos», es un «dogma teológico», que permite a un Aristóteles, por ejemplo, creer en los mitos politeístas, pero como un ropaje figurado y simbólico del «real politeísmo» físico de las esferas homocéntricas.

Puede ser que ahora se comprenda nuestra intención. Muchas veces, considerando la moral o la física de un Aristóteles, o el ritmo de un Homero, o la atracción del imán en el adagio de Tales, perdemos la unidad del conjunto. Para un Tales, la atracción ejercida por un imán es un hecho físico-divino, que conmueve su inteligencia y su creencia fundamental; el ritmo es una manifestación de la armonía divina; la física aristotélica —sobre todo en un *De Coelo*— es una teología, «compromete» la radicalidad de su *Da-sein*; no es una mera indagación intelectual, sino principalmente existencial.

Primera Parte

Inconsistencia teórica del Bien Común

Con la palabra «inconsistencia» expresamos la contingencia, el valor secundario, instrumental, corruptible de dicho bien político,¹ en fin, subordinado y accidental. Como la moral política griega se funda en una antropología, y dicha antropología en una física-ontológica, nos es necesario recordar los principios primeros, los elementos esenciales de la estructura ántropo-física del pensar griego. Podríamos comenzar por el Monismo trascendental (la Totalidad), pero hemos querido partir del hombre, de su dualismo propio, siempre presente en la cultura helénica.

Esa inconsistencia de los fines será perfectamente consecuente con el tipo cultural griego que con Henri Bergson debemos calificar de «estático»: «Es una reacción defensiva de la naturaleza contra todo aquello que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia»² Este tipo de «inteligencia» —según el contenido de Bergson— habría sido ejercida sólo por los sofistas, que realizan una crítica al «núcleo ético-mítico» mismo de la cultura helénica.

1. La palabra «bien-común» es estrictamente griega. Por una parte es ἀγαθός; Filoxeno lo definía etimológicamente del siguiente modo: «el bien es σύνθετον παρὰ τὸ ἀγαθὸν καὶ θεῖον, καὶ συνθέσει καὶ συγκοπῇ ἀγαθός, ὅθεν οὐ λέγεται ἀγαθωτέρως (Thesaurus Graecae Linguae, por H. Stephano, París, Didot, I, 1851, col. 117 D). En nuestra tesis doctoral (*El bien común*, defendida en Madrid, 1959, t. I) hemos estudiado la definición etimológica en la lengua griega (*Dictionnaire Valleyre*, col. 476; Walldi-Hoffman, *Laeteinisches-etymologisches-Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, p. 251; Meyer-Lübke, *Romanisches-Etymologisches-Wörterbuch*, Heidelberg, 1924; Gustav Kortling, *Laeteinisches-Romanisches-Wörterbuch*, Paderbond, 1907; Bailly, *Dictionnaire*, París, 1934, palabra ἀγαθός). La palabra κοινός puede significar «universal» (καθόλου), *Allgemeine*; cf. p. e. *Et. Nic.* I, 6: 1096a 25-30); o estrictamente «común» (como dice Plutarco, en *De frat. car.*: Εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινός, τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους) (*Gemeinsame*) y así, propiamente, en *Et. Nic.* VIII, 13, 1161a 32-35. *Hist. Anim.*, I, 1, 488a 7-10). El término «bien común», en su sentido político y estricto, puede verse en *Pol.* III, 1284b 5 ss.; se opone a bien de la «parte» (p. e. *Pol.* 1278b 19; *Ret.* I, 12, 1373b 19; Platón, *Republica* 368 E-369 A).

2. *Les deux sources de la morale et la religion*, París, Alcan, 1932, p. 219.

Capítulo I

El dualismo antropológico y ético

El dualismo no es para el griego una hipótesis de trabajo; es un dogma (en su sentido etimológico) indiscutido, constitutivo. Nunca ha sido criticado, y aun siéndolo en un intento de «unidad», el dualismo será transferido nuevamente a otro nivel de la estructura humana. «La historia de la civilización y de la religión griega no conoce ningún salto, ninguna ruptura en su desarrollo. Jamás el helenismo —nos dice Erwin Rohde— ha creado de sí mismo un movimiento, que le haya obligado a salir violentamente del camino emprendido».¹ Expone exactamente lo mismo Simone Pétrement,² y agrega: «En las religiones y filosofías donde aparece el dualismo, pareciera ligado a la creencia en lo trascendental, *lo desconocido*, que no es solamente lo que no es todavía conocido, lo invisible, que no es solamente lo que no vemos todavía, sino que sobrepasa *esencialmente* todo lo que es visto».³ Adelantando una conclusión, esa trascendencia es alcanzada como felicidad solitaria (*solitaria bonitas*), fuera y por encima de la sociedad corruptible, política.

Como el «bien» es el bien de «alguien», la naturaleza del «alguien» es la que define el «bien». Es decir, la pregunta ¿Qué es el hombre?, determina la respuesta de ¿Qué es el bien?

Para la cultura griega, sus mitos, ritos, pensamiento, artes, el ser humano es en definitiva su *ψυχή*.⁴

1. *Psyche*. París, Payot, 1928, p. 92.

2. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, PUF, 1947, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 3.

4. Aun en la tan discutida *Et. Nic.* X, el *noûs* guardará su carácter de ser «lo más humano» del ser humano (1178 a 5-10), como inmortal (1177 b 34), separado (1178 a 22), divino en su sentido fuerte (1177 a 13-17); mucho más claro aún puede observarse en *De Anima* III, 4, 430 a 17-19.

Veamos rápidamente el desenvolvimiento de esta noción.¹

§ 1. *El preplatonismo*. La *Iliada*, en su tercer verso, nos habla del *alma*.² Ella es incorpóral, como un humo, una sombra, pero privada de sentidos.³ «En los tiempos más antiguos, que se remontan a la época micénica, los helénicos creían que los muertos se transformaban en seres poderosos y misteriosos, guardando las facultades espirituales y las necesidades que habían tenido durante la vida»;⁴ muy por el contrario, Homero ha purificado ya esta imagen. El alma es como una «cabeza débil» (ἀμενὴνὸν κάρηνον) después de muerta. Según esta concepción, el hombre posee una doble existencia, bajo su forma visible y bajo su imagen invisible. Esta alma independiente, aunque recibe del cuerpo las facultades de la percepción, la sensación y el pensamiento —como lo definía la creencia popular—, no por ello deja de ser un segundo «yo».

El sueño posee una función notoria como génesis de la concepción dualista. Un Píndaro nos dirá que «el cuerpo obedece a la

1. Para W. Jaeger, en su «The Greek ideas of immortality», en *HThR*, 52 (1959) 135-47, la *inmortalidad del alma es sólo el recuerdo de la persona en la ciudad*; mientras que la «creencia» en la inmortalidad se origina sólo desde Platón. Nosotros pensamos que lo importante es la «creencia» misma, aunque de hecho se ejerza como «recuerdo» o como «rito». El «modo» de *existencia-inmortal* ha sido definido por Platón en la línea propia y evolutiva de la «creencia» de la cultura griega. Sin embargo (como siempre), dicha creencia ha existido mucho antes, pero sin explicitación objetiva o científica. La «conciencia» de un elemento de la estructura de una sociedad no es simultánea a su existencia (principio primero del estudio evolutivo del fenómeno sociohistórico). El contenido existe *antes* y se define o justifica después. *Platón justificó una «creencia» en crisis por la revolución ideológica de los sofistas*.

2. Homero, *Iliada* (ed. Paul Mazon, París, Belles Lettres 1937-1942, I-IV), canto I, verso 3.

3. «El alma, como un vapor, había partido hacia la Tierra, exhalando un pequeño grito. Aquiles, sorprendido, de un salto se para... Sin duda, un no sé qué vive todavía en el Hades, un alma (ψυχή), una sombra (εἶδωλον) donde no habita más el sentido... (Ella) se parecía prodigiosamente a él (a Patroclo)», *Iliada* XXIII, 100-107; también en la *Odisea* XI, 476, (*L'Odysée*, ed. Victor Bérard, París, Belles Lettres, 1924, I-III) habla también de la «insensibilidad» (ἀσπρόδις) del alma en el Hades; cf. *Od.* XI, 207; X, 495 como «sombra».

4. Aram Frenkian, *Le monde homérique, essai de protophilosophie grecque*, París, Vrin, 1934, pp. 84-85. Cf. F. L. Müller, *Histoire de la psychologie*, París, Payot, 1960, p. 11.

muerte, todopoderosa, mientras que la «imagen» del viviente queda en vida después de la muerte, pues ella tiene su origen en los dioses. Ella duerme mientras que los miembros se mueven, pero anuncia en el sueño, frecuentemente, el futuro del que duerme».¹

Las acciones acontecidas en el sueño son «reales», y no meramente (εἰδωλα) fugitivas. El mundo homérico no posee, sin embargo, esa especie de espectros nocturnos que subsisten después de la muerte del cuerpo. El mundo está gobernado por los dioses y no por las almas. La Aurora «se eleva de las aguas del Océano, a fin de llevar la luz a los inmortales (ἄθανάτοισι) y a los hombres».²

Quien dice divino, dice inmortal. Pero hablar de inmortalidad humana es referirse a la «Isla de los bienaventurados». Los hombres que suben hasta ella, poseen la perfección de la inmortalidad: «En cuanto a ti, Menelao, has de saber que el destino no te reserva, como es la suerte común, morir en Argos, en sus praderas; sino que los dioses te llevarán a los Campos Elíseos, al fin de la Tierra, con Radamanto, rubio, donde se ofrece a los hombres (ἀνθρώποισιν) la vida más dulce...» (*Odisea* IV, 558-569).³

Cuando Dracón dictó la ley por la que los héroes debían ser honrados junto a los dioses, según la costumbre y tradición ancestral (Porfirio, *De abst.* 4, 22), se hace explícita y positiva una institución ritual muy antigua. El funeral de Proclo (XXIII, 65-110) es un testimonio. Ciertamente se admitía la inmortalidad del alma cuando se dejaba junto al muerto, en el rito funerario, algún instrumento para que lo utilizara en su vida posterior (*Iliada* XXIV, 665, 802; *Odisea* III, 309, banquete fúnebre en el que participa el muerto; *Iliada* XXIII, 34).

1. Frag. 131. Cf. R. B. Onians, *The origins of european thought about body, mind, etc.*, Cambridge, 1954; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.

2. *Iliada*, XIX, 1-2: La «Aurora» es una diosa: todo está sumergido en un mundo de dioses.

3. Esta participación en la inmortalidad puede verse también en *Od.* V, 135-ss.; 209-88.; V, 333; VI, 280; XXIII, 335; *Iliada* XX, 232. Cf. D. J. Furley, «The early history of the concept of Soul», en *Bullet. of the Inst. of Classic Studies* (Londres), 1955.

El alma se exilia definitivamente en el Hades (*Iliada* XXIII, 75-76).

§ 2. El culto del alma de los muertos, en rito funeral, se une indisolublemente en la conciencia popular de los tiempos homéricos a la existencia del Hades. Sin embargo, este Hades es distinto a la «Isla de los bienaventurados». Esta tierra de bienaventuranza es la patria de aquellos mortales a los que se les ha concedido, por un designio muchas veces caprichoso, la inmortalidad consciente, significando la plenitud de la vida terrestre sin influencia sobre el mundo de los vivientes. Los dioses, en cambio, habitantes del Olimpo y activos participantes de la vida humana, son eternos e inmortales por naturaleza.¹

La unificación del Hades, de la Isla de los bienaventurados, y del Olimpo se producirá paulatinamente, hasta identificarse en absoluto. Si la patria de las almas es una sola, idéntica es la *naturaleza* (φύσις) del alma y de los dioses; idéntica es la *bienaventuranza* (ἀγαθός, μακάριος) del alma y de los dioses. En este sentido, el culto de los «misterios» significa un paso importante en la explicitación de la creencia dualista.²

En los *Misterios de Eleusis*³ la subsistencia del alma después de la muerte y separada del cuerpo no se enseña explícitamente, sino

1. En la representación del Olimpo encontramos, por una parte, el fundamento lejano del dualismo griego, porque será el mundo de los dioses, con el tiempo, el reino natural del alma; y, por otra, el mito primitivo, con «centro del mundo», de la «montaña sagrada», «del puente entre el Cielo y la Tierra». Los dioses habitan en los cielos (τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, *Od.* XVI, 211), es decir, en el monte Olimpo (Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, *Iliada*, II, 30). No es difícil comprender por qué los templos griegos se situaban en las acrópolis (ciudades altas), pues simbolizaban la morada de los dioses, en «lo alto», en otro mundo, en el mundo eterno. Ciertamente, el arte clásico del siglo de Pericles se inspira en esta teología. Tan importante, o aún más, es la costumbre religiosa de incinerar los cuerpos. Es decir, el cuerpo no contaba para la vida de ultra-tumba.

2. El libro de Rohde es algo anticuado en este respecto. Sobre el alma, la Isla de los bienaventurados, los dioses de la caverna, los héroes, el culto de las almas, véase, en la obra citada pp. 1-228.

3. En la isla de Eleusis se origina un sistema orgánico de doctrinas y culto en torno a Deméter y su hija. La «iniciación» al «Misterio» es necesaria para salvarse de la muerte

como presupuesto.¹ Esta creencia provenía de la «mistos» (videntes); la inmortalidad del alma era celebrada ritualmente de hecho.

En las sectas es donde la inmortalidad se atribuye como una virtud natural del alma, en su sentido propio e integral.

El culto a Dionisos tracio produce la irrupción en la vida griega de una doctrina mítico-ritual, que permitirá expresar el tema del «bien» en su simbolismo más constante y universal: el éxtasis, la ascensión del alma como retorno a la condición divina. En aquel culto, en la «fiesta» dionisiaca,² el entusiasmo delirante,³ el torbellino del movimiento de la danza y de las flautas tracias, producen el estado de «separación» del cuerpo. Los miembros de la secta deducían de esta experiencia, y de sus creencias esotéricas, que el cuerpo era una prisión, causa de todos los males y de la infelicidad de la existencia humana presente.⁴ Así, por primera vez, en la historia griega, la «negatividad» del cuerpo es percibida conscientemente; es decir, el dualismo posee su polo positivo (el bien, el alma, lo divino), y su polo negativo (el mal, el cuerpo, lo meramente humano).

común del Hades. Las celebraciones del culto (δημησοσύνη ἱερῶν) y las orgías (ὄργια), que eran secretas y poseían poderes de purificar el alma y permitirle así alcanzar una existencia divina después de la muerte. En el siglo VII dicho culto es aceptado en Atenas; en el 440 se extiende a los aliados.

1. La celebración dramática de las aventuras de los dioses exigía la participación existencial de los iniciados. Según Lobeck, dice Rohde, «Deméter era la Tierra; Cora-Perséfone su hija, el grano; el rapto y la vuelta de Cora simbolizan la sepultura del grano en la Tierra y la aparición del germen o, para servirnos de una fórmula más general, la muerte anual y la renovación de la vegetación... Todo esto era una imagen del alma humana, que desaparece, para revivir» (*op. cit.*, pp. 239-240).

2. Esta tradición del norte, sitúa el «rapto» de los sentidos (μαῖναι) en el centro de su culto (Plat. *Fedro* 265 A).

3. Cf. Euríp. *Hippol.*, 141; Plat. *Men.* 99 C; Plut. *Alex.* 2.

4. Desde esa altura del placer, del éxtasis, el retorno a la vida cotidiana era considerado como una caída en una existencia contraria a la divinidad. Los recién nacidos eran recibidos con grandes lamentos, que expresaban el dolor de la vida que les esperaba. La muerte era celebrada con alegría, ya que significaba la liberación del sufrimiento: ὅσων κακῶν ἕχα παλαχθεῖ ἔστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ (Heródoto, *Historia*, 5, 4 (ed. Legrand, París. Belles Lettres, I-IX, 1932-54). Sobre la caída del alma puede verse en l'estugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París. Lecoñre, 1953, II, *Les doctrines de l'âme*, pp. 63-96.

§ 3. Cada época forja su idea propia del «sabio». En los cultos de «Misterio» los Μάγνταις (Plat. *Cratíl.* 405 A; *Rep.* II, 364 B-C; *Leyes* II, 933 C-E) eran la expresión del hombre de «salvación». Por una especie de brahmanismo o zoroastrismo occidental, estaban familiarizados con la oposición del alma y el cuerpo. Por la danza, al mismo tiempo que por la ascesis, se elevaban hasta la percepción de lo divino (en la misma línea debe situarse un Abaris o un Epiménides en Plat. *Ley.* III, 677 D-E). Por otra parte, el cuerpo debía ser purificado de sus «manchas» (de aquí, por ejemplo, la combustión del cuerpo por el fuego como medio de purificación, *Iliada* VII, 410; Eurípides, *Oreste*, 40 ss.; Arquíloco, fr. 12). De estas tradiciones que propone el alma humana como divina o divinizada, es de donde la filosofía griega podrá elaborar la teología de la inmortalidad.

El orfismo, por el mito de los Titanes (mito antropogónico) que devoraban al joven dios Dionisos, enseña que la pluralidad ha sido causada por un crimen,¹ pues Zeus destruyó a los Titanes, y de sus restos han nacido los hombres, mezcla de Titán (negativo) y de Dionisos (positivo).² El hecho de que los cultos órficos hayan formulado sus doctrinas, condujo a sus seguidores a constituir una verdadera «comunidad» sectaria, donde a los dioses se los despoja de su representación sensible; lo que significa un paso decisivo hacia el pensamiento filosófico. La inmortalidad del alma, la metempsicosis y la purificación ascética son las principales doctrinas ántropo-éticas.

§ 4. Los «físicos» se enfrentan con el problema del alma, pero en tanto son los ὄρχει del ser humano. Para Tales el alma es inmortal, según *Diog. Laerc.*, I, 24; para Anaximandro el «indefinido» es también inmortal (A 15); para Anaxímenes el alma es divina (Arist., *Fis.* III, 4; 203b 13). Sin lugar a dudas, es Heráclito el que ha influi-

1. Sin ningún lugar a dudas es, el mismo pensamiento de Anaximandro: por la ἀδικία, la pluralidad emana del ἄνθρωπος; la pluralidad debe expiar su crimen por un castigo (A 9).

2. Plat. *Cratilo* 400 C; *Fedón* 62 B. Al fin, dice Ricoeur, es una variación del tema del cuerpo y el alma (*Finitude et culpabilité*. III, p. 197).

do más sobre el pensamiento filosófico posterior. Sitúa el dualismo antrópico en un plano teo-filosófico explícito. Y, sin embargo, las estructuras homéricas permanecen en sus exposiciones.

«El hombre, cuando muere y sus ojos se apagan, enciende para sí una luz en la noche. Viviente, toca la muerte cuando sus ojos se cierran y duermen; en vigilia, toca el ser que duerme» (B 25).

El mundo empírico, del cuerpo, plural, vulgar, no posee ninguna con-sistencia. El mundo del alma, del fuego, *común*, de los mejores, es el único que existe:

«Si escucháis al *lógos* (Λόγος), y no sólo a mí, deberéis reconocer que todo es Uno» (B 50). Para las almas «es un placer entrar en la vida... Nuestra vida nos viene por la muerte» (B 74).

Para Heráclito el individuo singular no tiene valor ni importancia, como no puede tenerlo la pluralidad de los fenómenos en movimiento. Solamente el Noûs universal dirige el mundo por la «Necesidad».

Para Xenofonte de Colofón, la pluralidad de seres animados es un engaño. Lo mismo para Parménides, cuya teología funda su sistema, por otra parte, de extrema simplicidad y cohesión. El hombre es el resultado de la mezcla de la «luz» y la «noche». La concepción parmenídica es una «teosofía órfico-pitagórica».¹

Su poema es la expresión esotérica de la *subida* del alma a la Verdad-Esférica; es decir, a la divinidad comprendida como objeto de la contemplación del alma (verdad) y como siendo realmente una esfera cósmica.²

Para el pitagorismo, comunidad religiosa, el alma es divina, y todo lo que se mueve posee un alma (τὰ θεία πάντα; Arist. *De anima*, 405 a 29 ss.). El cuerpo es la prisión (ἐν φρουρᾷ) del alma, la que por la muerte puede partir al Hades (ἐν τῷ ταπτόρῳ) para

1. Rohde, *op. cit.*, p. 393.

2. Duhem, *Le système du monde*, I, p. 888.

purificarse, y volver, al fin, al mundo superior.¹ El cuerpo, por lo tanto, es un mal.

Hablando de Eurípides nos dice Rohde: «Pareciera que prevalece una opinión más teológica que filosófica: después de la muerte, el alma, siendo libre, se elevará a la morada de los dioses (fr. 487), que desde hace mucho tiempo no se buscaba ya en el Olimpo, sino en el *cielo* o, más precisamente, en el éter».²

§ 5. Platón y Aristóteles³

Si leemos a Platón con «ojos nuevos» y realizamos el esfuerzo de «existir-en-su-mundo», quizá lleguemos a comprender la ambigüedad de su problemática y lo inacabado de su respuesta.

La antropología platónica es necesariamente consecuente con su física (que, por su parte, es una teo-astronomía geométrica; para convencerse, es útil leer el *Timeo*): «Es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina» (*Tim.* 30 B-C). El «mundo»⁴ ha nacido, ha sido formado (*Ibid.* D); mientras que el «Alma» del mundo es más antigua (*Tim.* 34 C) que su cuerpo; el «Cielo» envuelve la totalidad.

Cada astro posee su alma (*Ibid.* 41 D), que cumple las leyes universales y necesarias (*Ibid.* E). El alma humana ha sido introducida por la «Necesidad» en un cuerpo (*Ibid.* 42 A), por lo cual es una mezcla del «principio inmortal del Viviente...» y ‘de las

1. Platón, *Fedón* 62 B; *Rep.*, X 600 B

2. *Op. cit.*, p. 474-75.

3. Utilizamos para Platón, *Oeuvres complètes*, París, Belles Lettres, I-XII, 1920-30; para el texto griego, *Platonis Opera, Graece et Latine*, Didot, ed. R. B. Hirschigo, I-II, 1873-77; para Aristóteles, *Aristoteles Graece*, por Immanuel Bekkeri, Berlín, Acad. Regia Borussica, I (1-789), II (791-1462), 1831; *Index Aristotelicus*, por Hermannus Bonitz, *ibid.*, 1870, V; para los comentadores de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, O. Reimeri, 1891-1897, I-XXV.

4. La palabra κόσμος significa técnicamente para un Filolao, p. e., el espacio ocupado por las esferas de los «errantes» (entre la Luna y la esfera de los «fijos»), mientras que οὐρανός se sitúa bajo la Luna.

porciones de fuego, tierra, agua y aire que han sido tomadas del Mundo y que le serán devueltas un día. Ellos pegaron conjuntamente en un solo 'todo' las partes tomadas, pero no con ligaduras insolubles...» (*Ibid.* 42 E-43 A). El alma humana «no-ha-nacido» (ἀγένητον, *Fedro* 245 D), es inmortal (*Fedón* 78 B-D, 92 A-94 B; *Fedro* 245 A-E), es eterna (αἰδιος, *Rep.* X, 611 B), es una participación de la Idea de Vida. Entre todas las virtudes del alma, la suprema y propia es el νοῦς (*Leyes* XII, 963 A).¹

El alma «ha caído» (*Fedro* 246 C, 248 A-C) en un cuerpo (ἐνσωμάτωσις, *Tim.* 41 B ss.) como en una cárcel (σῆμα). El orfismo platónico exigirá la purificación, la catarsis, como único camino hacia la auténtica bienaventuranza, el bien humano perfecto. La falta exige una pena y la virtud un premio (*Gorg.* 523 ss.; *Rep.* X, 608 C ss.). La existencia humana es un «camino hacia arriba» (ἄνοδον, *Rep.* VII, 517 B). Si el mito de Prometeo es el mito trágico del mal, el mito de la caverna es el mito del bien.

Es la ascensión (ἐπαναγωγή, *Rep.* VII, 532 C) por grados hasta el αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν (*Ibid.* VI, 411 B-C); hasta el αὐτὸ τὸ καλόν (*Simp.* 28-29), lo divino (*Filebo* 22 C).

El libro de Festugière² nos muestra cómo la θεωρία es el centro de la antropología helénica, y de su moral, entendida como «el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultural».³ La βίος θεωρητικός, como contemplación del sabio, del hombre religioso, o como vida interior, es la vida bienaventurada,⁴ la vida feliz por excelencia. Dicha contemplación es la actividad propia del hombre, si «hombre» es «su-alma»; es decir, la contemplación es la bienaventuranza del alma en unión con las

1. De este *noûs* hablará Aristóteles aún al fin de su vida (*De anima*, I, 5, 407b 13-2), pero para criticar a su maestro.

2. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París, Vrin, 1936.

3. *Ibid.*, p. 14.

4. La palabra εὐδαιμονία (felicidad) deriva de δαίμων, es decir, una vida «divina» (*Ibid.*, p. 268 88.).

Ideas,¹ con *lo conocido*.² La *κόθορσις* es la condición de la descorporalización del alma, o la «hominización» por des-materialización.³ La «dialéctica» es el modo propio por el cual el alma se eleva a la «contemplación»⁴ de lo divino, invisible, eterno, que se sitúa después de la esfera del cielo.⁵

Para concluir consideremos un texto prototípico de Platón:

«Mientras tengamos el *sôma* y nuestra *psykhê* se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El *sôma* en efecto nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El *sôma* nos llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que como se dice verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas no las acarrea otra cosa que el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra en efecto lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el *sôma* que nos vemos forzados a poseer riquezas y es de su cuidado que nos volvemos esclavos» (*Fedón* 66 b).

§ 6. En la base del dualismo encontramos lo que hemos denominado «la inconsistencia teórica del bien común». Por el «cuerpo» el hombre se liga al mundo, a los otros hombres, en fin, a la ciudad. La vida ciudadana es la *βίος πρακτικός* o *πολιτικός*, es el mundo de todas las artes y actividades, del movimiento y lo mor-

1. En el *Fedón* 69 E-84 B (Festugière, p. 89 88.).

2. *νοητόν* (lo inteligible). La hipótesis de fondo del *Cratilo* se propone justificar la posición de las Ideas como fundamento último y explicación total de la mutabilidad universal; lo mismo en el *Fedón* (Festugière, *ibid.*, p. 94 ss.). En este sentido «podría decirse que la ontología primitiva tiene una estructura platónica, y que Platón puede ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la *mentalidad primitiva*... Un objeto o un acto no es *real* sino en la medida en que *repite* o *imita* un arquetipo. Todo lo que no tiene un modelo ejemplar, no «tiene sentido», es decir, le falta realidad» (Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, pp. 63-64).

3. Festugière, pp. 123 ss.

4. Véase el *Banquete*, 211b; *Rep.* VI, 504 C-505 A.

5. Festugière, *op. cit.*, p. 251 88. : «Los dioses visibles e invisibles».

tal, de lo variable y contingente. En Platón, el pensar griego llega a ser consciente de un dilema sin solución para las estructuras esenciales de la cultura helénica. Un primer signo es la antigua dicotomía entre el culto público y la religión del sabio,¹ puesto que los «dioses» son los dioses «de» una ciudad. Pero lo que más nos interesa —por ser el objeto de nuestro estudio—, son las *dos tendencias contrarias* que constatamos claramente en Platón. La primera: el fin último del hombre se encuentra «fuera-de-la-ciudad», el único feliz es el sabio que se retira del mundo. La segunda: el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es *más perfecto* que el bien de un ciudadano. Toda la moral y la ontología platónica saltan de una a otra tendencia como por un ritmo dialéctico, sin llegar en definitiva a una solución adecuada.

Teóricamente es la beatitud del sabio la que posee consistencia definitiva.² En el *Gorgias*, en la *República*, en *Las Leyes* se deja ver siempre una misma línea:

«Los problemas humanos no son dignos de gran atención, pero debemos atenderlos por necesidad... tal es nuestro triste destino... En un orden natural, Dios es el único objeto digno que merece ser buscado con todas las fuerzas».³

Prácticamente, realmente, en concreto, vemos que Platón afrontó los problemas políticos, y cada vez más, a medida que el empirismo entraba en el ciclo de estudios de la Academia.⁴ Sus últimas obras son, en algún sentido, políticas:

«El mayor de los males, y que pareciera enraizarse en lo más profundo del alma humana, es el amor a sí mismo. En verdad todas las faltas nacen de este amor».⁵

1. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 260.

2. Festugière, *ibid.*, pp. 381.

3. *Leyes* VII, 803 B-C. Este texto definitivo, después de sus experiencias políticas, puede tomarse como la posición de la Academia en el tiempo que Platón se acercaba a su fin.

4. Veremos más adelante, gracias a los estudios de Jaeger, esta progresiva particularización de la investigación científica de Platón.

5. *Leyes* V, 731 D-732 A; X, 903 B-E.

§ 7. Aristóteles, no solamente por ser alumno de Platón, sino simplemente por ser griego, no llegaría a la solución del dilema.¹

Nuyens expone la evolución de la antropología de Aristóteles en tres etapas: en la primera, el joven pensador concibe el alma como una οὐσία,² y la unión con el cuerpo como accidental,³ siendo el νοῦς⁴ la parte superior, teórica y contemplativa, del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes,⁵ de un modo analógico.⁶ En esta época el entendimiento técnico se diferencia de la prudencia, y la prudencia de la contemplación; así como el objeto de arte se diferencia del bien moral —de la ciudad—, y éste del bien teórico en general.⁷ En el período definitivo,⁸ se pregunta Nuyens: «¿Si el alma es enteramente la forma substancial, aun en el hombre, qué es entonces el νοῦς? Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solu-

1. Sobre este problema debatido en Aristóteles debe leerse W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegend einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1955 (2); *Studien zur Entstehungs Geschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912; Mansion, A., «Travaux d'ensemble sur Aristote», en *Rv. ph. de Louv.* 57 (1959) 44-70; *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, *ibid.* 48 (1950) 465-477; muy importante: Fr. Nuyens, *Ontwikke. lingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Amsterdam-Nimegue, 1939 (trad. al francés); J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote* (Ac. Royale de Bel.; Mémoire, t. 44, fasc. 1), Bruselas, 1948; Verbeke, G., «L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique», en *Miscellanea G. Galbiati* (Fontes Ambrosiani, 25), Milán, 1951, I, pp. 79-95, I-III. Si hemos citado esta bibliografía de base, es porque creemos que en Aristóteles se encuentra el momento más crítico del pensamiento helénico.

2. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, Inst. Phil., 1948, p. 83. Este período es el del *Eudemo*, *Protréptico*, *De philó*, *Categor.*, *De interp.*, *De Coelo*, *De gen. et corrup.* El alma es una substancia: *Phys.* I, 2: 185 a 20-26.

3. *Phys.* IV, 5, 212 b 11-12.

4. *Ibid.* 14, 223 a 25-26; Nuyens, pp. 125-145.

5. Nuyens, p. 155 ss. De esta época *De hist. anim.*, *De part. anim.*, y para Nuyens toda la *Et. Eud.* y después la *Et. Nic.*, lo mismo que la *Pol.*

6. τὸ ἀνάλογον, *Hist. anim.* VIII, I, 588a 28.

7. Sobre la diferenciación de las diversas facultades del entendimiento en Aristóteles, debe consultarse a W. Jaeger sobre el particular.

8. *De part.* I. *De anima*, y las pequeñas obras de psicología (*De sensu...* al *De gen. anim.*), *Metafísica* E, Z, H, I, M (1-9), la *Constitución de Atenas*. Un cuadro sistemático puede verse en Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I, p. 36.

ción». ¹ En conclusión: Existe en primer término, un *voûs* entendido como *facultad* intelectual (*δύναμις*, *De anima* 404 a 30-31) del hombre, es la función del pensamiento en él (429 a 10 ss; *De Juv.* 1,467 b 16-18); junto a esta facultad, y en relación estrecha con ella, un *voûs*, *substancia pensante* (408 b 19; 430 a 23).

Es decir, «al fin de su evolución, la reflexión del Estagirita analiza el compuesto humano como el resultante de tres principios jerarquizados: el cuerpo, el alma y el intelecto. Pero esta división tripartita es dominada por un dualismo superior: mientras que el alma es la forma del cuerpo, del orden natural (lo nacido), el *voûs* es de orden trascendente: gracias al *noûs*, el hombre comunica con lo divino y eterno».²

§ 8. En el primer período aristotélico, la bienaventuranza es concebida al modo platónico. El bien humano es el bien del alma,³ que, por otra parte, es divina,⁴ y exige, por lo tanto, la soledad de la contemplación. En su época de transición, la felicidad última del hombre será siempre la contemplación, como la vida divina del entendimiento.⁵

Este *noûs* (*De anima* 429a 23) no se mezcla con el compuesto (429a 19; 429a 24); es el lugar de las ideas (*τόπον εἰδῶν*, 429a 27-28), separado (429b 5; 430a 13; 22-23), impassible (*Meteor.* IV, 3, 380b 7-10; *De anima* III, 4, 430a 17-19), divino (408b 29;

1. Nuyens, *op. cit.*, pp. 95 ss.

2. Edmond Barbotin. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina, Inst. Phil., 1954. Todas estas posiciones no concuerdan con la antigua interpretación de M. de Corte, en su *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934. Para informarse acerca de la continuidad de la doctrina en los comentaristas, puede verse: O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953.

3. Véase, por ejemplo, *Protrep.* (*Fragmenta Aristotelis*, por Aemilius Heitz, Paris, Didot, 1859: βίος θεωρητικός como la vida propia del alma.

4. *De phil.*, sobre la perfección última (ὅπερ εἶναι τὸ θεῖον).

5. La actividad teórica del *voûs*, es ἡ τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου, una βίος θεῖος (*Et. Nic.* 1177 b 24); lo mismo en la *Ética a Eudemo* —que es anterior—, donde el fin de la vida, la καλοκάγαθία, es ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία (1248a 27).

Gen. anim. 736b 28; 737a 10; *Et. Nic.* 1177a 15; 1179a 26), que ha entrado «como por la puerta» (*De gen. anim.* 736, b 28; 744b 21). Este mismo *noûs* lo encontramos en lo que a nuestro criterio es la Ética definitiva,¹ es decir, en la *Et. Nic.* X, 6-9. Aquí Aristóteles no habla ya del «alma», lo que se explica porque el bien del «compuesto» humano (p. e. 1178a 20-21) son las «virtudes humanas» (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί; y el alma es la forma del compuesto). En *Et. Nic.* I, la felicidad era definida como «la actividad *del alma* según la virtud» (1098a 16), y los bienes eran de tres tipos: externos, del cuerpo y *del alma* (1098b 13-14). En *Et. Nic.* X, «la felicidad es la *vida* (βίον) según la virtud» (1177a 1; a 9; a 12; a 16-17). El perfecto bienestar del hombre es la «actividad del *noûs*» (1177b 19), la contemplación (1177a 17: b 1-2; b 19). El *noûs* es lo mejor del hombre (1177a 4-5), lo divino (1177a 15; b 28; 30; 31), separado del compuesto (1178a 22), nos hace como inmortales (1177b 34). En fin, es sólo «el filósofo el que se realiza en la suprema perfección» (1179a 29); «el filósofo es el más feliz de todos los hombres» (1179a 31-32). ¿Y la vida política? ¿El bien común de la ciudad? ¿Cómo puede justificarse el servicio a la comunidad si la contemplación es solitaria y se alcanza por la actividad filosófica?²

§ 9. En las *Éticas* y la *Política*, el hombre es considerado en *sociedad*, pero una sociedad que significa, paradójica y simultáneamente, una existencia «colectiva» y «secundaria» —en relación a «la auténtica bienaventuranza humana»—.

Es «colectiva», pues «¿debe afirmarse —pregunta nuestro filósofo— que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma

1. En este sentido pensamos justificar nuestra conclusión en otro trabajo (cf. nuestro Apéndice: *La ética definitiva de Aristóteles*).

2. «L' 'uomo que vive fuori della società o è meno che uomo o è più che uomo, o è una bestia o è un dio... la sua convivenza nella società è intensa e voluta dalla natura» (*Il pensiero classico*, por Padovani-Maschetti, e.d. Marzorati, Milán: 1954, I, p. 342). Estas palabras pueden ser aceptadas si se admite que el *noûs* en el hombre es lo divino, porque «solo l'essercizio della vita intellettuale può dare all' uomo la felicità... la contemplazione della verità» (Ibid. pp. 339-340). El filósofo sería entonces «un dio».

que la de la ciudad o que no es la misma? Esto es claro —responde Aristóteles—: todos están de acuerdo en que es *la misma*» (*Pol.* 1324a 5). En toda la metafísica de Aristóteles se deja ver la primacía de la especie sobre «lo concreto», que es perecedero.

Es «secundaria», porque la vida «según la virtud (moral) debe colocarse en segundo lugar (δευτέρως)», después de «la vida según el entendimiento (νοῦς)» (*Et. Nic.* X, 8-9; 1178a 7-10). Las virtudes principales entre las morales son: la prudencia (φρόνησις) (1177b 16-17) y la justicia (como acto: δίκαια, 1177 b 10). Ellas son las virtudes sociales de las realidades humanas (ἀνθρωπικά; *Ibid.* 14) mezcladas a las pasiones (τοῖς πάθεσιν, *Ibid.* 16) y, por ellas, al cuerpo (τοῦ σώματος, *Ibid.* 15). Es decir, «las virtudes del compuesto (cuerpo-alma) son simplemente humanas» (ἀνθρωπικά, *Ibid.* 21-22). «El que se consagra a la vida política, debe ocuparse sobre todo del cuerpo» (*Ibid.* 26-27), por el contrario la bienaventuranza «del entendimiento es cosa aparte».¹

La vida política, de las operaciones (1178b 20 ss.) es perecedera, analógica a la vida de los animales (*Ibid.* 25); en este sentido: «colectiva». La vida de la contemplación es la perfecta felicidad (*Ibid.* 7 ss.), la que permanece en la vida divina del entendimiento (*Ibid.* 20 ss.), y la que nos diferencia de los «otros vivientes» (*Ibid.* 26 ss.).

Aristóteles, un griego, alumno de Platón, no ha llegado a la solución del dilema; dicha solución es imposible para el «núcleo ético-mítico» helénico.²

1. En la *Aristotle Nicomachean Ethics*, traducida al inglés por H. Rackham, Harvard, Cambridge, 1947, p. 620, dice en nota: «In *De anima* II, v: Aristotle distinguishes the active from the passive intellect, and pronounces the former to be separate or separable (from matter, or the body), unmixed and impassible», como hemos explicado más arriba. Si se tiene en cuenta la ontología (donde el «individuo-número corporal» es destructible y sólo la especie es eterna) y su psicología (donde el cuerpo y todo «lo mezclado» con él debe corromperse), la prudencia y la vida política es corruptible, y, por lo tanto, le falta la «consistencia» que buscamos.

2. El discípulo Arius Didimo dice: «Existen tres formas de vida: la vida práctica, la vida contemplativa y la compuesta de ambas (σύνθετον ἐκ ἀμφοῖν). La mejor es la simple, es decir, la vida contemplativa (τὸν θεωρητικόν); pero el virtuoso participará de la vida de la

Hemos podido ver, entonces, la lenta evolución de toda una antropología que funda una ética política. Desde las obras homéricas se dibuja ya toda una visión del hombre, no alcanzando, ni mucho menos, un claro dualismo. Con los siglos dicho dualismo va tomando cuerpo y, sin embargo, en el mismo Platón (aunque el dualismo se encuentra claramente expresado) hay mitigaciones fundamentales. El caso de Aristóteles, como hemos visto, pasa del dualismo platónico a una nueva solución propiamente peripatética. Esta fórmula es el intento más firme por superar dicho dualismo. La doctrina del *nou'*» pareciera instaurar un nuevo dualismo a otro nivel, pero como dicho *noûs* del período definitivo no es una *ousía* (aunque tampoco se niega que pueda serlo), la cuestión queda abierta y la posterior interpretación de Averroes puede muy bien ser la mejor, en la lógica interna del sistema aristotélico.

El sabio no alcanza su perfección por medio de la ciudad o por su vida intersubjetiva, sino que —tanto en Platón como en el Aristóteles definitivo—, la perfección se alcanza fuera y a pesar de la ciudad, a la cual el sabio se verá obligado ayudar, pero sólo para dar o comunicar el bien alcanzado fuera de ella.

ciudad, al menos lo intentará... La vida práctica es la vida política (*τὸν γὰρ πρακτικὸν βίον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πολιτικῷ*)» (Stob., *Ecl.*, II, VI, 17; ed. Wachsmuth, p. 144.). Sobre este dilema del peripatetismo puede leerse en Festugière, *op. cit.*, t. II, *Le Dieu cosmique*, 1949, pp. 176 ss. Analizando los libros de la Política, se pregunta: «¿Qué es preferible, la vida del ciudadano que participa de la vida pública o la del que se mantiene ajeno a toda vida pública?» (p. 179). Pareciera que Aristóteles tuvo conciencia de esta problemática, pero en su Política es sólo una consideración secundaria (1324a 22). En fin, los bienes del cuerpo son instrumento de los del alma (1323b 6-21). Después del intento aristotélico de «unificar» el compuesto humano, el dualismo ganará terreno hasta ser absolutamente absorbido por el movimiento neoplatónico. Con un Plotino, la negatividad del cuerpo, y con el cuerpo la vida política, es definitivamente afirmada; la purificación es el único modo de salvación (cf. Jean Trouillard, *La purification Plotinienne*, París, PUF, 1955; Marcel de Corte, *Aristote et Plotin*, París, DDB, 1935, pp. 177 ss., en el capítulo de *Dilemmes aristotéliens*. «El cielo, que es múltiple y que tiene diversas partes, es Uno por el poder de esta alma (del mundo); por ella el mundo es un dios. El sol es también un dios, porque está animado... La causa por la que los dioses son dioses es necesariamente anterior a los dioses mismos. Y nuestra alma es de la misma especie (*ὁμοειδής*) que la de ellos» (Plotino, *Enéada* V, 1, 2, 35 ss.; trad. al francés de Emile Bréhier, París, 1931). El cuerpo es pasible, corruptible, sensible, capaz solamente de «opinión» (V, 5, 1, 62-63; I, 1, 2, 26).

La *negatividad del cuerpo*, implicada en este dualismo, *coloca a la vida intersubjetiva* (es decir, el reconocimiento de otros espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, *en un segundo plano*. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión. De todos modos, esa conclusión final estaba ya dada potencialmente en la tensión propia del pensamiento indoeuropeo y helénico en particular.¹

1. Tenemos conciencia de haber abordado en este capítulo la cuestión de la antropología sólo a un cierto nivel: nos faltaría, y esperamos hacerlo en trabajos futuros, plantear la cuestión en un nivel propiamente ontológico. Es decir: ¿Cuál fue el «sentido del ser» para los griegos? ¿Cómo comprendieron su ontológica bipolaridad, su finitud, su *Da-sein*? Nuestras reflexiones han permanecido como a un nivel físico, óptico; será necesario radicalizar la cuestión en un nivel metafísico, ontológico: Véase para ello: *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, 1970; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, I, cap. II.

Capítulo II

El antihistoricismo del eterno retorno

Para el griego el hombre es en definitiva su alma; su alma inmortal; es decir, participante de una cierta eternidad y peregrinante en el cuerpo hasta su liberación final. El cuerpo es la negatividad que se encuentra bajo el imperio del movimiento y la corrupción. Paradójicamente, sin embargo, la incertidumbre de lo accidental, de lo móvil, de lo imprevisible, será nuevamente evacuada por la *necesidad* del movimiento aparentemente contingente, o de la *repetición* constante del ciclo de la corrupción-generación.

El tiempo existe, el tiempo físico; pero no existe la «historicidad» autoconsciente. La filosofía existencial ha estudiado abundantemente estas nociones.¹ Permítasenos unas citas:

«Es esencial al tiempo no ser solamente tiempo 'efectivo' o que se 'derrama', sino más bien tiempo que 'se sabe', pues la explosión o la dehiscencia del presente hacia el futuro es el arquetipo de la relación de sí mismo a sí mismo (*rapport de soi à soi*), que manifiesta una interioridad o *ipseidad*» (p. 489).

Heidegger dice: «*Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst.*» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180).

Husserl nos habla de *Zeitbewusstsein*. Mircea Eliade, aplicando esta problemática a las culturas que él llama arcaicas, nos explica:

«Los mitos primitivos mencionan frecuentemente el nacimiento, la actividad o la desaparición de un dios o de un héroe, cuyos gestos (civilizadores) serán repetidos desde ese momento indefini-

1. Véase, de Waelhens, *op. cit.*, p. 168 ss.; Heidegger, *op. cit.*, p. 329 ss.; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 469 ss.

damente. Es decir, el hombre arcaico conoce una «historia», pero como historia «primordial», situada en un *tiempo mítico*. La oposición a la historia del hombre arcaico, la oposición a situarse dentro de un tiempo concreto, histórico, transparenta una pereza precoz, la «fobia» contra el movimiento y la espontaneidad. En definitiva, ante el dilema de aceptar, por una parte, una condición histórica y sus riesgos, o una reintegración a las modalidades de la Naturaleza, por otra, elegirá siempre esta última. El hombre moderno tiene el derecho de ver, en la adhesión total del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no solamente la admiración de los primitivos ante sus primeros gestos libres, espontáneos y creadores, su veneración reiterada al infinito; sino, más bien, un sentimiento de culpabilidad del hombre que no acaba totalmente de liberarse del paraíso de la animalidad (de la Naturaleza), sentimiento que lo impulsa a reintegrarse en el mecanismo de la repetición eterna de la Naturaleza, con los únicos gestos primordiales, espontáneos y creadores que habían marcado la aparición de la libertad» (*Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 228-229).

Para nosotros, la cultura griega debe situarse entre aquellas que no han descubierto todavía la «historicidad». Es decir, para el griego el tiempo no es una condición necesaria para develar el sentido de la «existencia» humana. Nuestra época, por el contrario, es una de aquellas que posee el sentido agudo de la historia. Las recientes «interpretaciones de la Historia»¹ concuerdan en la afirmación de que todos los grandes sistemas culturales tienen por fundamento una como «premisa mayor», «supuesto filosófico», «primer símbolo», «valor último», que articula el supersistema cultural; todas las partes secundarias se armonizan sorprendentemente en torno a este hogar central. La vida de una cultura sería un ciclo biológico radicalmente original y mortal (Spengler), o unívocamente lineal (Hegel), pero en general en todas estas interpretaciones no se ve claramente: La originalidad de cada grupo

1. Piénsese en un Hegel, en sus escritos de juventud —*Hegels theologische Jugendschriften*, Tübinga, Nohl, 1907—, o en sus obras de madurez: *Lecciones de filosofía de la historia y La filosofía de la religión*, donde la *Selbstbewusstsein* es el origen del movimiento histórico: cf. *Fenomenología del espíritu*, IV. Toynbee, *A Study of History*, Londres, I-XI; Northrop, *The Meeting of East and West*, Nueva York, 1946; Sorokin, *Social Philosophies of an Age of crisis*, Boston.

cultural, la continuidad del progreso, la diferenciación de los elementos que pasan de una cultura a otra como fundamento del progreso y los elementos que serán irremediabilmente perdidos e irrecuperables. Pensamos que el progreso ha sido, de hecho, irreversible en el mundo de los objetos materiales, es decir, los *útiles*, o *instrumentos*. Ese mundo instrumental se inventa o adquiere, se acumula, se transmite (aquí debemos rechazar la posición de Spengler, y aprobarla de Hegel o Toynbee).

Pero la historia de la *técnica* o la civilización no solamente no es la historia *humana*, sino que es en cierta manera su efecto. Hay concepciones ético-míticas, humanismos, que permitiendo a las técnicas llegar a un cierto desarrollo, les impiden continuar más adelante, lo que explica el estatismo y aun la aniquilación de las culturas de la India, China, Egipto, etc. Es el «componente intencional», el sistema de valores o la totalidad de los fines, el que regula la objetivación, la invención de los «portadores materiales», la civilización como sistema de instrumentos. La paleontología nos muestra que la especie humana, originada posiblemente en África hace más de un millón de años, y que esta raza juvenil, por los «vehículos materiales», los instrumentos, se ha expandido a tal grado, que la encontramos, en el año 3.000 a.C., poblando todos los continentes con diversidad de razas y culturas. Son las técnicas las que han permitido al hombre (la *noosfera*) recuperarse en un proceso de convergencia mundial. Pero esas técnicas no son sino la objetivación del «núcleo ético-mítico», que constituye el fundamento de la existencia humana, sea colectiva o individual, consciente o inconsciente. Este mismo «hogar de intencionalidad» ha evolucionado siguiendo dos ramas diversas en el árbol de la historia. Una, la de las culturas en las que la «historicidad» humana es un elemento negativo de su visión mítica de la existencia. Otra, para la que la «historia» es la condición indispensable de dicha existencia. En una, el tiempo es un elemento físico, que es necesario fijar en la «necesidad» de la Naturaleza, el Absoluto; en la otra, el tiempo es «donde» el hombre llega a existir auténticamente. Unas y otras han podido «inventar» ciertas técnicas, pero el modo de *utilización* es lo esencial. Unas la utilizarán para «es-

capar» de la movilidad; otras, para humanizar la corporalidad-espiritual de la humanidad.¹

§1. Todas las culturas originarias poseen una representación trágica semejante. Es la respuesta al «medio» cósmico. El hombre observa la regularidad en los movimientos de los astros, el día y la noche, las estaciones. «Estos acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original, son comunicados en un mito y reproducidos en un rito, a fin de regenerar el proceso de la fertilidad y la estabilidad de la comunidad».² Los ritos de las estaciones se celebraban en Egipto, en Canaán, en Creta. En Grecia, los principales acontecimientos del año agrícola (preparación de la tierra, siembra, cosecha) eran la ocasión de repetir el drama cultural. Ignoramos, sin embargo, cómo se celebraba el Año Nuevo, la liturgia central del mundo mediterráneo. El 12 de Khronia (julio) se celebraba una fiesta muy antigua en honor a *Khrónos* (el Tiempo); era el culto a la cosecha.³ El *Tiempo* es un dios. Hesíodo nos manifiesta en su *Teogonía*⁴ que de la unión del Caos y Rea nacen la Noche «de abajo» y la Noche «de arriba», el Cielo y la Tierra; el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. Él destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (*Teog.*, 139ss.). Zeus, su único hijo salvado, desplazará al *Tiempo* y será el monarca de los dioses helénicos. Una vez que el *Tiempo* ha dejado de reinar, el alma griega, por Prometeo (*Teog.* 507-569), aspirará a la divina eternidad de Zeus. Todo el esfuerzo se dirigirá a res-

1. En este sentido puede verse, Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955; Raymond Aaron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, París, Gallimard, 1938; *La philosophie critique de l'Histoire*, París, Vrin, 1950; Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*, París, Gallimard, 1940; Enrico Castelli, *Les presupposés d'une théologie de l'Histoire*, París, Vrin, 1954; *Le temps harcelant*, París, PUF, 1952; Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, París, Seuil, 1953; Urs von Balthasar, *La théologie de l'Histoire*, París, Plon, 1950; debe pensarse en la obra de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber, etcétera.

2. E. O. James, *Mythes et rites*, p. 288.

3. *Ibid.*, p. 67.

4. *Théogonie, Les travaux et les jours*, París, Belles Lettres, 1928.

tablecer un puente (δεσμός) que unifique el «fuego» divino que habita en el hombre con el «fuego» de los dioses¹ que mora en el Olimpo.

Los trabajos y los días nos muestra una sabiduría cósmica: «Quiero proclamar verdades» (*Trab.* 10); «feliz y afortunado aquel que, sabiendo todo lo que se refiere a los días, hace su trabajo sin ofender a los Inmortales, consultando los avisos celestes y evitando toda falta» (826-828). En este poema hay un doble movimiento. Uno, contrario a la *Teogonía*, es descendente, y va de los hombres que vivían «como dioses» (*Trab.* 112) en la edad de oro, hasta la quinta edad de los hombres (174-175), que es la presente. «Tristes sufrimientos agobian a los mortales; contra este mal no hay ningún recurso» (197-201). Es el Caos primitivo, que con simétrica complementariedad se reabsorbe a sí mismo. El otro movimiento es el de los hombres justos, que verán a sus descendientes en la felicidad (284-285). El poeta desarrolla ante nuestros ojos la edificación cósmica según la sabiduría y la justicia, la reconciliación de los dioses por el trabajo del campo. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; a la reconciliación divina o a la desaparición en el Caos.²

El Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno: Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων εἶδος ἀσφαλὲς αἰεὶ (*Teog.* 116). «En su admiración infantil, los antiguos griegos han creído que los astros, el cielo, la luz, el océano temible, la tierra resistente, no eran objeto de la corrupción que destruye a los vivientes».³

1. J.G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, París, Payot, 1931, p. 235 ss.; *Los trabajos y los días*, 47 ss.; *Teog.* 561 ss.; Esquilo, *Prometeo encadenado*, 107 ss.; en otro sentido, Platón, *Prot.*, 320 D-321 E.

2. Ferécides de Siros nos dice: «Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformó en amor; habiendo compuesto el orden del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad» (Diels, fr. 3).

3. J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, París, Belles Lettres, 1931, pp. 14-15.

Xenófanes justificaba la eternidad de la totalidad del mundo: Ἀεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἄλλοτε ἄλλο ἐπιτρέπει (Simplicio, *In Phys.*, 22, 9).

§ 2. Los misterios nacen de diferentes fiestas agrícolas. El de *Eleusis*¹ renueva el ciclo vital de Deméter–Coré (el trigo se siembra el otoño y se cosecha en mayo, en junio se deposita en los graneros subterráneos, cuatro meses después se comienza nuevamente la siembra). La asociación del ciclo vital, el ciclo vegetal y el ciclo humano de la muerte-inmortalidad se puede verificar por los documentos y monumentos descubiertos.²

La celebración *dionisiaca* es igualmente un ritual de origen agrario, drama de un dios de la fertilidad y la vegetación, de los campos y el mundo subterráneo. El *orfismo*, siguiendo la misma línea, deduce claramente ciertos elementos que, aunque existentes, no habían sido explícitamente conocidos. El alma, una vez que el hombre ha muerto, después de ser arrastrada libremente por el viento, es aspirada por otro cuerpo; y así recorre «el círculo de la necesidad», «la rueda de nacimientos».³ Este tema de la eterna repetición de las etapas ya vividas⁴ es la desoladora representación por la cual todas las cosas vuelven eternamente a un principio, y absorbe al hombre en un vano torbellino cósmico. Sin embargo, el alma puede evadirse de ese eterno retorno; existe la esperanza «de salir del círculo y liberarse de la miseria» (fr. 226). Orfeo y su culto es el dios y el medio «liberador» (Λυσεύς fr. 208-226); en la purificación y el ascetismo se alcanzará la Ὀρφικὸς βίος (Plat. *Leyes* VI, 782, C).

1. T. de Scheffer, *Mystères et oracles*, París, Payot, 1943, p. 29 ss; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, París, Plon, 1954, p. 69 ss.

2. E. O. James, *Mythes et rites*, p. 69; Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, p. 108 ss.

3. La ἐνσωμάτῳσις (incorporación) es el término de la μετενσωμάτῳσις, la expresión de παλιγγενεσία (cf. Platón, *Fedón* 70 C) es también usual. El κύκλος τῆς γενέσεως (Orf., fr. 226) es la expresión de la tragedia griega.

4. Además, esta παλιγγενεσία estaba ligada, en la tradición órfica posterior, al «gran año universal», al ἀποκατάστασις τῶν πάντων.

«Es indiferente saber en qué medida los ritos y las orgías han creado los mitos que los justifican. Lo que importa es el hecho de que la orgía comprendía ritos que limitaban los gestos divinos, o ciertos episodios del drama sagrado del cosmos; lo que importa es la legitimación de los actos humanos por los modelos extrahumanos».¹

Existe, como hemos visto, un parentesco entre la obra de Hesíodo y la tradición órfica. Ambos, admirados ante la divinidad y la regularidad de los ciclos cósmicos, justificaban la existencia humana adecuándola a dichos ciclos y cumpliendo así la Ley de la Necesidad, único camino de la liberación. El tiempo será tan negativo como el cuerpo, existir en el tiempo es ser «comido por *Khrónos*» o estar esclavizado en el «Eterno retorno»; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, el llegar al reino de Zeus, es «la esperanza» que Pandora libera junto a todos los males.

§ 3. Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta visión mítica. «Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas» (B 21). El reino del tiempo es una «pradera de infelicidad», «de contradicción», donde debe recorrerse, por las «incorporalizaciones» sucesivas el «penoso sendero de la vida» (*Ἀργαλέας βιότοιο κελεύθους*). Empédocles, el sabio, siente que ha llegado el fin de sus ciclos y está dispuesto a reintegrarse en la unidad del Espíritu universal. La Esfera (*σφαῖρα*) repugna con la Noche, con lo sensible; es lo inteligible, lo divino, lo más feliz (*Arist.* 410b 5-6; 1000 b3). El «ciclo de la existencia» lo somete todo y también al hombre desde su nacimiento: de la esfera perfecta a la disolución parcial por la multiplicidad y la contradicción; y de allí a la convergencia por la «Amistad» que reasume todo nuevamente en la unidad (cf. B 16-17).

Para Anaxágoras, el «Espíritu» gobierna todo (B 12) y, sin embargo, no ha producido al mundo. Ese mundo posee una cierta consistencia propia; pero irreal, ininteligible. «En cada cosa hay

1. M. Eliade, *op. cit.*, p. 52.

una parte de todas las otras, menos del Espíritu) (Εν παντί παντὴς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ B 5). El mundo sensible queda reducido a la apariencia y sólo explicable por sus movimientos regulares; el mundo inteligible, el del Espíritu, es eterno y, por tanto, justifica todo la «real» del mundo heraclíteo de la *doxa*.

El movimiento pitagórico influirá decididamente en el período clásico del pensamiento griego. Ellos fueron los primeros en plantearse explícitamente la pregunta de: «¿Cómo pueden salvarse las apariencias (συνεῖν τα; φαίνόμενα) sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?» (Isagoge, *In Phoenomena Arati*, I).¹

«El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... [de que] el Mundo Celeste se encuentra regulado por leyes eternas de números y figuras».² Salvar los fenómenos no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de las realidades concretas e históricas. Las ciencias griegas tendrán como objetivo «reducir» lo concreto a lo universal; los concretos físicos por la filosofía como metafísica (teología cosmo-astronómica); los concretos históricos por la política (descubriendo así la ley de las leyes) o la tentación de la astrología (unificando una vez más el devenir humano con el movimiento astral).

§ 4. No podemos explicar en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecphantos o Arquitas de Tarento,³ que están en la base de la ontología de Platón. Todos ellos, y el mismo Platón, concuerdan en la aceptación de la existencia de ocho esferas, que explican los movimientos de los astros «errantes» (τὰ φαινόμενα). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el Sol y la Luna, las cinco restantes corresponden una a cada astro errante (planetas). Toda la ciencia tiende a demostrar la realidad de una

1. Como nos dice J. Brun, «Peut-on parler d'une actualité des présocratiques?», en *RMA*, 52, 1957, 9-19, no existe el devenir fuera del ser contingente, sino que el mismo devenir es cíclico, y si la esfera es movida, se mueve sobre sí misma.

2. Duhem, *op. cit.*, I, p. 9.

3. Cf. Duhem, *op. cit.*, I, p. 11 ss.

«imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando el número eterno» (αἰώνιον εἰκόνα, cf. *Timeo* 35-39). Bien que Platón no haya podido determinarlo, dice que cuando los astros errantes se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, «el Año Perfecto» (τέλος ἐνιαυτός, *Timeo* 39 D). El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico: «por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el Cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el Mundo fuera lo más semejante posible al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la substancia eterna» (*Ibid.* 39 D-E). Los astros participan de la divinidad por la regularidad de sus movimientos. ¿Y el hombre? «Pasemos a la existencia de las almas. Éstas hacen todo lo que pueden por seguir a los dioses... arrastradas por la *revolución cíclica*... tienen una enorme dificultad... para fijar sus ojos sobre las realidades» (*Fedro* 248 A). «Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez dispersadas, es la opinión que le sirve de alimento» (*Ibid.* B). Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado inicial, y por una elección puede aún ir a animar el cuerpo de un animal (*Ibid.* 248 E-249 B). Platón se muestra de acuerdo, entonces, con el dicho pitagórico: «Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también.¹ En fin, la existencia temporal es un despojarse del ropaje de lo corruptible y mortal, y «llegar a ser semejante a lo divino»,² es decir, participar de la in-temporalidad; ser como los astros vivientes y dotados de razón (*Leyes* VII, 822 A; *Tim.* 38 C-39 A). La sabiduría, la felicidad, el bien humano consiste en la contemplación del orden divino (*Epinom.*, 986 C-987 C), una «religión cósmica».³ Y, por esto, hasta el buen clima de Grecia es favorable a la virtud (*Epinom.* 987 D).

1. Simpl., *In Arist. Phys.*: πάντα ἄρα τὰ αὐτὰ, ὥστε καὶ ὁ χρόνος.

2. *Rep.* X, 613 B (ὁμοιοῦσθαι θεῷ), *Teet.* 176 B (ὁμοίωσις θεῷ), *Fedón* 82 B-D (εἰς θεῶν γένος).

3. Cf. Festugière, *Hermes*, II, P. 206 ss. Este tomo es de una riqueza inmensa. «Este pensamiento religioso... está dominado por dos tendencias, que podrían llamarse la tendencia optimista y la pesimista. En la primera, el mundo es considerado como bello: es

Platón mostrará la existencia de los dioses por las alternancias regulares de las estaciones (τὰ τῶν ὥρων διακεκοσμημένα καλῶς, *Leyes*, X, 886 A).

§ 5. Las reformas de Eudoxo (Arist., *Metaf.* 1073-1074) y de Calipo (Simpl., *In Arist. De Coelo*, I, 12)¹ exigen a Aristóteles la deducción de 54 esferas² para explicar el movimiento de los astros «aparentemente» errantes, pero regulados para él por un movimiento circular uniforme. «El orden (τάξις) del mundo es eterno (αἰδῖος)» (*De Coelo* 296 a 33).

Aristóteles razona del siguiente modo: «Todo lo que llega-a-ser, tiene necesariamente un fin»;³ por el contrario, todo lo que no-nace ni termina, es simple e incorruptible, impasible y divino.⁴

Toda generación es rectilínea (εὐθύ) o circular (κυκλω). «La generación (biológica) es necesariamente circular».⁵ Las especies son eternas, «pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas»⁶:

esencialmente un orden (κόσμος). La región sublunar misma manifiesta un orden, por el ciclo de las estaciones, por la configuración de la tierra... En la segunda, el mundo es considerado como malo. El conflicto inicial y radical se constituye, en el hombre, por la presencia de un alma inmortal en un cuerpo material, corruptible... Dios no puede tener ninguna relación con el mundo... El será hiper-cósmico...» (*Ibid.*, pp. X-XI). Estas tendencias explicarán la «realidad» de lo intramundano (sublunar) por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando absolutamente la consistencia de lo histórico, perecedero y accidental. El bien de la comunidad (bien común) pertenece a los bienes corruptibles y producidos «en el tiempo».

1. Cf. Duhem; I, p. 123 ss.: «Para salvar los fenómenos (σώζειν τὰ φαινόμενα) es necesario incluir más esferas». Calipo cuenta treinta y tres esferas (las conocidas por Platón, más las incluidas por Eudoxo como «esferas de compensación»).

2. ἀνελιττούσαι σφαίραι.

3. τὸ γινόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖ (*Phys.* 203b; *De Coel.* 279b).

4. *De Coelo* 281b 25; 282a 31; el *noús* (*Part. anim.* 644b 22) es ἀγένετο.

5. *De gen. et cor.* II, 338a 10: διὸ ἀνάγκη κυκλῶ εἶναι. En el *De gen. anim.* habla de la posibilidad, para el hombre, de una generación rectilínea. Sin embargo, en su período definitivo no vemos más esta hipótesis (generación circular: *Probl.* 17, 916a 27; *Polit.* 1316a 16; 1307b 28; *Metaf.* 1074b 10; *De gen. et cor.* 339b 28; *De coelo* 270b 19, etc.).

6. *De gen. anim.* 731b 24; αἰδῖα καὶ θεῖα τῶν ὄντων.

« Aquellas cosas cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como «número»...; por el contrario, aquellas cuya substancia es no ya incorruptible sino corruptible, necesariamente su retorno sobre ellas mismas conservará la identidad eidética (específica), pero no la numérica».¹

Para Platón las Ideas eran eternas en el mundo *noetós*, para Aristóteles las especies son eternas en el mundo sensible y concreto. De este modo, la especie humana es eterna, pero la «individualidad» del «yo» o del «tú.» es absolutamente corruptible: lo que es inmortal, no es «el alma entera (πᾶσα), sino sólo el *noûs*» (*Metaf.* 1070b 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie.²

Aristóteles, a nuestro criterio, expresa más claramente que Platón el alma profunda de la cultura griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad del mundo como en la existencia de las divinidades.³ Defendió, contra Espeusipo, Xenócrates, Crantor, esta *eternidad del mundo* corporal y múltiple. Con el mundo, el movimiento es eterno (*Phys.* VIII 252a 5-24); y también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento

1. *De gen. et cor.* II, 338b 13-16: ἀνάγκη τῷ εἶδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ. Para Aristóteles, «número» significa «esta» cosa, es decir, posible de ser numerada, nombrada, individualizada: «lo concreto», por oposición a lo «universal» o específico («número» = individuo; numérico = individual).

2. *De anima* II, 415a 28; b 7: τοῦ θεοῦ μετέχουσιν... En verdad, la interpretación de Averroes respeta mucho más que la de Tomás de Aquino la originalidad del pensamiento griego, y por lo tanto de Aristóteles (cf. *Com. de anima*, en Averroes, *Omnia opera*, Venecia, 1560, t. I-X, donde el «entendimiento agente» es identificado al entendimiento supralunar. Evidentemente Aristóteles nunca ha expresado esta doctrina; sin embargo es perfectamente «aristotélica». Cf. Hamelin, *op. cit.*, *supra*). Marcar la originalidad griega es, por un movimiento dialéctico, mostrar la originalidad del comentario de un Tomás de Aquino —pensamiento filosófico de una creatividad singular—. «Pensamos que Averroes ha poseído la 'inteligencia' de las doctrinas del Filósofo —nos dice P. Mandonnet—; el único reproche es el de que ha querido deducir las últimas conclusiones de ciertas teorías de Aristóteles, esbozadas sólo ligeramente, tal vez porque presentía las dificultades e inconvenientes» (*Siger de Brabant*, Lovaina, 1911, pp. 155-56).

3. *Testamento*, *Diog. Laerc.* V, 1; cf. Baudry, *Le problème de l'origine...*, p. 104.

(*Ibid.* IV, 219b 1-2)¹ El tiempo es, entonces, eterno, porque se funda en el movimiento cíclico que las esferas *miden*, pero no están en el tiempo (*Phys.* IV, 221b 3-7). La eternidad perfecta, sin embargo, existe en el Primer Motor inmóvil (*Metaf.* 10, 1072 b 29-30, αἰώο).² Todo lo infralunar es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna (*Phys.* I, 192a 29 ss.).

§ 6. Tiempo después, nos dirá Proclo:

«Todo ciclo (perivodo) recorrido por un alma es medido por un tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las otras almas es medido por *un* cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medido por un tiempo *total*. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos [...] y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas [...] Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas distintas serán partes (μερῆ) del único ciclo, del único retorno por el que la primera Alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial».³

Los griegos encontraron dos límites a su anhelo de «seguridad»; el primero: la imposibilidad de justificar, al mismo tiempo, los fenómenos de las *variaciones* astronómicas y la *inmovilidad* de un elemento (ya sea la primera esfera o la Tierra o el Sol), esencial para la teología; el segundo: la imposibilidad de regular de antemano el devenir humano.

El estudio sobre la colección de constituciones que Aristóteles emprendió debe ser comprendido en su finalidad última: hubiera querido determinar *la ley de las leyes*: inmovilizar lo móvil por la regularidad de su movimiento. La astrología pretende determinar el futuro, es decir, eliminar la contingencia del movimiento histórico, por el movimiento perfecto de las esferas divinas:

1. Cf. Carteron, «La notion de temps chez Aristote», en *Rev. Phil.*, julio de 1924; Festugière, «Le temps et l'âme», en *RSPT*, 1934, pp. 5-28; Pérepet, W., «Was ist Zeit?», en *Studium Generale*, 7, 1955, pp. 531-545.

2. M. de Corte, *Aristote et Plotin*, cap. II, pp. 107 ss.

3. *Institutio theologica*, ed. 1822; 7 200, pp. 298-299.

«Teofrasto decía que los caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de la mayor admiración; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla, significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* (Περὶ σημείων) que, por las realidades celestes, los caldeos conocían desde antes de producirse todos los acontecimientos, tanto *particulares* como universales».¹

Lo que más importa hacer anotar es que Proclo admira y no critica. El temor teológico del *futuro incierto* lo impulsa a buscar la seguridad del conocimiento. Así como el hombre primitivo usa el «amuleto» que conoce como defensa de un peligro probable y dominado de antemano por el «poder arquetipal» del amuleto, así la conciencia griega dominaba el mundo contingente por el conocimiento divino de los universales.

De todo lo dicho debemos concluir que el hombre, la Sociedad, no reciben una significación especial por existir en *este* tiempo. La «temporalidad» del individuo o la sociedad pasa inadvertida, porque es ónticamente in-consistente. El bien común, como el objetivo de una comunidad, no es un fin al que el hombre tiende como resultado de un «progreso» con sentido, el fruto de una evolución temporal irreversible.² La pretensión de llegar a determi-

1. Proclus, *In Plat. Timaeum comm.*, Lipsiae, ed. Diehl, 1906, III, p. 151.

2. Todo el pensar posterior se inscribirá en la vía emprendida por Platón. El *noûs* de Aristóteles es «inmortal» y «eterno» (*De anima* 430a 23; cf. Nuyens, *op. cit.*, pp. 306-7; Bonitz, *Index*, 14b 11-15). La eternidad del *noûs* es a parte ante y a parte post (cf. Wunderle, G., *Ueber der Begriff 'aidios' bei Aristoteles*, Festschrift G. von Hertling, pp. 389-99). Porfirio dirá de Plotino: «El filósofo que ha vivido en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de existir en un cuerpo» (citado por Müller, *op. cit.*, p. 100). Para Plotino existen dos tiempos: el físico (φυσικόν χρόνον) y el primer tiempo (πρώτον χρόνον). La Realidad, lo Uno, está en un eterno reposo (ζωὴν στασι); el primer tiempo es la vida del Alma del mundo, segunda emanación (III, 7, 11); las realidades físicas no poseen ninguna consistencia, son las imágenes o imitaciones del ser inteligible, real. La «temporalidad» de cada alma se aniquila en la re-unión final: «Todas las almas temporales se unen en un Alma» (*Ibid.* 12), «porque todas no hacen sino un alma» (*Ibid.* 13). Para profundizar todos estos aspectos puede verse: Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, Boivin, 1933, En su capítulo *Le temps mythique*, nos dice: «Plotino

nar la ἀρίστη πολιτεία (*Pol.* IV, 1323 ss.) manifiesta, aún en el período de transición de Aristóteles, la esperanza de poder eternizar la sociedad, separarla de la corrupción, de la negatividad de la «temporalidad».

supone siempre un tiempo intemporal» (p. 54); «Plotino, eliminando el tiempo de la historia de las almas y del mundo, no es un revolucionario. Él retorna, perfecciona, las tentativas más antiguas» (p. 55). «Si por un instante pudiéramos representarnos las dos concepciones del tiempo que han tenido tantos seguidores en el antiguo Oriente, y que hemos denominado tiempo cíclico y tiempo mítico, se comprenderá mejor la significación (de lo dicho). El tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad y, por lo tanto, la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. En cuanto al tiempo mítico, extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Estas hipótesis verdaderamente son gratuitas; escapan a toda verificación» (p. 55). Nosotros las hemos llamado «elementos» constitutivos de la «estructura ético-mítica» de la cultura griega. La misma objetivación la encontramos en la doctrina del *Karman* del Upanishad. Véase además K. Papaionnauou, «Nature et Histoire», en *Diogène* (1959), pp. 3-31; Ernst Benz, «Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte», en *Akad., der Wissen. und der Lit.*, Wiesbaden, 5, 1960, 3-75, sobre el estado actual de la teología de la religión como hecho histórico.

Capítulo III

El monismo trascendente

Nuestro tiempo quizá vea la constitución de un «humanismo mundial»; será no sólo la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la *eclosión* del *phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Esta eclosión no es estrictamente dialéctica (unión de opuestos), sino más bien «dialogante» (respuesta de *alguien-colectivo* como superación de sí mismo a partir de «lo opuesto», «el Otro»). La cultura griega ha respondido a su manera a las preguntas universales que el hombre se plantea. Su respuesta emana de un fondo común a las culturas indoeuropeas, y de las influencias ejercidas por las culturas mediterráneas. En fin, el pensamiento helénico, por la complejidad de los aportes, permanecerá en una cierta ambigüedad.

§ 1. Las conexiones con el pensamiento de la India pueden establecerse por el común origen de los aqueos y los arios,¹ y por las influencias posteriores a través de los persas. El «monismo trascendental» de la tradición vedanta es un elemento que no deja de estar presente en la estructura ético-mítica de la cultura griega.

1. Gustave Glotz, *Histoire générale*, París, PUF, 1948, *Histoire grecque*, I, p. 71 ss.; *Histoire de l'Orient*, 1941, I, p. 410 ss. Los pueblos indoeuropeos proceden del amplio territorio limitado por las praderas del Danubio hasta el Báltico, del Mar Negro al Caspio, como hemos dicho. Emigran hacia la India alrededor del 1500 a. C., y a Grecia entre el 1500 (aqueos) y el 1200 (dorios). Podríamos remontarnos, aún, y encontrar una cierta confluencia originaria entre las culturas prearias; Pumpelly descubrió en 1907 las ruinas de Anau, Turquestán (*Cambridge Ancient History*, Londres, 1924, I, p. 569), que debe situarse en el quinto milenio, y cuyo arte se asemeja al de la China, la India, el Elam (con Susa por capital), y que influyó en las culturas mediterráneas.

«El pensar de la India —nos dice Albert Schweitzer— es monista y místico, el nuestro es dualista y racionalista».¹ Para nosotros, en cambio, el pensamiento de la India o el griego es un monismo trascendente y un dualismo antropológico; dualismo que impera en el Occidente desde el Renacimiento y en la mayoría de los grandes pensadores modernos. Muy distinto, sin embargo, del dualismo de la tradición zoroástrica, de la gnosis, del maniqueísmo. «Situación paradójica —continúa Schweitzer—: cuando el pensamiento es fiel a la realidad (mítica), no puede justificar la consistencia del mundo, y cuando se decide, en cambio, a aceptarla, porque por instinto siente al mundo como consistente, debe reemplazar la noción real del mundo por una concepción ético-dualista».²

El pensamiento clásico de la India es el polo extremo de la línea en la cual debemos inscribir la cultura griega. Es el polo de la pureza monista en su perfección misma.³ Por la doctrina de la

1. *Les grands penseurs de l'Inde*, París, Payot, 1936, p. 18; cf. Festugière, *op. cit.*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954; S. Pétrement, *op. cit.*, p. 160; *Mythes et formules du dualisme gnostique et manichéen*; los textos sobre el zoroastrismo pueden verse en: *Les livres sacrés de toutes les religions*, París, ed. Migne, 1866, t. II, pp. 714-779, el *Vendidad-Sade*.

2. *Op. cit.*, p. 19. «El problema debe estudiarse en términos ontológicos: lo que existe, lo que es real y lo que no existe, y no en términos de *personal-impersonal*, *corporal-incorporal*, conceptos que no tienen, en la conciencia primitiva, la precisión que adquirirán en las culturas más desarrolladas» (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 173). «La oposición sagrado-profano se traduce frecuentemente en una oposición entre lo real y lo irreal o pseudo-real. Poder quiere significar al mismo tiempo realidad, eternidad y eficacia» (*Ibid.* p. 174). Del mismo modo, lo *Único* (Monismo) real será trascendente a la cotidianidad de la existencia profana, corporal, cíclica Monismo del τὸ θεῖον. Un Giordano Bruno (1548-1600), Spinoza, Böhme Fichte, Schelling, Hegel, se inscriben en la tradición del monismo, en el Occidente posrenacentista (Schweitzer, p. 20; C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París, Seuil, 1962, p. 709 y ss.).

3. Véase: Oliver Lacombe, *L'Absolu selon le Védānta*, París, Geuthner, 1937; Renou-Filliozat, *L'Inde classique*, París, Payot, 1947; M. Eliade, *Patanjali*, París, Seuil, 1962; *Sources orientales, Le Jugement des morts*, París, Seuil, 1961, pp. 209 ss; *Les livres sacrés*, ed. Migne, 1865, *Les Lois de Manou*, p. 305 ss; *Livres sacrés des Hindous*, 1866, II, pp. 7-466; R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, Payot, 1951; R. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, Aubier, 1952. El primer principio del pensamiento de la India es la *advaita* (no-dualismo). «El *sat* (el ser) es uno, sin segundo». Para un Sankara la *advaita-mātra* es el «todo» del pensar;

*samsára*¹ el hombre es condenado a su existencia en el *maya*,² y solamente por la *nirvana*³ el hombre puede derramarse en la *Parama-âtman*,⁴ la *kevala*,⁵ el *brahmán*.⁶ Sólo el *rishi* o *muni*,⁷ por una peregrinación en el *svarga*,⁸ por el buen *karman*⁹ y por la

para un Râmânudja es el *vishista-advaita*: no-dualismo de lo plural (cf. Lacombe, *op. cit.*, pp. 5, 68; 214). Ese ser es ante todo *shanta*: pacífico, calma, silencio, simplicidad, infinitud, sin pluralidad interna (*ad-vitiya*).

1. El ciclo de la transmigración penal del espíritu humano. *Ley de Manu* XII, 77-80 (ed. cit. I, p. 456).

2. Análoga a la *δῶξα* platónica: la ilusión de las cosas, lo mágico, Sankara será el representante más puro de la irrealidad del maya. Un Radha-krishnan (*L'Hindouisme et la vie*, París, Alcan, 1929) nos dice que «es rigurosamente verdad que Sankara contempla el mundo como un *maya*... El hecho de que el mundo temporal y espacial no pueda ser abarcado en un todo sistemático, muestra que es imperfecto e irreal. Además, lo real debe excluir todo cambio y persistir en todo tiempo (*Kâlatrayasattâvan*). Los particularismos históricos no persisten en todo tiempo, cesan a cada momento» (p. 58).

3. Reposo o éxtasis definitivo.

4. El Absoluto: *âtman* = sí-mismo (*self*), individual (*jivâtman*) o «supremo» = *parama*. Este *âtman* se objetiva en las cosas (*dharmâh*), pero no es dual (*ekam eva advaitam*). Es la interioridad en conciencia Absoluta de sí misma.

5. Lo único, solitario. La *kaivalya* es el estado de aislamiento y pureza de la interioridad liberada. La perfección es siempre entendida como soledad.

6. Es como la materia divina (lo «noumenal» de Otto); «la energía cósmico-mágica obtenida en la técnica sacrificial, tenida por infalible» (Dandoy, *L'ontologie du Védânta*, p. 34); lo sagrado (*das Heilige*). El *Brahman* en sí es Absoluto (*Praçna-upanishad*, V, 2) abstracción hecha de los *nirguna* (nir = sin; guna = atributos); o el que incluye el *maya* y se manifiesta al mundo (*saguna Brahman*). Puede verse Renou-Silburn, «Sur la notion de Brahman», en *Journal asiatique*, 1949, 7-46. Además, «no es necesario concluir — nos dice Dandoy, *op. cit.*, p. 170-71 — que el Vedânta sea panteísta, o aun monísta en el sentido que esas palabras tienen entre nosotros. Él se denomina a sí mismo *advaita* (no-dualista). Su preocupación por asegurar la transcendencia de Brahman no menos que su immanencia, por mantener la interioridad de su Gloria, es manifiesta». Por eso hemos querido hablar de un «monismo trascendente», en tanto el Absoluto no es el *maya* solamente (panteísmo clásico, immanencia total), ni absolutamente diverso, por cuanto el *maya* «emana» del *atman* como un *dharmâh*. En fin, el *Brahman* es lo real del *maya*, infinitamente más que su continente.

7. El vidente, sabio, asceta: el ermitaño; *guru*, el maestro espiritual.

8. Paraíso temporal, por el que pasan los hombres virtuosos para re-tornar a la Tierra y trabajar para liberarse del ciclo.

9. Del *kr*: acción. Es el postulado principal del moralismo de la India, del budismo y del jainismo. Es la vía de la acción sin desecho (*niskâma-karma-yoga*) (Cf. *Bhagavad-Gita*, II, 47-48; III, 23-25; Buenos Aires, Aguilar, 1957, pp. 24 y 32). La acción, y por lo tanto la acción política, es indiferente, vacía de un contenido de salvación (la misma acti-

suprema *mukti*,¹ alcanza la *samâdhi*.² En todas las doctrinas, tanto de las creencias míticas, como de la elaboración teológica brahmánica, del moralismo budista o del pensamiento posterior de un Sankara o un Râmânudja,³ la historia y la persona individual, el cuerpo y la sociedad política, son asumidas por la atracción de «Aquello» que no es «esto» ni «eso».⁴ El bien *común* no existe: o es el bien Absoluto, que debe ser encontrado en el *vânaprastha*

tud se encuentra en el estoicismo); posición radicalmente diversa, por ejemplo, a la de un Teilhard: «El trabajo del alga que concentra en sus tejidos las substancias dispersas, en dosis infinitesimales, en las capas inmensas del océano... no es sino una pálida imagen de la elaboración continua de todas las virtualidades del Universo, que se efectúa en nosotros para llegar a ser espíritu» (*Le milieu divin*, París, Seuil, 1957, p. 47).

1. «Liberación» (como en el orlismo). Reriau-Filliozat, *L'Inde classique*, p. 341: «Puede definirse como la reintegración del *Atman* en el *Brahman*».

2. La contemplación (confiación = *sam + â + dhâ*) del Absoluto vaciando la conciencia empírica, a partir del «deseo de ser liberado» (*mumuk- sutva*); cf. Lacombe, *op. cit.*, p. 348 ss.; la *jñâna*: sabiduría, gnosis.

3. Para la evolución del pensamiento del hinduismo además de los libros citados: R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale* Paris Librer. Nationale, 1923; C. Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*, Paris, Payot, 1930; H. von Glasenapp, *Brahma et Bouddha*, Paris, Payot, 1937. No se halla nunca el dualismo del mazdeísmo (*Ormuz*, el Bien, y *Ahriman*, el Mal, del zoroastrismo persa), pero tampoco la positividad de «lo histórico», como en el pensamiento semítico.

4. *Neti: na-iti*: «ni esto ni aquello» (fórmula clásica del *Brad-Âran'yaka-Upanishad*, II, 3, 6): para un Sankara es «el Brahman como transpersonal, más bien que como impersonal o infrapersonal: el *âtman* no es un *yo* o un *no-yo*, sino un *en Sí*». (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 217). Lo individual se pierde en el *maya*, pero cada uno ni es esto ni aquello, sino parte del Absoluto: «Tú eres la mujer, eres el hombre, el muchacho y la niña, el viejo que se curva sobre el bastón. Tú has nacido siendo parte del Todo... Y es ciertamente verdadero que desde el punto de vista de la diferencia y la no-diferencia se llega a comprender que el alma es una parte del Señor» (*Bṛhadâraṇyakopaniṣad*, IV, 4, 22; 3; 111, 7, 23). Por la doctrina del reflejo (*avaccheda-vâda*), «esta alma individual debe ser considerada como un simple reflejo del Supremo en-Sí, a la manera como el Sol produce en las aguas muchas imágenes. Ella no se identifica a Él directamente, y, sin embargo, no es otra cosa... Es suficiente develar la In-ciencia (lo contrario a la con-ciencia) por la enseñanza sagrada sobre la identidad del *yo* y del Brahman, para que la Realidad última se opere» (*Bṛama-sôûtra-bhâṣyam*, II, 3, 50). Es «la integración de la persona individual y parcial en la persona total y universal» (Lacombe, p. 270). En fin, tanto el budismo, más atento al sufrimiento de la existencia individual como individual, como el brahmanismo adoptan una misma actitud de pesimismo en relación al cuerpo, a la historia, a la individualidad, y, por lo tanto, al bien como *común* a muchos cuerpos, individuos, en una historicidad consistente, absorbidas por «la impersonalidad de una ley cósmica trascendente» (Lacombe, p. 217; Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*, p. 145).

—retiro solitario en el bosque (*vana*)—, o es el bien de la comunidad profana, que se disuelve en el *maya* o en el *dharmâh*.

La visión hindú del universo comienza por la antigua tradición del *Rigveda* (Formichi, 1930: 7-77; Renou-Filliozat, 1947: 270-380), *sâmaveda*, *yajurveda*, *atharvaveda* (colección de cantos, himnos, fórmulas de sacrificio, gestos mágicos); es seguida de las *brâhmana* (teología del sacrificio y la energía cósmico-mágica liberada por el rito); el *upanishad* (conocimiento de la «liberación»): en todos ellos la *jnâna-kânda* (sabiduría de la contemplación, como en el pensamiento griego) significa la perfecta bienaventuranza del hombre; aún más importante es la univocidad que existe entre la ley natural-cósmica y la ley positiva humana, el *dharmâh* es el *ordo rerum* (Masson-Oursel), la ley única que rige el *maya*, que legaliza la vida de las castas (en su totalidad, desde las normas higiénicas, la habitación o el culto religioso), la reproducción de los animales o el curso de los astros. El «ser» y el «deber ser» son una misma cosa (*satya*) (Renou-Filliozat, 1947: 561). El *karman* es la actividad dentro de la regulación del *dhârmah*. El genio político ario supo organizar la sociedad de la India bajo el imperio teocrático de los brahmanes, tipo ejemplar de «civilización estática», según la descripción de Bergson. Esta sociedad utópica ha sabido vivir durante varios milenios. En su perfecta organización y estabilidad estriba su fuerza... y su debilidad. El *dharmâ-sûtra* y el *dharmâ-câstra* es código de moralidad y, en general, el paradigma de la legalidad primitiva. El jainismo, movimiento derivado del brahmanismo, admite igualmente la doctrina de la liberación del alma del torbellino de la *samsâra* (Glasenapp, 1937: 148ss.). El budismo, por último, «herejía del brahmanismo» (Grousset, 1923: 168), no admite ni el Brahman ni el Atman, sólo la *samsâra* y el *karman*. La existencia corporal e individualizada es un mal, su ser propio es «el dolor» (cf. *Les livres religieux des bouddhistes*, Ed. Migne, II, p. 467ss.). Sus dos escuelas (Mahâyâna: «Gran vehículo»; Hinâyâna: «Pequeño vehículo») se difundieron en todo el Extremo Oriente. En China (Zenker, *Histoire de la Philosophie chinoise*, París, Payot, 1932), el pensamiento de un Lao-Tse o de un K'ung-Tse (Confucio), y en general, toda su tradi-

ción, presentan una moral cósmico-familiar. Como en la India, el universo es un pan-psiquismo cíclico, pero a diferencia de ella, en la China, la comunidad política es organizada, no ya en torno a la casta sacerdotal o a la *pólis*, sino según la ley paterno-filial y fraternal de la familia (cfr. *Los cuatro libros*, especialmente el primero *Ta-Hio*, donde se expone una teología moralista; Ed. Migne, I, 155ss.). «Todos los que pretenden gobernar bien su reino, se ocupan primero del buen orden de su familia» (*Ta-Hio*, 4); «los que deseen ordenar su familia, deben antes corregirse a sí mismos» (*Ibid.*). En el taoísmo, ontológicamente, *Tao* es el Principio primero y monista, mientras que *Yang* (el Cielo) y *Yin* (la Tierra) son los elementos primordiales; es un dualismo inmanentista. *Tao* es inmóvil; *Yang-Yin* son los principios del ciclo cósmico en *Tao*. El taoísmo (como el brahmanismo) es la fase ontológica, fundamento del moralismo confuciano (como el budista), antimetafísico. El renacimiento brahmánico de un Sankara (año 800 d.C.) es análogo a la reforma de la «Escuela de los ilustrados» (*Jou-Kiao*) (en el siglo XI d.C.) (Grousset, 123: 325ss.).

§ 2. La sabiduría griega reconoce a la acción humana su importancia; igualmente a las virtudes morales y a la sociedad política su relativa consistencia; sin embargo, la persona individual no llega a tener un estatuto propio, siendo en definitiva atraída por el monismo trascendente, por el monismo «numinal»,¹ sin que subsista la individualidad, o mejor, sin que se haya planteado aún el problema de la posibilidad de un «personalismo» intersubjetivo.

La problemática individuo y transcendencia, o persona y comunidad, debe situarse en la experiencia global de la conciencia, en

1. Sobre el «mana» y «numen», cfr. Rudolf Otto, *Le Sacré*, París, Payot, 1949 (*Aufsätze das Numinose betreffend*). El mismo autor, en su *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, expone las analogías entre un Sankara y un Eckhart; pero, es solamente en la doctrina del Absoluto como bien común o como simplemente el Bien absoluto irreductible, donde estriba la diferencia entre un Sankara y un Eckhart. Para este último, el Absoluto es un Bien «común», como para Santo Tomás: («*Bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et nature instinctum unusquisque seipsum in Deum ordinat*»; *De perfectione vitae*, cap. XIII, París, Ed. Vives, 1876, t. 2).

un plano existencial, del hombre griego. «El hombre se encuentra radicalmente situado ante una *solicitud total* de lo sagrado (ἄγιον ὀρεσθόν)»;¹ puede, sin embargo, adoptar una actitud de resistencia, pero «en la perspectiva de la metafísica existencial, es una fuga de la autenticidad. A lo profano, a la ilusión, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo *universal*. El símbolo de la marcha hacia el centro se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporánea, por la marcha hacia el centro de su esencia propia y la emersión de la inautenticidad».² Toda la cultura griega es una larga peregrinación hacia la determinación de «lo Inmóvil», «lo explicativo» de toda la existencia cósmica, «lo real».

§ 3. ¿Cómo se representa la conciencia popular o culta la vida del «más allá»?³ Debemos situarnos en este plano mítico, porque el contenido del fin último, escatológico, determina la estructura del comportamiento humano.⁴ Los poemas homéricos nos muestran un Hades donde el alma de los muertos, sin conciencia clara, sin deseos ni recuerdos, se pierde indefinidamente en la impersonalidad de un sueño trascendente. La incineración del cuerpo es un signo más de la aniquilación de la individualidad.⁵ Por la participación de ciertos héroes en la vida divina en la *Isla de los bien-*

1. M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, p. 393.

2. *Ibid.* El mito del «centro» es una constante de todas las culturas fixistas o primitivas (cf. *Ibid.*, cap. X: *Centre du Monde*, p. 315 ss.).

3. Cf. Rohde, *op. cit.*, cap. VII, p. 248 ss.

4. Acerca de la influencia egipcia sobre la mitica griega: Pirenne, J., «L'influence égyptienne sur la philosophie ionienne», en *ALPhO*, 15, 1958-60, pp. 75-82, donde se muestra el papel jugado por el Egipto sobre el panontismo de Tales; sobre la cosmogonía de Anaximandro, etc. Las revelaciones de un *Hermes Trismegistos*, por ejemplo, son la traducción griega de la tradición egipcia del dios *Thot* (la *dabar* hebrea y el *lógos* griego) (cfr. Festugière, *op. cit.*, I, p. 67ss.).

5. Por el contrario, el pueblo egipcio guarda el cuerpo cuidadosamente, para asegurar así una supervivencia eterna de toda la personalidad (cf. *Le jugement des morts.*, *op. cit.*, en el cap. «En el Egipto antiguo», p. 1785.). Bajo el imperio de *Maât* (hija de *Râ*, el Sol) se organiza toda la vida en el antiguo Egipto. «*Maât* forma parte del orden universal del mundo... Ella constituye las leyes políticas, las disposiciones rituales, las obligaciones so-

aventurados, o por la generalización de esta divinización en el culto de los Misterios, «el Hades, antes *país de sombras*, se reviste de un aspecto más amable. Desde las primeras épocas se encuentra el término general de *bienaventuranza* para designar «el más allá», y a los muertos se los llama: los bienaventurados».¹ La doctrina de los Misterios (Sófocles dice que «los iniciados son los únicos que poseen la vida») describe por primera vez el «mundo trascendente»² en relación al cual se construirá todo el pensar griego posterior.

En ese «mundo trascendente» el individuo es ambiguamente absorbido en la Unidad. «Los pitagóricos han dicho que el *Uno* es el principio de todas las cosas, en tanto que principio de la materia y de los seres que han emanado de él; esto es: lo divino (θεόν: dios) sobre todo (ὑπεράνω: trascendente)».³

El problema de la Unidad en un Platón⁴ debe situarse en ese «mundo trascendente», objeto de creencia y de razón; objeto de la conciencia mítica, de la astronomía, de la teología, de la geometría, de la bienaventuranza. El «mundo inteligible» posee una je-

ciales y las reglas morales... Esta noción imperial del orden se modificará con el tiempo en un sentido más personal, cada uno debe *situar Maât en su corazón*... El justo, el hombre bueno, el bienaventurado en el otro mundo, será llamado *maâtý*» (*Ibid.* p. 21). La noción de *Maât* es análoga a la de *dharmâh* (en India), y *taxis* o *isonomía* (en Grecia).

1. Rohde, *op. cit.*, p. 253.

2. «Es necesario no perder de vista que la *muerte iniciática* (*mort initiatique*) significa al mismo tiempo: el fin del hombre natural, no cultural, y el pasaje a una nueva modalidad de existencia: la de un ser nacido al espíritu, es decir, que no vive únicamente en una realidad inmediata. La muerte iniciática forma parte del proceso místico por el cual se llega a ser *otro*, modelado según el modelo o la imagen revelada por los dioses o los ancestros míticos. Se llega a ser *verdaderamente hombre* en la medida que se deja de ser un hombre natural y nos asemejamos al Ser sobre-humano... La función iniciática puede resumirse así: revela a cada nueva generación un mundo abierto a lo trans-humano, un mundo, diríamos, *trascendente*» (M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 268). En este sentido hablamos de «monismo trascendente».

3. Simpl., cit. en Festugière, IV, p. 36.

4. Plat., *Parm.* 137 C ss. La reflexión sobre los números no debe separársela de su sentido último: para los egipcios (y después para los griegos, especialmente los pitagóricos) los números son sagrados. Los Números, las Ideas, las Esferas celestes, los Dioses, constituyen un solo tipo de realidad.

rarquía de Ideas que están bajo el dominio del Uno-Bien-Bello trascendente. En el *Banquete* (210 E-211 B), la *Carta VII* (341 B-D), y el *Parménides* (141 A-142 A), Platón describe la posición suprema de aquello que es ἄρρητος, ἄλογος, ἄγνωστος.¹

Aquí, la *Isla de los bienaventurados* se unifica en su divinidad, trascendencia, monismo e inmaterialidad, al *kósmos noetós* de la *República* (VII, 514 A-517 A). Ése es «el objeto de mi anhelante esfuerzo».²

Por todo ello «es difícil hacer concordar la teoría de la inmortalidad de las almas individuales, de la inmortalidad personal, con la parte más original del sistema platónico, queremos decir, con la doctrina de las Ideas».³ «La posteridad no se equivoca haciendo de él el prototipo del sabio sacerdotal, mostrando con un ademán imperativo al espíritu humano el camino que, en esta pobre Tierra, conduce a lo alto, a la Luz eterna»;⁴ el «monismo trascendente».

1. El *Neti na-iti* de la teología brahmánica (cf. *Teet.* 202 B; Festugière, *op. cit.*, IV, p. 91).

2. Περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω (cf. Festugière, IV, p. 89). Sobre la trascendencia el mismo autor ha escrito ciento cuarenta páginas de gran valor (IV, pp. 6-140).

3. Rohde, *op. cit.*, p. 491; Teichmüller dice: «El individuo y el alma individual no son principios independientes, sino solamente un resultado de la mezcla de la Idea con el principio del movimiento»; «lo individual no es eterno y los principios eternos no son individuales» (*Stud. z. Gesch. der Begr.*, 1874, pp. 115-142) (cit. Rohde). El alma no tiene ninguna relación orgánica con el cuerpo, sino solamente una «simetría» (*Tim.* 87 D). El alma es puramente espiritual, sin materia ni espacio (*Tim.* 48 E ss). Las almas individuales son modeladas con el mismo tipo de ente que el *Alma del Mundo* (*Filebo* 30 A; *Tim.* 41 D-44 D); es decir, existe en definitiva un panontismo de la real (Lo real es la divino). El alma participa de la Idea de Vida (Rohde, p. 484); ella no se «asemeja» solamente (*Fedón* 79 B), sino que es tan antigua como las mismas Ideas (*Rep.* X, 611 B). «Esta filosofía y esta doctrina manifiestan el deseo de huir del mundo. Muy lejos, más allá del mundo en el que la vida ha situado al hombre, se encuentra el Reino del Ser verdadero, el Bien y la Perfección sin mancha. Separarse del cuerpo y de la vida corporal es el deber supremo del alma» (Rohde, p. 499).

4. Rohde, p. 505. El alma que desciende al Hades, posee sin embargo algunas notas de individuación: el conocimiento moral y su estilo de vida (*Fedón* 107 D; *Tim.* 44 B-C); puede además reconocer a los hombres que han muerto en el pasado (*Apolog.* 40 E-41 C); cfr. Festugière, 111, p. 137ss.

Cuando meditamos la obra de Aristóteles, «es difícil deducir de sus trabajos un sistema rigurosamente coherente».¹ ¿Qué es lo que podemos decir de «este individuo» en la metafísica del estagirita?

Debemos enfrentarnos con la «aporía de la substancia». Por una parte, «nos parece imposible que un universal, el que fuere, sea una substancia (οὐσίαν)» (*Metaf.* 1038b 8); por otra parte, «es reconocido por todos que la substancia (οὐσία) sola, o al menos sobre todo, posee una definición». (*Ibid.* 1039 a 19); pero, «de las substancias (οὐσιῶν) sensibles individuales (ὧν καθ' ἑκάστα) no hay ni definición ni demostración» (*Ibid.* 1039b 28; 1040a 6); por último, «resulta lógicamente que la substancia (οὐσίαν) es la materia» (*Ibid.* 1029a 26).

En tanto que *sujeto* (ὑποκείμενον), el último «en el que» (con el que) es la materia; en tanto que *objeto*, el último «por el que» (al que) es el universal (καθόλου), la especie; en tanto que *éste* (el concreto sensible), individuado, nos enfrentamos con el «compuesto» (σύνθετος), o mejor: lo convenido, lo pactado, lo mezclado, lo sintético (de συντίθημι: con-poner). Es decir, «lo individual, que en principio es todo, se reduce de hecho a no ser más

1. J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, p. 432. Hay, sin embargo, un modo excesivo de acentuar su dilema, pensando en un doble Aristóteles (a la manera de Gomperz), o queriendo interpretarlo en su totalidad como absolutamente coherente (quizá sea la tentación de Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan, 1931, especialmente p. 401 y ss.). Creemos, cada vez más firmemente, que en la historia de la filosofía no hay que buscar *sistemas* totalmente hechos, sino corrientes de existencias personal-comunitarias que emergen por momentos a una mayor claridad positiva (es el caso de un Platón, de un Tomás de Aquino, de un Kant o Hegel). Los dilemas aristotélicos son inevitables, no porque sea platónico como lo hemos dicho más arriba, sino a causa de la hipótesis de trabajo griega; el Ser es lo divino, lo universal, el tema del entendimiento; lo «numerado», lo individual, lo materializado es in-cognoscible. La teoría de la substancia o del individuo humano se estudiará en un mismo tipo de pensamiento en dilema (cf. Augustin Mansion, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Lovaina, Inst. Phil., 1945, pp. 315-333; N. Badareu, *L'individuel chez Aristote*, París, Boivin, s. f.; M. de Corte, *Aristote et Plotin*, supra: «Aristóteles rechaza la existencia y la causalidad trascendente de las Ideas» (p. 23), es evidente, pero no rechaza en cambio el «mundo trascendente» (y mítico-teándrico) de las esferas, ni la transcendencia de las especies eternas.

que el sujeto portador del universal... y aunque el individuo es lo único que existe, sólo del universal puede decirse que *Es*».¹

El «monismo trascendente» de Aristóteles, en la problemática individuo y comunidad, se deja ver en dos planos: «cada» individuo humano y «cada» sociedad son como absorbidos en la «especie» humana; la pluralidad humana, en lo que tiene de más perfecto: el *noûs*, pareciera evadirse de la comunidad política para confundirse con «lo divino». Pero, además, lo único que *Es* verdaderamente es el último elemento del universo, «el Pensar que piensa el pensamiento» (*Metaf.* 1074b 34-35: ἡ νόησις νοήσεως νόησις), que mueve el universo como el alma mueve el cuerpo (*De anima* 406b 25; *De gen. anim.* 700b 29), a modo de fin, como lo «deseado» (*Metaf.* 1072b 3: ὡς ἐρώμενον); todo el universo es considerado como un cuerpo viviente que anhela «estar-en-el-fin».² Todo el universo pareciera poseer una sola personalidad, en la que la

1. E. Gilson. *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 58-59. «Es decir, Aristóteles se interesa por el individuo en la medida únicamente en que éste se le aparecía, por una intuición primera, como el *substratum* de todo movimiento. En problema del *devenir*, encontrándose incluido en lo real, absorbe toda su atención, desorientando su estudio del objeto primero (lo individual), cediendo de este modo al irresistible impulso del espíritu antiguo, para el cual el movimiento era el gran misterio del mundo y constituía la principal cuestión que el sabio debía resolver» (Badareu, *op. cit.*, p. 146).

2. «La física y la metafísica de Aristóteles convergen en una teología» (M. de Corte, *op. cit.*, p. 107). El Primer Motor (982a 8; 1064a 37; 1072a a 26) no es Dios (y mucho menos en el sentido hebraico); él es un elemento necesario de su física, de su astronomía, de su conciencia mítica helénica. Todo su mundo es objeto de ciencia, y al mismo tiempo es simbólico. «Todo puede ser un símbolo o tener la función de un símbolo... Podemos observar estos diversos simbolismos como *sistemas* autónomos en la medida que manifiestan más claramente, más globalmente, y con mayor coherencia, lo que las hierofanías muestran de una manera parcial, local, sucesiva... Una de las características del símbolo es la simultaneidad de sentidos que revela... La función unificadora del símbolo posee una importancia considerable, no solamente en la experiencia mágico-religiosa del hombre, pero aun para su experiencia totalizante... En su límite, un objeto que llega a ser un símbolo tiende a coincidir con el Todo; así como la hierofanía tiende a incorporar lo sagrado en su totalidad, a agotar, sola, todas las manifestaciones de la sacralidad... Tenemos, pues, derecho a hablar de una *lógica de los símbolos*, en el sentido de que son siempre coherentes y sistemáticos... Es la expresión del deseo de unificar la creación y de abolir la multiplicidad... Podríamos llamar *pensamiento simbólico* aquello que hace posible al hombre la libre circulación a través de todos los niveles de lo real... El símbolo identifica, asimila, unifica los planos heterogéneos y las realidades aparentemente irreductibles» (M. Eliade,

apariciencia de «consistencia» individual (la «mía», la «tuya») es absolutamente aniquilada: «Como es imposible que el ser individual reciba una duración sin fin (ὅτι καὶ θεῖον), su supervivencia después de la muerte reposa sobre la supervivencia del ἔδος; no del αὐτὸ, que muere, sino del οἶον αὐτὸ, que persiste en la cadena de las generaciones terrestres (*De an.* 415 a 28; *Gen. An.* 731 a 24)».¹

«La tragedia ha nacido de la exaltación, hasta la ruptura, de una doble problemática: la del «dios injusto» y la del «héroe»; el Zeus del *Prometeo encadenado* y Prometeo mismo, como los dos polos de esta teología y antropología trágica».² Del mismo modo, la metafísica de un Aristóteles, y su política, podrían ser denominadas «trágicas», por cuanto la individualidad prometeica es inmolada a la divinidad de la especie. El intento de la Academia y del Liceo de estudiar «lo concreto», «lo empírico», estaba condenado de antemano al fracaso; Zeus se ha dejado robar el fuego para afirmarse aún más como «divino»; la conciencia mítica helénica ha permitido a un Aristóteles analizar los «singulares» (fenómenos) para afirmar el valor trascendente y eterno de «lo universal» sobre lo corruptible, móvil, individual, plural. Todo el pensamiento posterior a Aristóteles será «sepultado por el torbellino del neoplatonismo».³

Traité d'Histoire..., pp. 382-388). Del patriarca del clan ario, del Zeus triunfante de los mitos hesiódicos (cf. «El mito de Zeus», en James, *Mythes et rites*, p. 169), al Bien trascendente de Platón o del Pensamiento Absoluto de Aristóteles, no hay una diferencia genérica, sino la evolución de una conciencia unitaria y mítica: «Gracias al símbolo, la existencia auténtica del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y alienada del hombre civilizado de nuestro tiempo» (*Ibid.* p. 388). En el nivel mítico, la obra aristotélica es coherente y monista (según el tipo griego); en el nivel explicativo, hay dilemas insolubles.

1. Rohde, nota 2 de la p. 515, en p. 516. El dualismo antropológico exige el ciclo eterno, y dicho ciclo pide un monismo para justificar el sistema. Si el hombre es su alma (o su *noûs*), dicha alma es peregrinante *a parte ante* y *post*, y, al fin, es atraída por la mónada de la cual ha emanado. El *noûs* «no puede ser considerado como perteneciente propiamente a alguna persona individual» (*Ibid.* p. 512).

2. Ricoeur, *La symbolique du mal*, p. 205.

3. Rohde, p. 518. Pensamos que debe matizarse el pensamiento de un J. Maritain, *La philosophie morale*, París. Gallimard, 1960, pp. 64-74, cuando dice: «La ética aristotélica es la ética natural (puramente natural) y la ética filosófica (puramente filosófica) por excelencia» (p. 74). Hablar de una «ética natural» en Aristóteles es un anacronismo de graves consecuencias para la historia de la filosofía.

Un J. Goetz hablando del «monismo» nos dice: «Dios y el universo se confunden en una unidad monista que sacrifica, sea la realidad de Dios fuera del mundo, sea la realidad del mundo como fuera de Dios»¹ (este segundo caso es el de Grecia). Un Arthur Utz expone el Aristóteles de sus obras políticas, sin considerar al mismo tiempo su antropología y ontología, de donde pareciera concluirse que el gran filósofo ha llegado a una solución sistemática de los problemas persona-comunidad, sin hacer sentir la actitud aporética, dubitativa e incierta de sus investigaciones.²

La crisis de la ciudad griega y del pensamiento sofista fue momentáneamente superada por la tradición socrática de un Platón y de un Aristóteles; pero la transposición de la noción de *pólis* operada por Alejandro, en el sentido de un «cosmo-politismo», producirá una crisis sin solución en el pensamiento helénico, que le exigirá, sin embargo, extraer las últimas conclusiones de las premisas estructurales del «núcleo ético-mítico» de la cultura griega. El bien *común* desaparece definitivamente del pensamiento filosófico. El hombre es un solitario. Un Epicuro o un Zenón muestran a los hombres un método moralizante de vida feliz. El dualismo se acentúa, el ciclismo temporal es absoluto;³ el «monismo» trascendente llega a ser un estricto panteísmo.⁴ Escépticos, cínicos, epicúreos, estoicos son, en fin, la clara manifestación de la «desintegración de una cultura».

Veamos rápidamente —en la exposición de J. Moreau— el pasaje del dualismo al monismo panteísta: «El estoicismo, a partir de las premisas tomadas en una dialéctica *dualista*, concluye, a través del materialismo fisiologista, en un *monismo* espiritualista;

1. Goetz, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, Fayard, 1958, p. 118.

2. Utz, *Sozialethik*, Heidelberg-Lovaina, 1958, I, *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. Sobre el «monismo», por último, puede consultarse el interesante capítulo de «El cielo: los dioses uránicos», de M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, pp. 47-116, y Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, Paris, Lecoq, 1932.

3. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.

4. Festugière, *La révélation d'Hermès*, II, pp. 260, 459; *L'idéal religieux des grecs*, pp. 59-169; *Epicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946.

después de haber hecho de Dios un cuerpo de extrema pureza, declara que su Providencia (πρόνοια) se extiende a todo el Universo»,¹ según una sucesión necesaria (Arnim II, 1029), en la periodicidad astronómica del fatalismo divino (Arnim II, 625).

De la temática platónica de que la generación de los vivientes es regulada por la Idea, o de la noción aristotélica de la eternidad de la especie, aunque no de los individuos, se admite como una tradición indiscutida que la «persistencia de los tipos es la expresión formal de la finalidad biológica y el fundamento racional de la analogía del Cosmos y de los seres vivientes. Habiéndose rechazado la trascendencia de la «Forma», y tomando a la letra el mito del Alma (del Mundo), se objetivó el dualismo en el seno del Universo empírico; y como dicha analogía no podía expresarse en la jerarquía de las «Formas», suponía la homogeneidad de una substancia espiritual, presente en todo lugar y en grados diversos de pureza. El Alma del Mundo se localiza, no sólo en la región sideral, sino también atravesando como un viento el Universo entero» (*Ibid.* p. 150). En un primer momento dualista existe un paciente absoluto: la materia; un agente: Dios (Arnim, I, 85). En un segundo momento, se estudia la unidad I de dichos contrarios (Arnim II, 1041; I, 25, 12): inspirándose en Heráclito, los estoicos consideran el fuego como el elemento universal (Arnim I, 120; Cic., *De natura deorum* II, 15, 41). El animismo estoico, buscando la fuerza que anima el mundo, no podía encontrar algo mejor que la representación psicológica del *pneûma* (fuego espiritual) (Arnim II, 473), el «éter» (Arnim I, 134).

En este mundo monista, el hombre es un solitario; la sociedad política es una parte de la «Ciudad Cósmica» que une a cada hombre por los lazos del Amor (Festugière, II, p. 270 ss.). La ley natural (Arnim II, 528; I, 164) es el dharmâh estoico, que rige a los hombres y los dioses (astros); la razón es humana y divina unívocamente (III, 337; II, 1129; I, 164). De hecho, el sabio es un

1. Moreau, *L'Ame du Monde, de Platon aux Stoiciens*, París, Belles Lettres, 1939, p. 173).

solitario en la «Ciudad Grande», «Ciudad Cósmica» porque entre ella y la persona no hay ninguna sociedad «positiva» consistente. Con un Plotino, el «monismo» llega a su claridad consciente.¹ En él, misterio de la historia, la conciencia grecorromana se identifica casi con el brahmanismo del Upanishad. «El carácter a la vez egoísta y universal de la vida espiritual» (Bréhier, *Ibid.*) es una manifestación más, y la última de la cultura grecorromana, de la paradoja inscrita en las premisas mismas de la conciencia arcaica del hombre homérico. La doctrina mítico-filosófica del *Uno* (*Enéada*, I, 7; II, 9; III, 3; 7; IV, 9; V, 1-9; VI, 7-9) exigirá renunciar a todo compromiso político (I, 4, 14; VI, 9, 7). La filosofía política deja de existir, y da lugar a la simple positividad del jurisconsulto, servidor del «derecho romano».

Lo que *es* trasciende en definitiva este mundo de lo móvil y corruptible; podemos así descubrir todo un sentido del ser. En efecto, los griegos supieron plantear por vez primera, explícitamente, la pregunta por el ser. «La mencionada pregunta ha caído hoy en el olvido (*Vergessenheit*)... aunque tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, para enmudecer después como pregunta temática de una investigación real».² Gracias a Heráclito y Parménides, la filosofía se transformó en un saber que se ocupa de las cosas en cuanto *son*. El conocer y el ser se confunden (*Tó gár autó noeîn estín te kai êinai*; B 3).³ La fijación, la determinación estática del ser, como diferenciada del *nacer* o *llegar a ser*, indica que se ha pasado de la consideración del ente como un «estar siendo» a lo que simplemente «es». «Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente el título de *ser* con verdad y plenitud. A su

1. Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, Boivin, 1928, p. 135 y ss.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1.

3. Diels, I, p. 231. En el fragmento B 6 (I, p. 232 y ss.) se plantea ya la pregunta tematizada o explícita por el ser: «*êsti gár êinai, mêdén, d'ouk êstin...*» Sin embargo, desde Heráclito y Parménides hasta Platón mediará una reflexión que «endurecerá» el sentido de la cosa. En el caso de los dos primeramente nombrados, ser se acerca todavía en su significación activamente al verbo *phyeîn* o *gignomai* (nacer o llegar a ser); con el tiempo, en cambio, ese sentido activo se pierde y significa solamente un momento de prágmeta, «cosa-ahí», usual; *khreîmata* es *ta ônta*.

lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual es, en última instancia, *cosa* en su sentido plenario; y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación, sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas». ¹ Las «otras verdaderas cosas», poco a poco, irán devaluando el mundo trascendente; sea supralunar, sea en el *kósmos noetós*, sea en el interior de las cosas pero trascendiéndolas en su corruptibilidad —como por ejemplo en Aristóteles—. Lo que *es* es definitivo, trasciende lo concreto, lo histórico, lo corporal, es una *khôra* que escinde la realidad en dos: lo aparente y lo que *es*. El «sentido del ser» intramundano, del mundo infralunar es inconsistente, y lo poco de consistencia que tiene es la participación parcial de lo que realmente *es*, es decir, del ser trascendente. Lo «de suyo» de las cosas, su estructura esencial sólo es objeto de una contemplación que significa dejar atrás el mundo sensible, concreto, existencial, histórico. La inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser intramundo, infralunar.

De todas maneras, el pensar griego y su experiencia del ser nunca podrán superar la Totalidad, el Monismo transcendental: el ente es asumido, por último, en la Totalidad divina y neutra de la φύσις.

Conclusión de la Primera Parte

Desde un punto de vista óntico-antropológico el bien, la bienaventuranza del hombre helénico, es principalmente inmortal, incorporeal, que debe alcanzarse por una ascensión hacia la *realidad divina*.

Son los *héroes*, los *sabios*, los *filósofos*, los *iniciados*, los que viven ya en este mundo sensible, de la opinión, corruptible, la felicidad eterna: la contemplación de *lo divino*. Una moral esencialmente aristocrática. Una ética de la *solitaria bonitas*.

El bien de la ciudad, que el político promueve por las actividades reguladas por la prudencia, es el mayor bien de la *especie* humana; bien despótico de los hombres libres. La comunidad específica es un todo; el individuo, simplemente una parte pasajera. En el *ciclo del tiempo* el individuo es mortal, la historia no enriquece la existencia humana con una significación propia.

En fin, el bien eterno, inmortal, separado, tiende insensible y constantemente hacia una totalidad, un *monismo* panóntico, panteísta. El bien humano, civil, terrestre, se inclina siempre hacia el polo de un *monismo* colectivista.¹

1. Algunos hablan de una ética «monástica» (y no «monástica»), de la persona individual, en oposición a la «política», en el caso de la moral aristotélica. Creemos que una tal división es fruto de una objetivación ilícita en el pensamiento del estagirita de estructuras antropológicas posteriores. Aporéticamente el filósofo del Liceo analiza el comportamiento humano: como *parte* de la comunidad, como *todo* social y como *absoluto* (el filósofo o el sabio) que por la suficiencia mínima material es capaz de entregarse al *otium* de la divina sabiduría del *voûs*. Pero téngase en cuenta que el individuo como parte no posa ninguna consistencia (exigida por una ética *monástica*): la comunidad como todo es sólo un bien humano secundario (in-consistencia del bien común); el bien de la contemplación es el bien *stricto sensu*... pero no común. En Aristóteles hasta el 330 a.C., la *Ética* es la *Política*: cf. *Pol.* 1092a 2-5; 1095a 14; 1097b 11; 1099b 25; 1102a 18; en la *Ret.* 1,2; 1356a 26; etc.; no así en *Et. Nic.* X, 6-9.

Segunda Parte

Evolución de la noción de Bien Común



En esta segunda parte, intentaremos seguir el curso histórico de la cultura griega en un cierto esquematismo, desde sus orígenes, el hombre homérico, hasta su expresión más universal, el cosmopolitismo de Alejandro. En la primera parte esbozamos ya algunos elementos de la estructura del «núcleo ético-mítico» de la cultura griega; aquí, en cambio, estudiaremos su desarrollo, su difusividad. El bien de la pluralidad humana se irá universalizando, condicionando al mismo tiempo las estructuras de su contenido, que se complican, estabilizan, humanizan. Evolución en profundidad y extensión.

La interpretación hegeliana del «mundo griego»¹ debe hacernos desconfiar un tanto de toda generalización apresurada, y, sin embargo, ha expresado claramente que el «carácter elemental del espíritu griego comporta principalmente el hecho de que la cultura se origina por individualidades autónomas, de un estado donde cada uno se sostiene por sus propias fuerzas y donde la unidad no es un postulado, por relaciones naturales, sino que la agrupación se efectúa progresivamente, por la Ley y la Costumbre del espíritu (*geistiger Sitte*)».²

1. Nos dice Franz Grégoire: «En la *Filosofía de la Historia*, Hegel quiere mostrar la influencia ejercida en la evolución de la historia humana por una ley racional immanente (*Weltgeist*) que, en un comienzo inconsciente, llega a tomar conciencia de sí misma en el filósofo... A esta ley pareciera Hegel reducir el Absoluto» (*Études hégéliennes*, Lovaina, Nauwelaerts, 1958, pp. 171-172). Dicha evolución del Espíritu, en la cultura griega, se comprende por la oposición al mundo oriental, por la individualidad que se expresa en «el Estado democrático y no ya patriarcal: es decir, no se funda sobre una confianza informada, sino sobre las leyes, acompañadas de la conciencia jurídica y moral, es decir, de las leyes conocidas como positivas» (Hegel, *Vorlesungen ueber die Phil. der Geschichte*, Stuttgart, Reclam, 1961; trad. Gibelin, París, Vrin, 1946, p. 229).

² *Ibid.* p. 205.

Capítulo IV

El humanismo juvenil helénico

Cuando *Clío* se despierta, encuentra ya un hombre dorio invadiendo a los aqueos. Cuando la tradición homérica comienza a ser escrita, no tiene conciencia de ser fruto de más de un milenio de guerras y vivencias culturales decisivas. Genéticamente el «hombre homérico» contiene ya todo el humanismo griego; su existencia ha sido constituida enteramente antes de que se nos «aparezca» como adulta. Un niño hereda del padre mucho más de lo que a veces pensamos: la raza, el carácter, la cultura, el hogar... Ha sido arrojado en la vida con un sentido y dirección, dentro de los cuales podrá elegir la libertad, pero sólo lo *físicamente* «posible». A nuestro criterio, la clave de la evolución del «humanismo» griego debe buscarse en una progresión del polo «libertad» y de su correlativo «ley», del polo «caos» y de su contrario «orden». La tensión central es un ir hacia la «seguridad» en la cual consiste la realización perfecta de la comunidad, de la ciudad, de la *Ekklesia*. Es, entonces, una *ekklesiología* en su evolución inventiva, evolución unitiva y desintegrante: unión de elementos dispersos, pero dilusión de su coherencia interna.

§ 1. *La ley «agónica»*. Desde las invasiones indoeuropeas, Grecia entra en un proceso de organización constructiva. Muchos siglos de luchas darán como resultado una estructura durable, probada, que será el fundamento de la cultura helénica. Esa evolución es global: instituciones sociales, económicas, políticas, religiosas...

La *Iliada* y la *Odisea* nos hablan de ese milenio pletórico de vida. En esa «noche de la historia» existe la dominación arbitraria del jefe del *clan*. Desde el tercer milenio hasta mil años antes de Jesucristo, los pueblos guerreros descienden, por olas sucesivas, sobre la península balcánica. El clan patriarcal (πατριὰ ο γένος) es la unidad fundamental. Poco a poco, por un proceso de unifica-

ción se organizan las «fraternidades» (φρατρία). Ellas son nómadas, inmigrantes, extranjeras.¹

La familia tiene su moral y su escala de valores. La perfección humana (καλοκἀγαθία) es profundamente aristocrática. Una moral en la que el «jefe» es el «mejor». La virtud (ἀρετή) se encarna en el héroe, en la honra social. «El adjetivo *agathós* corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar, y significa a veces noble, valiente o hábil».²

Sin embargo, el héroe no es un hombre anárquico, muy por el contrario, tiene conciencia de que sólo con un cierto respeto al orden puede concebirse la gloria.

La *Iliada*, más antigua que la *Odisea*,³ nos presenta al caudillo griego que combate contra los antiguos pueblos de las costas mediterráneas. La lucha y la conquista es el signo de ese momento histórico. Pero no una lucha sin sentido: ella se dirige a la afirmación cada vez más profunda de la θέμις,⁴ la moral familiar. No sólo de la ley familiar, sino de las relaciones interfamiliares. De igual modo la *Odisea*, plena de anacronismos por ser una tradición centenaria, nos ofrece el testimonio de una moral austera,⁵ donde la prudencia, la diplomacia y la destreza son profundamen-

1. En este sentido, véase *Iliada* VI, 244; XXIV, 495; *Od.* III, 387; X, 5.

2. Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1946, I, p. 23.

3. Jaeger, *Paideia*, I, p. 31.

4. Cf. V. R. Hirzel, *Themis. Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907. Cuando Ulises desembarca en un país desconocido, se pregunta: «¿Quiénes moran en esta tierra? ¿Son salvajes o malhechores sin justicia (οὐδὲ δίκαιοι) o gentes que adoran a los dioses y honran al forastero?» (*Od.* VI, 119). Este mismo sentido de la legalidad se ve en la *Od.* IX, 106, en la insistencia de Ulises con respecto al problema del derecho del extranjero, que es rechazada por Polifemo (un bárbaro ciclope). Cf. Jaeger, *Alabanza de la Ley*, Madrid, 1953, p. 19. Luño Peña nos dice que «Themis es la amigable consejera, la diosa de la proporción armónica de las relaciones entre los hombres» (*Historia de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1948, p. 88). Un hombre expulsado de la familia es un maldito de los dioses, es un ἀθέμιστος (*Iliada* IX, 63; 648; XVI, 59).

5. Cuando la *Thémis* no puede hablar, la *Dike* comienza a hacerlo. Véanse ciertas situaciones interfamiliares en *Iliada* II, 661-67.1; XIII, 694, 697; *Odisea* XIII, 258.

te resaltadas. «La intervención de los dioses en los hechos y los sufrimientos humanos obligan al poeta griego a considerar las acciones y el destino humano en su significación absoluta, a subordinarlos a la conexión universal del mundo y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales».¹

En esos tiempos, la «ley» no es el fruto de una elección o discusión consciente de una *Ekklesia*; es, más bien, el producto de una evolución colectiva e inconsciente de un pueblo en búsqueda de la «seguridad».

El mundo griego es unívoco (lo hemos calificado de «monista»). Las leyes que la costumbre irá imponiendo a la conciencia colectiva serán totalizantes.

La «ley agónica» es el efecto de una indescriptible evolución que el hombre ha debido realizar, a partir del día en que, habiendo emergido a la existencia como un «animal reflexivo», comenzó la invención y la organización de los útiles e instrumentos, ante un mundo adverso, disputado por todas las especies vivientes. Cuando al fin, después de algunas centenas de miles de años el hombre llega a dominar la Tierra, la convergencia de la especie produce enfrentamientos por la disminución geográfico-cultural del mundo conocido; las guerras, las invasiones, son el fruto de esa comprensión que el género humano ejerce sobre sí mismo. La única posibilidad de «vida» en esa situación de coexistencia es la aceptación «de hecho», o de derecho, de un *tipo de relación* intersubjetiva, corporal y social, definida colectivamente y obedecida bajo una autoridad. Así nace la estructura «legal». El hombre homérico admite existencialmente una estructura legal «de costumbre», y son ellas los elementos más importantes de la cultura griega naciente. En el proceso de la «humanización» histórico-social, estas leyes flexibles, no escritas, son el esqueleto sobre el cual se edifica la ciudad futura.²

1. Jaeger, *Paideia*, I, p. 70.

2. Cf. Gaston Bouthoul, *Traité de Sociologie: Les Guerres (Éléments de Paléologie)*, París, Payot, 1951; Carl von Clausewitz, *De la guerre*, París, Minuit, 1955.

§ 2. *Solidaridad aristocrática.* Los inmigrantes se apoderan de la tierra y se instalan. Los antiguos habitantes son reducidos a simples siervos. Ciertos clanes, ciertos miembros de un clan se enriquecen, otros se empobrecen. En vano los miserables imploran justicia. Los reyes o los jefes son necesariamente fuertes y ricos. Sin embargo, Zeus castigará a los malhechores.¹ Tal es la nueva visión que nos ofrece el siglo IX. Para Hesíodo, «algunos dioses tienen un carácter más abstracto y moderno, figuran entre ellos nombres como *Eunomía*, *Díke*, *Eiréne*, que designan aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son al mismo tiempo testimonio del interés creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la sociedad humana».²

Las ciudades van adquiriendo, poco a poco, una fisonomía propia; la *areté* del guerrero se transforma en la virtud sedentaria del agricultor, terrateniente o ciudadano. La nobleza estructura una moral «aristocrática». La solidaridad abarca ahora muchos clanes, muchas tribus. No por ello la unidad es menos exigente. El mal cometido por un miembro pide un castigo colectivo sobre toda la comunidad.³

Esta solidaridad transpasa los límites de la comunidad humana y se confunde con el cosmos. Las «leyes» permanentes que regulan los movimientos de los astros, los días y las noches, las estaciones, rigen también las relaciones humanas, políticas, comerciales, divinas.⁴ Grecia será en adelante un pueblo agrícola, en oposición a las culturas pastoriles o nómadas, la semítica, por ejemplo.⁵

El ideal espartano se opone parcialmente al hesiódico. En éste, la paz, el trabajo son los valores primeros; en Esparta, el valor es

1. Hesíodo, *Erga* 202 ss.; 219 ss.; 25288.

2. Jaeger, *Alabanza...*, p. 22.

3. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 240.

4. Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 93.

5. En las mitologías, símbolos y modos de pensar, este tipo de vida sedentaria es muy importante en la filosofía de la religión y del pensamiento en general.

la guerra. Tirteo es un ejemplo arquetípico de la conciencia unitaria de la vida en comunidad. La ciudad es la única realidad orgánica, la base de la educación, de la política, de los dioses:

«Porque es magnífico que un valiente muera
cayendo en la primera fila,
luchando por la patria.»¹

«Si cayendo en la vanguardia pierde su vida,
da gloria a su ciudad, a su pueblo y a su progenitor.»²

El bien de la comunidad invasora, la doria, es muy superior al bien particular del ciudadano-guerrero. En su *Eunomía*, el poeta espartano muestra el bien común a los ciudadanos antes de la guerra de Mesenia. El invasor, necesariamente, es ahora un conservador, un aristócrata. En la Beocia agrícola de Hesíodo, la aristocracia es terrateniente; en la de Tirteo, guerrera; pero en ambas esa oligarquía ha desterrado la raza de los héroes, de los jefes, de los reyes. Una «ley» rige el común destino de la comunidad «de los mejores». Un Simónides de Samos nos habla igualmente de la unidad solidaria del universo de fines:

«Hijo mío, Zeus, el dueño del trueno ensordecedor,
tiene en su mano *el fin* de todo lo que existe
y dispone de ello según su deseo.»³

Calino de Éfeso expresa una vez más el deseo permanente de «seguridad» de la aristocracia, alcanzada solamente por medio de la guerra:

«Creéis estar como en el reposo de la paz,
cuando la guerra se ha adueñado de toda la Tierra;
es hermoso y admirable para el hombre
combatir contra el enemigo
para [defender] su tierra, sus hijos y su legítima esposa.»⁴

1. *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Ed. de F. R. Andrados, Barcelona, 1965; frag. 6 p. 117.

2. *Ibid.*, frag. 8 a; p. 139 (cf. Calino frag. I, 5 y 6).

3. *Ibid.*, frag. 2; p. 143 (cf. Arquíloco, frag. 31).

4. *Ibid.*, frag. 1; p. 107.

El más antiguo de los poetas líricos, Arquíloco, de la isla de Paros, que vivió en el siglo VIII, expresa igualmente la solidaridad cósmica aunada por *Dike*, bajo el dominio de los dioses:

«Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el imperio del cielo,
tú ves las acciones del hombre,
criminales o justas,
tú prestas atención también a la *hýbris* (mezcla),
y a la *justicia* de las bestias».¹

La *hýbris* es el mal, lo bárbaro, el desorden, la destrucción, todo aquello que pretende conmover los fundamentos de la ciudad aristocrática; contra la eterna *pureza* de la moral primitiva, sin mezcla.

Arquíloco testimonia una vez más el sentido colectivo del hombre helénico preclásico, cuando nos dice:

«... pero por ansia de provecho propio,
provocaron calamidades comunes a todos».²

La *pólis* siente el peligro de la desintegración, por cuanto de la cohesión de sus partes depende su vida misma. Los *θητες* y los *ἑπιοι*³ pululan en las ciudades sin haberse incorporado plenamente. Son libres, pero bajo un régimen de salario y en condiciones de miseria social profunda. El equilibrio inestable se apoya solamente en la «ley» obedecida por todos. Toda la ciudad, sin embargo, vive y se edifica sobre el fundamento laborioso de los esclavos. En Grecia nunca existió en verdad una democracia, porque el *δῆμος* nunca dejó de estar constituido solamente por los «libres».

1. *Ibid.*, frag. 31; p. 3. Puede verse una vez más la «unidad» del cosmos, que comprende tanto al hombre como a las bestias o los cielos. La palabra *κρότος* tendrá una enorme fortuna en el pensamiento político helénico-romano: fuerza, autoridad, señorío. Existe, entonces, una *théo-kratia*.

2. *Ibid.*, frag. 153.

3. Son los obreros de las pequeñas industrias o los peones o trabajadores rurales, sin propiedad, en cierto modo, una raza libre, pero al fin, cada uno de ellos es *ἀθέμιτος* (sin ley), *ἀνέστωτος* (sin hogar), *ἀσπότης* (sin «fraternidad»).

§ 3. *Bien común y «humanismo clásico»*. Alrededor del año 600 se produce un cambio fundamental. Aparecen las primeras «leyes» escritas.¹ Esas «leyes» son humanas, relativas, pero en la «cosmovisión» griega de la época, una vez promulgadas revisten un carácter imperativo, absoluto, divino: se incorporan a las leyes necesarias del mundo. Cuando un Solón, en el año 592 a. C., asegura a los atenienses un orden jurídico, no puede menos que proponerlo como una estructura divina. El bien común de la ciudad es concebido como un estado de «equilibrio», donde la justicia reprime el inmoderado deseo de riquezas, contra la oligarquía posesora; a la excesiva acumulación de bienes en mano de algunos pocos, se contrapone *Dike*. Si la aristocracia no llega a abrir sus cofres en bien del pueblo, la desdicha será universal:

«... no respetan los venerables fundamentos de la *Justicia*... está herida, imposible de evitar, recaerá entonces sobre toda la ciudad».²

Pero el optimismo clásico se manifiesta prontamente:

«Nunca perecerá nuestra ciudad por el destino elegido por Zeus, ni por la voluntad de los felices dioses inmortales».³

El elemento esencial de la «ciudad» clásica es su «legalidad»:

«Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses:

Como la *Dysnomía* [ilegalidad] acarrea males sin cuenta a la ciudad,

1. La $\pi\acute{\iota}\tau\eta\eta$ de Quíos (en *Histoire générale des religions*; cfr. la obra de Festugière, *Religion grecque*, Quillet, 1944, pp. 89-90).

2. Solón, *Eunomía*, frag. 3; *op. cit.*, p. 189. Solón «explica el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por violación de la justicia en que incurrieron los jefes políticos, más atentos a su provecho personal que a la consideración del bien común. Pero *Dike* no les pierde de vista; aunque está callada, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas de sus actos» (W. Jaeger, *La alabanza...*, p. 29).

3. *Eunomía*, frag. 3.

así la *Eunomía* [la estructura legal justa] lo hace todo en buen orden y perfectamente...».¹

Esta solidaridad política es el fundamento de la ciudad clásica.
Dice Solón:

«Concededme la felicidad,
de parte de los dioses venturosos,
y la buena fama, siempre,
de parte de todos los hombres.»²

Para Solón, el bien último, como lo hemos dicho, es divino, extrapolítico. De aquí que el genio griego haya elaborado una doctrina del «hombre libre» (ἐλεύθερος) como contrapartida al respeto absoluto y divino de la «ley», encarnación de la cohesión política. Y puesto que «la libertad consiste en que cada uno es libre de vivir según su querer (τοῦ ζῆν ὡς βούλεται τις)... tal es entonces un nuevo signo de la *democracia*: la pretensión de no tener dueños. Si se pudiera, ninguno, y si no, el ser, al menos, autoridad una vez y ciudadano otra: pues de esta manera se vive libremente en la igualdad de todos».³ La libertad se opera en la *isonomía* —igualdad de derechos— bajo el imperio de la ley. Pericles dirá que «nuestra constitución se denomina democracia, porque no interesa a un pequeño número de ciudadanos, sino a la mayoría. Con respecto a las leyes, todos, aunque con diferencias particulares, tienen iguales derechos».⁴

Libertad en la igualdad de derechos de los miembros del *demoi*. Esta es la definición de la estructura interior de la ciudad

1. *Ibid.* A diferencia de Hesíodo, en el que la injusticia producía contra la ciudad castigos tales como tormentas, inundaciones, malas cosechas, abortos, incendios, guerras, pérdida de naves, un Solón ve en el brazo vindicativo de *Dike* males exclusivamente comunitarios: inquietudes políticas, luchas de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerras civiles. El hombre comienza así a tomar una cierta distancia, a autonomizarse de la naturaleza física. Sin embargo, estamos todavía muy lejos de la crisis sofista.

2. *Ibid.*, frag. 1, p. 182.

3. Arist., *Pol.* 1317b.

4. Pericles, Discurso en Atenas por los héroes que murieron durante el primer año de la guerra del Peloponeso (*Tucid.*, II, pp. 36-37).

clásica. Es, sí, una *demo-kracia* (gobierno del *demos*); pero el *demos* no es toda la población de la ciudad; aún más, es simplemente una minoría; los esclavos no forman parte de esa «*demo-aristocracia*». El lugar privilegiado de dicho *demos* es la Ἐκκλησία (Iglesia, lugar de «convocación»), y es en la «Iglesia» donde el griego equilibra su libertad con el bien común de la ciudad:

«Los lacedemonios son libres, sin duda, pero no en todo. Tienen por dueños la ley, que ellos temen más de lo que los persas temen a Jerjes.»¹

En el mismo sentido nos dice el Pseudo-Demóstenes:

«Toda la vida humana, tanto si se habita en una ciudad pequeña o grande, está regida por la naturaleza y las leyes. Mientras que la naturaleza es sin norma alguna y variable en cada individuo, las leyes son comunes, reguladas, idénticas en todo... Todos deben obedecerlas...»²

El genio y el poder, el dinamismo y la plasticidad del humanismo griego clásico reposan enteramente sobre la trilogía: libertad, isonomía, democracia. Estos *útiles* políticos o elementos estructurales de la organización societaria no son sino la manifestación sociológica de la visión griega del hombre. ¿Por qué esta insistencia en la «libertad» de cada hombre? ¿Por qué, al mismo tiempo, esa solidaridad sin fisuras de la comunidad isonómica y democrática? Nuevamente nos enfrentamos con la ambigüedad esencial del hombre griego, equilibrio inestable que significará un dinamismo expansivo, en los siglos VI al IV, para aniquilarse después en la anarquía. *Libertad* que nos recuerda el destino ultrapolítico del alma, de substancia divina; democracia que nos habla de la solidaridad indisoluble de la especie humana, de la cual son, por ello mismo, excluidos los esclavos.

Para que exista el hombre como realidad moral, es necesario que primeramente se organice la ciudad, la «Iglesia», como reali-

1. *Tucíd.*, VII, 103.

2. *Ps. Dem.*, C. *Aristog.*, I, pp. 15-26.

Capítulo V

La crisis del humanismo

En griego *krísis* significa separación, interpretación, acusación, condenación, juicio. En este sentido «los amantes de la sabiduría», desde su aparición, por el hecho mismo de la «re-flexión», son críticos. Al pretender estudiar la estructura última de los seres, esos «sabios» (en el sentido fuerte: sabio hindú, sabio egipcio) son «físicos» y «teólogos» al mismo tiempo. Cuando un Tales nos dice que «el mundo está lleno de dioses»,¹32 no expresa una simple metáfora, ni es la manifestación de un politeísmo grosero, ni es una alegoría de las fuerzas naturales. Él piensa en el hecho verdaderamente real para el griego, de que lo divino está en todo lugar: el alma, las esferas, los astros, el «orden» son divinos. El ontó-logo no puede menos que ser un «teó-logo», y su «sabiduría» no es nuestra «filosofía», sino más bien una «teo-sofía». Los filósofos a partir del siglo XVII d. C. han producido una reducción, absolutamente inaceptable, en el objeto de la ciencia, dejando de lado el análisis del fenómeno religioso; si aplicamos esta visión reducida al pensamiento antiguo, lo deformamos radicalmente.

Entre la «teo-gonía» (una cosmo-gonía) de Hesíodo, el «poema» de Parménides y el «mito de la caverna» de Platón, no hay una diferencia de contenido, sino de forma, de expresión, de mentalidad, de historia.

1. Arist., *Metaf.* 983b. Tales no se sitúa en el nivel de la *mithopoiesis*, sino en un comienzo de auténtica «ciencia», pero son los postulados mismos (lo que hemos llamado el «núcleo ético-mítico») los que determinan en último grado el *contenido*. Contenido, por otra parte, incuestionable y que no será puesto en duda hasta la disolución del Imperio Romano pagano. Al fin, los géneros literarios mítico, mitológico o lógico-filosófico, son *modos de expresión* distintos de un mismo «humanismo» o un modo comprensivo propio de captar el «sentido del ser».

dad física, como posibilidad de un bien-estar común. Esta ciudad es «humana», aun por sus dimensiones,¹ al mismo tiempo que divina, porque todo lo auténticamente real para el griego es divino. La crisis de la «ciudad» será la crisis total del «hombre» griego. La evolución de la monarquía en aristocracia y en democracia, marcan las etapas de un progreso. La crisis de la democracia es el fin del «humanismo clásico». El Partenón será un testimonio de una comunidad cuyo destino fue llegar a un «orden» cuyos elementos tendían necesariamente a la disolución. Y sin embargo, nada de lo que el hombre inventará después, en cuanto a *instrumentos* de gobierno y de relaciones interpersonales políticas, dejará de estar influido por este sistema emanado del «núcleo ético-mítico» de la cultura helénica. La *democracia ateniense* puede ser comparada a los grandes *útiles* descubiertos por el hombre para cumplir su misterioso destino en la evolución del cosmos: como la dominación del fuego, de los metales y la invención de la rueda.

1. Cuando en 1961 recorrimos Grecia, nos admiramos de la proporción «humana» de la geografía griega. Desde el zócalo (*prýgos*, anterior al 432) ubicado al sur de la acrópolis de Atenas, junto al hermoso y minúsculo templo de Atenea *Niké o Áptera*, contemplamos, no sólo una parte de Atenas, el *Prýx* del *démos*, sino el Pireo, el Egeo y Salamina... Reducida geografía densa en historia,... lo contrario de nuestro continente americano: extensas pampas con una historia juvenil o, simplemente, con amnesia histórica.

Debemos tener en cuenta, ley universal de la historia, que los movimientos de reflexión o conciencia aparecen cuando los acontecimientos históricos ya han pasado. Sin embargo, dicha reflexión no deja de ser profética, por cuanto funda toda realización futura. Platón efectúa la reflexión de la ciudad aristocrática en su decadencia y, por ello mismo, todo acontecimiento griego futuro será, en mayor o menor grado, platónicamente orientado.

§ 1. Los primeros «sabios»

Un Anaximandro nos dice:

«... el principio... de los seres [es] *el infinito*... cualquiera sea el génesis de donde proceden las cosas que son se destruirán por la necesidad, pues tienen que cumplir la pena y la expiación que se deben recíprocamente por la injusticia y según *los decretos* del Tiempo» (B, 1).¹

El *cosmos*, palabra usada, según parece, por Anaximandro, es reflexivamente representado como una realidad intersubjetiva: una ciudad de seres vivientes, con conciencia. El universo es como una realidad política; la ciudad es una parte del universo; todo lo que es necesario y es divino, y de divinidad individualizada. *Dike* es una diosa,² y también *Khronos*.

Existe, entonces, una sola ley, un solo bien físico-humano, y también un solo mal, la *pleonexía*.³

1. Diels, *op. cit.* Es conocida otra traducción de Heidegger, pero hemos dejado la tradicional, con sentido ético.

2. Cf. Jaeger, *La alabanza*..., p. 35; p. 100. Existe una «univocidad» entre lo religioso, lo político y lo físico-cósmico. Nos dice igualmente Jaeger: «Era aquélla una edad en que se estaba haciendo de la idea de Justicia la base sobre la cual debían edificarse el Estado y la sociedad... Si vemos con claridad esta analogía política, no podemos ya dudar del sentido de la imagen de Anaximandro» (*Teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952, p. 41). «Todo lo que acace en el mundo natural, es racional de cabo a cabo» (*Ibid.*). ¿Natural? Sí, pero si se entiende que todo es natural, aun los dioses y lo divino.

3. Cf. Jaeger, *Paideia*, III, p. 20.

Los pitagóricos insisten en este «orden»¹ universal, pero de hecho reducen el bien supremo del hombre a la felicidad que alcanzan *los pocos* discípulos del orfismo. El fin de la escuela es «la formación de minorías dirigentes conscientes de su elevada misión, o sea, del advenimiento de una aristocracia del espíritu».² Este fenómeno, denominado sociológicamente como «secta», es el fundamento de todo el pensamiento filosófico posterior, de las religiones de «misterio» y del pluralismo ideológico del Imperio Romano. Nos dice un pitagórico:

«Lo que tiene mayor importancia de las cosas que hacen referencia al hombre, es que el alma siga el bien o el mal. El hombre será feliz si promueve el bien del alma; de lo contrario nunca estará en paz, ni dominará el río. Armonía es la virtud y la salud y el bien acabado y lo divino» (B, I).

La vida de la virtud, la vida armónica de los apetitos (el río) dominados por la razón, es el sumo bien; pero al mismo tiempo la armonía del cosmos, de la sociedad, en la paz y la salud social.³

Heráclito nos manifiesta una moral aristocrática y de secta, que llega a su expresión más perfecta. Representa ya un pensamiento maduro y clásico, profundamente griego. Lo mismo que Parménides, Heráclito desarrolla, «aunque de manera distinta, el tema original de la Justicia (*Dike*) como el principio supremo del universo».⁴ Para nuestro filósofo existe un *lógos* universal y divino que rige, como principio inmanente, todo el acontecer natural (κοινός και θεῖος λόγος), el fluir de las cosas perecederas (πάντα ῥεῖ). Es una concepción antagónica de la realidad (πόλεμος πατήρ πάντων). Nos dice claramente:

«Si el Sol se desviase de su órbita, las Erinas, mensajeras de la Justicia, sabrían encontrarle» (B, 94).⁵

1. Pitágoras, *Frag.* B, 15.

2. Truylol, *Historia de la Filosofía del Derecho*. Madrid, 1953, p. 75.

3. Cf. B, 7; B, 20; C, 3; C, 4; etcétera.

4. Jaeger, *La alabanza...*, p. 41.

5. Cf. B, 94; 23; 28; 80.

Su mundo es un mundo «práctico», «político». Una ley gobierna en vista de un bien con autoridades físico-divinas que operan un orden real.¹

La unidad, la solidaridad y su bien como objetivo, queda certificada por la existencia del *lógos universal*:

«Los que hablan con la mente, se hacen fuertes con lo común a todos. Como la ciudad con su ley, y más aún. Porque todas las leyes humanas se nutren de la *Divina y Única*, que rige donde desea y origina y aventaja a todos» (B. 114). «El *lógos* rige las conductas y los hombres. (B. 1).

«Sólo hay una sabiduría: conocer la inteligencia que lo gobierna todo por medio de todo» (B. 41).

Pero el *lógos* no es sólo «universal... sino *común* a una pluralidad»:

«Pues es necesario seguir lo que es de todos, esto es, *lo común*. Porque lo que es de todos es común; y aunque el *lógos* es lo que es de todos, *los más* (la masa) viven como si cada uno tuviera la propia e individual sabiduría» (B. 2).

«Los despiertos tienen uno y común mundo» (B. 89).

Esta reflexión es una crítica contra la democracia griega: «los más», «los dormidos», son muchas veces los simples ciudadanos que no han llegado a descubrir las relaciones últimas y divinas del universo. Ellos se dejan engañar por la multiplicidad, la contradicción aparente. Mientras que los sabios de la escuela llegan a descubrir la verdad, la ley objetiva y universal. Ellos poseen un bien *común*. Cuando hablan, se entienden, porque saben de lo que hablan. Esos sabios conocen la ley del mundo como la ley de su ciudad y comprenden que la *ley*, que el *lógos*, es lo esencial, como los muros para la ciudad.

Parménides se sitúa en la misma tradición, ya que «el ser verdadero» implica necesariamente una imperturbabilidad, una

1. Véase la frecuencia de verbos operativos, por ejemplo, *φρονεῖν* (8, 2; 11; 64; 112; 113; 116).

inmutabilidad, una permanencia divina. Lo real, el ser, se manifiesta bajo la forma de la diosa *Dike*, como en la mítica de la conciencia primitiva. *Dike* es una deidad severa e inflexible, cuya naturaleza es simbolizada por las cadenas con las cuales esclaviza a sus víctimas.¹ Los mortales están como atados en la oscuridad (B, 1), y sólo la «vía de los iniciados» (¿orfismo?) los conduce a la libertad.

Nos dice el gran filósofo:

«... soltando su cadena...» (B, 8),
«dejando atrás las moradas de la noche...
es necesario que te informes de todo,
tanto del intrépido corazón de la Verdad bien esférica,
cuanto de las opiniones de los mortales,
donde no hay creencia auténtica» (B, 1).

Este ideal, evidentemente, es el fruto de la búsqueda de un pequeño equipo de aristócratas del pensamiento; es una bienaventuranza extrapolítica, de los sabios en soledad.

Para Empédocles, siempre en la misma línea, el universo se entiende en términos o «ideas políticas como las de *dike*, *nómos*, *kósmos*. Derivaba, entonces, íntegramente la estructura política del orden eterno del cosmos».² El bien es el fin de todas las operaciones, de la belleza y de la virtud (B, 39).

Anaxágoras da un paso más; purifica la expresión y justifica el «orden legal» del universo. Todo ello es fruto de la actividad del *Noûs*:

«Todo tiene participación de todo,
pero el Espíritu es infinito y autosuficiente no se mezcla con algo...
El Espíritu rige todas las cosas... las separa... organiza todo» (B, 1).

Esta visión de Anaxágoras tendrá una enorme influencia, porque es la base de todas las reflexiones antropológicas posteriores.

1. Cf. Jaeger, *La alabanza...*, p. 42.

2. Jaeger, *Teología...*, p. 131.

Este *noûs* sin mezcla es casi el alma humana concebida por la metafísica de Platón. Él ha organizado el cosmos en función de una teleología bien determinada.¹

§ 2. Los «sabios de profesión»

La ciudad aristocrática se ha transformado en democrática. La ciudad autárquica debe admitir la federación de muchas ciudades y el contacto permanente con las diversas colonias del Egeo y el Mediterráneo. En el ágora, en la Asamblea, el *démos* discute² las leyes. En este ambiente es necesaria la oratoria (*εὐλόγειν*) para persuadir al contrario. La anarquía, la tiranía, el pluralismo de religiones y filosofías, produce una cierta desconfianza en los valores tradicionales. Así nace el «sofista», educador, pedagogo, maestro de la «virtud» política³ y de los jefes del pueblo. Su arte se dirige a la *paideia*, a educar la aristocracia del pensamiento, y, por ellos, alcanzar a todo el pueblo.

La tradición sofista, y especialmente la escéptica, es el movimiento de reflexión que ha llegado a explicitar la crítica más profunda del humanismo clásico, y sin embargo, esa crítica no ha tocado la «médula» de la conciencia mítica de la cultura griega.

Es decir, si en verdad «no hay escépticos antes de los sofistas»,⁴ el escepticismo sofista es sólo práctico,⁵ pues «renuncian a estudiar la verdad, y ni siquiera se ocupan de desesperar de encontrarla; renuncian sin pena, plenos de confianza en sí mismos, y se arrojan con ardor a la vida pública: en ella no dudan de nada. La duda no es sino un medio».⁶

1. Cf. *Ibid.* p. 173. Jaeger cree ver ya en Anaxágoras el principio de que la naturaleza humana determina la naturaleza del universo. Nuestro físico sería ya un anuncio del movimiento «sofista» (*Ibid.* p. 175).

2. *πειθεῖν* significa «convencer», «persuadir» (*Critón*, 52 A).

3. Cf. *Prot.* 318 D-319 E y ss.

4. Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, Vrin, 1932, pp. 1-33.

5. *Ibid.* p. 12: «Ellos no se detuvieron en los principios, corrieron más bien a las aplicaciones».

6. *Ibid.* p. 18.

Protágoras proclamaba:

«El hombre es la medida (mevtron) de todas las cosas, de las que son, en tanto que son; de las que no-son, en tanto que no-son» (B, 1).¹

El sofista nos dice que todas las cosas son conocidas por los sentidos. Como lo ha demostrado Heráclito, las sensaciones son distintas en cada momento y en cada uno, y las cosas se mueven eternamente. Es decir, nos es imposible *juzgar*, o por el contrario, todo juicio es verdadero. Protágoras no desconfía de la fidelidad de la sensación ni de la existencia objetiva de las cosas. Duda en cambio de las ciencias, de la astronomía,² y por ello mismo de los dioses.³ Esta duda, paradójicamente, muchas veces oculta la intención esencial: proteger justamente la existencia misma del «hombre griego», puesto en duda por las ciencias teóricas o por el «relativismo» del tiempo. Al fin, su objetivo, y por un camino contrario, pretende reunirse con el movimiento socrático: salvar la ciudad que se atomiza, por la formación del hombre político.

El sofista es un optimista, cree en la educación: «La instrucción necesita de la naturaleza y del ejercicio» (*Prot.* B, 2).

El ciudadano, tanto el jefe como el pueblo, puede y debe ser educado. A partir del «in-culto» (*proté phýsis*), y por el arte del pedagogo, por la instrucción (*didaskalia*) y el ejercicio (*áskêsis*) se alcanza una naturaleza educada (*deútera phýsis*), la perfección (*télos*). El sofista se inspira en el médico y el agricultor. La ciudad enferma e inculta puede salvarse.

La anarquía de las leyes positivas exige descubrir los fundamentos de la justicia:

1. Plat., *Tet.* 152 A; 178 B; *Dióg. Laerc.*, IX, 51. Platón, reacción tradicional y anticrítica, dirá: «Dios es la medida de todo» (*Leyes*, 716 C).

2. *Metaf.* II, 2; 998.

3. «De los dioses nos es imposible saber si son o no son» (B, 4). Ésta es la manera más hábil, aunque no la más profunda, de proteger la religión popular contra los argumentos de los que pretendían *demostrar* su inexistencia. «Es difícil de creer que el viejo experto de la antilogía se haya perdido en el agnosticismo» (León Robin, *La pensée grecque*, París. La rente du livre, 1928, p. 174). *Protág.* B, 4.

«La justicia (consiste) en no violar ninguna de las leyes de la ciudad, en la que cada uno es ciudadano... El hombre podría servirse de la justicia con gran ventaja, si delante de testigos no tuviera en cuenta las leyes, y cuando no hay testigos (tuviera en cuenta) las normas naturales (fuvsew»), aunque lo oculte a todos los hombres, no por eso (será) menor el mal, porque nadie lo haya visto; pues (el hombre) no es dañado por las apariencias, sino, por la verdad-realidad» (*Antifón el Sofista*, B, 44).

En los tiempos clásicos, Estado, naturaleza y ley eran tautologías.¹ Sin embargo, las costumbres ancestrales, inamovibles y primitivas, con su sentido divino, han sido conmovidas por los desórdenes del siglo. «Es el momento en que se abre un abismo entre las leyes de la *pólis* y las leyes cósmicas; se abre el camino, entonces, al cosmopolitismo del helenismo».²

En verdad, y esta intención profunda nunca se expresa claramente, todos buscan la «seguridad», «lo inmóvil», «lo divino», no ya en la sabiduría *teórica* ni en el respeto de las leyes positivas de la ciudad, sino en la sabiduría *práctica*, en el ejercicio de la virtud moral, y dentro del universo entero, no simplemente dentro de los muros de la ciudad corrompida. Estamos en presencia de los «sabios» helénicos, cuyo horizonte no tiene límites.

Pirrón, por ejemplo, el maestro del escepticismo, alumno de grandes filósofos, viajante universal,³ gran sacerdote de Élis, desconfía de la veracidad del juicio sobre las cosas:

«Nada es honesto o deshonesto, ni justo o injusto, y de igual modo en todo: nada es absolutamente, ni nada es verdadero; sino que en todo, los hombres se gobiernan según la ley y la costumbre».⁴

«Prácticamente, el sabio debe vivir como todo el mundo, conformarse a las leyes, a las costumbres, a la religión del país»

1. Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 341.

2. *Ibid.*

3. Brochard, *Ibid.* pp. 51. Los viajes son escuela incomparable de relativismo. A veces para bien, otras para mal.

4. *Sexti. Emp.*, M. XI, 140.

(*Diog.* 108). Atenerse al sentido común, obrar como los otros, he ahí la regla que, según Pirrón, han adoptado todos los escépticos... (Es decir), una de sus principales preocupaciones era justamente de no contradecir el sentido común: *No nos apartemos de la costumbre*, decía ya Timón (*Diog.* 105)).¹

De otro modo, el movimiento escéptico² es mucho más una crítica a la crítica filosófica del «núcleo ético-mítico» de la cultura griega (piénsese que Pirrón era gran sacerdote), que un criticismo radical o desesperado.

El sabio se desolidariza de la democracia:

«Los que establecen las leyes son los débiles y la multitud... las establecen mirándose a sí mismos y a su propia utilidad; disponen las alabanzas y determinan los vituperios... La naturaleza misma muestra, en cambio, que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es» (*Gorg.* 383 B-D).

El humanismo sofista es aristocrático y no antropocéntrico, como lo pretenden la mayoría de los historiadores. Muy al contrario, es un movimiento que desconfía del antropocentrismo de las autoridades, de la masa y de los que creen poder emitir un juicio. La proclamación de una ley, el veredicto de un juez, o la definición de un filósofo, son *juicios* con pretensión de veracidad objetiva.

El sofismo y el escepticismo son una tradición moralista,³ de hombres de virtud, de aristócratas del pensamiento. De hecho, sin embargo, el sofismo contribuirá a la corrupción de la ciudad, porque su escepticismo teórico era interpretado muchas veces como un escepticismo existencial.

1. Brochard, *Ibid.* p. 59.

2. La Edad Media, por ejemplo, ha conocido una tradición idéntica como reacción de la escolástica del siglo XIV-XV. Thomas de Kempis es el Pirrón cristiano.

3. «Para Cicerón, Pirrón es un moralista muy dogmático (*Diog.* IX, 68) muy severo, el más severo de toda la Antigüedad. Cree en la virtud (*Fin.* IV, 4, 12), en el supremo bien que es la honestidad (*Ibid.* 111, 4, 12); ... la salud y la riqueza... no tienen ningún valor para Pirrón (*Ac.* II, 42, 130)» (Brochard, *op. cit.*, p. 60).

§ 3. «Crítica» por fidelidad a la tradición

Todo profeta posee la facultad de autoconciencia y aislamiento que constituye su *yo* como *otro*, como distinto de la comunidad ambiente. Esta abstracción le permite una visión crítica de su pueblo, la perspectiva le muestra claramente la infidelidad de la comunidad a los ideales tradicionales, a la jerarquía de valores de las generaciones pasadas. En este sentido, el profeta se ubica en el *phylum* central de la evolución histórica, porque abarca comprensivamente un pasado, el mejor, como fundamento del presente, que se juzgará en el futuro como el vértice sobre el cual se han edificado las etapas posteriores de la historia.

Sócrates, un ateniense, el único gran ateniense que haya sido sofista,¹ enseñaba en el corazón de Atenas, educaba a la juventud helénica. El pueblo no acepta fácilmente la crítica de los profetas. El pueblo había podido expulsar a Protágoras o Anaxágoras, porque eran extranjeros, pero a Sócrates, cuya crítica era más profunda, porque tenía confianza en la razón, la única expulsión posible era la condenación a muerte.²

Sócrates prueba y aprueba la inteligencia porque desconfía del discurso que se funda en la ignorancia, en la opinión, en los apetitos desordenados. Tiene admiración por los valores clásicos, en nombre de los cuales no teme oponerse a toda la Asamblea cuando la cree infiel a dichos principios. El humanismo socrático es

1. En Atenas a los «sofistas» se los consideraba maestros necesarios, pero extranjeros, llegados de regiones donde la razón se había universalizado por el diálogo con el Oriente y África —la Jonia, la «Magna Grecia»—.

2. No pensamos de ningún modo estudiar la «cuestión socrática», planteada en primer término por la teología del siglo XVI y por la problemática de la «salvación de los paganos», dentro de la polémica sobre la gracia, entre católicos, luteranos y jansenistas: «*Sancte Socrate, ora pro nobis*» (*Erasmii Roterodami Colloquia*, Ludg., Batav., 1664, in-4º, pp. 145-149). Fue, sin embargo, Schleiermacher en su *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen*, Werke, 1815. III, el que introdujo una discusión científica e histórica sobre Sócrates. El Sócrates de Xenofonte no es idéntico al de Platón. Sin embargo, podemos reconstruir su personalidad moral (cf. Festugière, *Socrate*, París, Flammarion, 1934; G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, París, Alcan, 1939; la obra, tan estimable, de Tobar).

fruto de un escepticismo¹ absoluto, que sólo es posible por la aceptación dogmática² de la razón y sus objetos. Es una crítica del sofismo: apresurada y orgullosa aniquilación de la razón por la razón. Es una crítica del abuso del *démos* que se ha constituido como absoluto inalienable.

El sofista y el escéptico han elegido la vía más fácil: la negación del conocimiento teórico por las antinomias. Aquellos extranjeros destruían así la esencia misma del hombre griego: la contemplación teórica y divina del alma. El «hombre de la calle», el político, destruían también el ideal clásico a causa de los vicios, la injusticia, la mentira, la avaricia. Sócrates, solo, emprende el sendero estrecho y difícil: la afirmación de la posibilidad de conocimiento teórico como fundamento de la vida política.

Él lucha, entonces, contra los sofistas, que pretenden enseñar el arte político sin saber ciertamente qué es la ciudad, el bien, el hombre, la virtud.³

La fidelidad socrática a la ciudad⁴ es una prueba de su aprobación por la visión ancestral helénica, una justificación de su amor por el «humanismo clásico». El servicio que Sócrates rindió a dicho humanismo ha sido claramente expresado por Platón:

1. Etimológicamente σκοπέω significa «indagar», «averiguar», «precaverse de», «preguntar», «observar», «mirar».

2. Tomando esta palabra en el sentido de δοκιμάζω: «probar», «someter a prueba», «a-probar», «declarar apto».

3. En Kant, la crítica de la razón teórica se encamina a la justificación del entendimiento trascendental científico para garantizar la posibilidad de una vida moral práctica. Es la posición de los sofistas radicalizada en un subjetivismo trascendental. Para recuperar la razón teórica metafísica, negada por Kant, es necesario partir, como Sócrates, de la crítica de toda ciencia, y de todo *a priori* científico. Es necesario, como Sócrates, situarse, desde el punto de partida, en un nivel donde la inteligencia pueda investigar «las cosas mismas». Para fundar una acción política durable, es necesario partir de una metafísica, de una antropología. Esta es la pretensión, entre otros, de Edmund Husserl y de Heidegger.

4. *Crítón* 52 B-53 A; un esclavo de la ley (*Ibid.* 50 E- 51 C). Su fidelidad al ideal clásico puede percibirse en aquello de «los que le escuchan, se persuaden de que la gente que se ocupa de estudiar, no honra a los dioses» (*Apolog.*, 18 E).

«Me era necesario comprender el sentido del oráculo, ir por lo tanto al encuentro de los que eran tenidos por sabios»,¹ pues «me creí obligado a servir al dios que está sobre todo».² y así descubrí que «soy un poco más sabio que ellos por el hecho de que no sé, pero no pienso tampoco que sé».³ «Yo vivo en una extrema pobreza, porque estoy al servicio del dios».⁴

El *punto de partida* de la tradición socrática ha sido la invención propia, no sólo de la conciencia, sino también de *la existencia concreta* de Sócrates. De éste no podemos decir con certeza que haya dicho algo, pero sí podemos certificar, y es lo esencial, que tenía confianza en la existencia de la razón, de la verdad, del «núcleo ético-mítico» de la cultura griega:

«Buscas la reputación y los honores, mientras que de tu razón, de la verdad, de tu alma, que sería necesario perfeccionar, tú te dignas desinteresarte».⁵

La razón tiene por objeto la verdad, que es idéntica a la virtud, que es la perfección del alma, y de la ciudad, cuya verdad es la justicia. El famoso γνῶθι σεαυτόν significa, entonces, «conoce y sirve tu alma» (ψυχῆς θεραπεία).⁶

§ 4. Sócrates ha purificado el ambiente filosófico, a Platón le toca, por su parte, construir un sistema coherente. Platón funda entonces, nuevamente, el orden de la ciudad positiva sobre las leyes cósmicas, evitando así todo escepticismo en la filosofía política, que en último término es la única filosofía platónica:⁷

1. *Apolog.* 21 E.

2. *Ibid.*, E.

3. *Ibid.* D.

4. *Ibid.* 23 B.

5. *Ibid.* 29 E.

6. *Laq.*, 185 D-E: «una terapéutica del alma».

7. Estas líneas dedicadas a Platón son un resumen del trabajo que hemos realizado y presentado en Madrid como tesis doctoral. Por lo que no pretendemos explicar la doctrina política de Platón, sino, simplemente, su estructura esencial. La advertencia vale también para todo el resto del trabajo.

«Éste es, en mi opinión, el *fin* que debemos tener ante nuestros ojos y, concentrando en él todas las energías, de sí mismo y las de la ciudad, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiera ser feliz... Dicen los sabios... que el Cielo, la Tierra, los dioses y los hombres son gobernados por la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto *kósmos*, y no desorden ni desenfreno. Me parece que tú no fijas tu atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica puede mucho entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque olvidas la geometría» (*Gorg.* 507 D -508 A).¹

Toda la tarea platónica se expresa del siguiente modo: «Si se quiere fundar la ciudad en lo real, es necesario, entonces, y en primer lugar, conocer al hombre en su naturaleza propia, es decir, construir una física del hombre». ² Pero dicha física no puede apoyarse sobre los sentidos que, por su mutabilidad intrínseca, impiden todo conocimiento universal. Mientras que, por la inteligencia, podemos percibir las leyes necesarias revestidas de fenómenos. En el plano político la ley fundamental es la teleología cósmica.³

La antropología griega culmina en la expresión platónica que, en su teoría del conocimiento,⁴ enuncia las últimas consecuencias noéticas de una tal estructura *humana*, y, por ello mismo, *política*. Toda la reflexión platónica se dirige a la determinación del organismo universal, necesario, trascendental, divino, situado sobre toda consideración del conocimiento sensible y regido, al fin, por la Idea de Bien:

1. Trad. de Julio Calonge Ruiz, en *Gorgias*, Madrid, 1951.

2. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 100.

3. En el *Protágoras* no nos habla de otra cosa que del fin, del bien (*τὸ ἀγαθόν*) (cf. 351 b ss.). «La concepción platónica del mundo es absolutamente teleológica», nos dice Augusto Messer (*Historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1939, p. 118). Cf. *Fedón* 90 D; 97 D; 99 A; *Gorg.* 495-500. La teleología supone una Inteligencia (*lógos*) ordenadora (*Tim.* 68e; 30b, etc.), por lo que, en último término, la política es una teología, una astronomía, una geometría, un estudiar lo necesario y eterno: el fin humano perfecto, divino.

4. En el mundo de la *dóxa* (fantasía y productos de las artes) todo es móvil y objeto de los sentidos; en el género *noetós* (los objetos de la *diánoia* y las ideas) existe un verdadero conocimiento (*Rep.* 509 E-511 E, 523 A).

«En el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea de Bien, pero una vez percibida hay que concluir que ella es la *causa de todo* lo recto y bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta (el Sol), en el inteligible es ella la soberana y productora de la verdad y el conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública» (*República*, 517 B-C).¹

Por lo cual, solamente los que contemplan la Verdad-Justicia, pueden dirigir la ciudad, es decir, los «amantes de la sabiduría»:

«¿No solíamos decir que los artesanos... al fabricar... lo hacen mirando una idea...?» (597 C). «¿No tendremos, pues, una comunidad perfecta cuando la proteja un guardián conocedor de estas cosas (las ideas)?» (506 B). «Pues, conociendo las ideas, no puede equivocarse en la realización» (505 D), y debe «trabajar, creo yo, dirigiendo frecuentemente la mirada a uno y otro lado es decir, por una parte a lo *naturalmente* justo, bello y temperante y a todas las virtudes similares, y por otra a aquellas que irán *implantando en los hombres* mediante una mezcla y combinación de instituciones» (501B).

Los dilemas del «humanismo helénico» toman conciencia, se hacen explícitos, críticos, en el pensamiento platónico y, en cierta manera, llegan a sus últimas conclusiones.

- En *primer lugar*, la aporía individuo-comunidad se resuelve en la absoluta primacía de la ciudad sobre el ciudadano. Ya sea por su *fin*,² ya sea por la doctrina de la educación o las *leyes*,³

1. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *República*, Madrid, 1949.

2. «Será necesario que recuerdes tú mismo que aquel de quien decimos que ama alguna cosa, debe, para que la expresión sea recta, mostrarse no amante de *una parte* de ella sí y de otra no, sino amante de *su totalidad*» (*Rep.* 474 C). «La primera (condición) fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un plan que hubiera sido *un bien* para todos (*πᾶσι κοινὰ ἀγαθὰ*)» (*Carta VII a Dion*, 337 D). Cf. *Rep.* 368 E-369 A; 462 A; 464 B-D, etcétera.

3. En los últimos años de su vida, Platón, «preludio trágico de la decadencia y muerte del Estado-ciudad libre, que señala el término del período clásico de la cultura griega» (Jaeger, *Paideia*, III, p. 7), reemplaza la ley viviente ideal por la necesidad de las leyes positivas (*Leyes* 874 E, 875 D; *Carta VIII* 355 E; 356 C-D). En este período más empírico, Platón piensa que es necesario proteger «la sociedad en su estado actual, para impedir que caiga más abajo aún» (*Ley.* 317 E). Cf. Maurice Vanhoute, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, BPL, 1954.

es decir, primacía sobre todo libertinaje.¹ Primacía de la especie, la idea.

Todo el libro de la *República*, en oposición relativa a las *Leyes*, funda el orden de la ciudad, su Justicia, sobre la *paideia* (cf. 514 A ss.). *Toda la filosofía platónica* (entiéndase bien, *toda* la filosofía: su dialéctica, su física, su astronomía...) es política, pero su política no es sino la que se ejerce en la ciudad, escuela ciudadana, donde los filósofos son los maestros de la vida (cf. 519 C ss.). Comprendemos que Jaeger nos diga: «La verdadera *paideia*, sea educación o legislación, debe fundarse sobre lo divino como regla suprema. Ella es, tomando una expresión de la *República*, «*conversión del mundo de la ilusión sensible al mundo del solo ser verdadero, que es el Bien Absoluto y sólo amable*». Y, como dice Platón en el *Teeteto*, la verdadera dignidad del hombre es la asimilación a Dios (176 B; *Rep.* 613 B). ¿Esta evolución histórica del espíritu griego no pareciera un círculo vicioso, pues Platón no ha vuelto acaso al mismo lugar de donde los griegos habían partido? El mundo de Platón, como el de Homero, es a la vez antropocéntrico y teocéntrico». ² Nosotros, diríamos, sin ningún tipo de admiración, no ya un «círculo vicioso» ni una «vuelta» a Homero, sino la expresión consciente y explícita de una estructura ético-mítica que ha llegado, por una centenaria evolución, a su madurez. Quizá por ello se ha aproximado a su muerte. Nuestra interpretación, diferente de la de Jaeger, se debe a presupuestos metodológicos diversos, que explicamos rápidamente a continuación.

El hecho global de una civilización puede ser analizado teniendo en cuenta diversos niveles de profundidad, estratos o estructuras, en fin, útiles o instrumentos del grupo humano:

1. *Leyes* 701e; 693 D-E.

2. *Humanisme et théologie*, op. cit., p. 83.

a) Nivel superficial de los *útiles* materiales,⁵ o *gestos* significativos superficiales (normas de educación en su significación amplia); o profundos (conductas colectivas, ritos, funciones sociales).

b) Las técnicas, ciencias, artes y «sabidurías», como el nivel racional o lógico de una cultura.

c) Los símbolos, los mitos o las *estructuras fundamentales* del grupo en tanto no son criticadas (las hemos llamado núcleo ético-mítico).

d) Los contenidos o los valores últimos, es decir, la trama óntica de los mitos, la realidad misma recubierta o expresada bajo el lenguaje mítico, que podemos descubrir por la hermenéutica.

Estos cuatro momentos pueden ser estudiados por una sociología del conocimiento. Es decir, es el estudio del hombre, en un momento de la historia, a partir de *las obras* realizadas y de *la conciencia* que el hombre tiene de sí mismo. En este nivel se debe situar igualmente la historia de la filosofía, como la *historia de las expresiones conscientes del hombre sobre sí mismo*. Una verdadera historia de la filosofía supone necesariamente una filosofía de la historia, porque para determinar fenomenológicamente el contenido real, la exposición fiel de la visión del momento estudiado, la expresión consciente de una cultura, es necesario encararlos desde su perspectiva, desde su punto de vista, y para hacerlo debemos indagar cuáles son las condiciones de este estudio, cuáles son las leyes de la evolución histórica, cuáles son las estructuras del comportamiento y la reflexión, etc. Todo esto es el objeto, justamente, de la filosofía de la historia.

1. Gurvitch en su *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1958, I, p. 158, los llama superficie morfo-ecológica.

e) Por último, el nivel existencial del hombre que ha existido, *tal como ha existido*, en su individualidad inflexible, independiente de la imagen que se haya dado de sí mismo, por el pasaje reflejo de través de su conciencia. A nuestro criterio, de un Homero a un Platón no ha habido una transformación radical del nivel a) a d); ni la habrá tampoco, esencialmente, en la época del Imperio Romano. El núcleo ético-mítico helénico es de una extrema rigidez: «¿Platón no ve acaso la solución en un inmovilismo integral destinado a salvar la armonía de la ciudad? Medio ciertamente heroico, si se quiere realizar un equilibrio estable de las funciones tanto políticas como económicas, y evitar las sediciones, las revoluciones. Era necesario inmovilizar la ciudad. Platón es la expresión «de una psicología pesimista, que construye deductivamente una ciudad ideal, donde las instituciones se destinan a aplastar las perturbaciones de la vida humana».¹

Metodológicamente nos situamos en la posición de los que admiten la evolución total y como totalidad, de las comunidades humanas, no ya por la ley del progreso de un Condorcet, o la dialéctica de un Hegel o los hegelianos; sino, admitiendo, por un lado, el condicionamiento social, y, por otro, la imprevisibilidad de la libertad, individual y colectiva. El «condicionamiento social» es estudiado según los diversos niveles enumerados arriba y las leyes de la evolución social: *divergencia* de los «núcleos ético-míticos», *diálogo* por asimilación y aculturación o *convergencia* por unificación y emergencia. Convergencia que no es una síntesis dialéctica, sino más bien: fortalecimiento, transformación, florecimiento, aumento de un *phylum* —en el tipo del «árbol de la vida»—. Las posiciones de un Spencer, Lalande; Bergson, Toynbee, Teilhard de Chardin,

1. Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, París, Payot, 1954, pp. 6-7.

Cournot deben estudiarse no ya por oposición, sino por mutua complementaridad metodológica.

- En *segundo lugar*, la ambivalencia teórico-práctica, de la doctrina platónica, significará la identificación¹ entre el entendimiento técnico y el práctico-moral, confundiendo así la causa ejemplar con la final, el arte con la prudencia y la política. Aún más, confundiendo el entendimiento teórico con el práctico, unificando así la dialéctica con la ontología y la política, en fin, confundiendo la verdad y la sabiduría con el bien y la virtud. Primacía absoluta del alma y la teoría sobre el cuerpo y los movimientos de las tendencias.
- En *tercer lugar*, relativización de la realidad sensible, cambiante, accidental, bajo el dominio absoluto de lo universal, eterno, divino, perfecto: «Edifiquemos en la razón una ciudad desde sus cimientos» (*Rep.* 369d).

El ideal aristocrático, esencial a la antropología griega, está siempre presente en toda la ontopolítica platónica.²

«¿Se irritan contra los filósofos y desconfían de nosotros cuando decimos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser feliz, sino cuando sean trazadas (las líneas de la obra de arte) por dibujantes que utilizan el modelo divino?» (*Rep.* 500 E).

1. En todas sus obras podemos observar esta confusión. Por ejemplo: arte-fin (*Rep.* 341 A-342 E); justicia-ignorancia (*Ibid.* 350 D); justicia ejemplar (472 D); artista-político (597 A ss); imitación-operación política (600 B). Es decir, el político posee un «sublime objeto» (505 A); la Idea de Bien (508 E; 518 C; 526 E; 532 C), causa de «todo lo recto y bello... la soberana y productora de la verdad y conocimiento... en la vida privada y pública» (517 B-C), «el modelo» de la ciudad y de cada uno como término de la dialéctica (540 A-B). Es decir: «El sabio teórico debe ser gobernante» (517 C).

2. *Rep.* 412 C; 499 B; etc. Por una exigencia antropológica griega, la última perfección humana es extra-política (*Rep.* 496 B).

Capítulo VI

El Cosmopolitismo

La evolución de la comunidad griega, desde el clan dorio nómada, hasta el sedentarismo agrario de la ciudad clásica o de las federaciones que prepararon el camino al cosmopolitismo y el Imperio, nos muestra cómo el «mundo» griego ha deducido, en la práctica y la historia, sus últimas conclusiones ántropo-políticas. A medida que el marco geográfico-cultural se abre, la cultura debe adaptarse, afirmándose orgánicamente en el nivel del espacio humano de la *pólis*, diluyéndose en el pluralismo del Imperio. La *pólis* es de tendencia integrista y totalizante: el ciudadano es de la misma raza, cultura, lengua, bajo las mismas leyes, culto... El Imperio es de tendencia ecléctica y pluralista: el ciudadano puede ser de diversas razas, cultos, leyes u organizaciones políticas regionales, aunque siempre habrá una cierta unidad cultural, teológica o lingüística.

Examinemos entonces el universalismo y pluralismo cosmopolita, a la luz del filósofo que está en la base de todo el movimiento: Aristóteles y el peripatetismo.

§ 1. Del pensamiento de Aristóteles podríamos efectuar una exposición evolutiva, a partir de los estudios de Jaeger, Nuyens y Ross, pero teniendo en cuenta el conjunto de nuestro reducido trabajo, expondremos directamente las estructuras fundamentales del humanismo del gran macedónico.

En el año 384 nace Aristóteles, en la pequeña ciudad de Estagira,¹ hijo de médico; en las montañas de Macedonia, es de-

1. Recorriendo el camino que nos conducía de Tesalónica en dirección a Iérisos y el monte Athos, encontramos una pequeña ciudad llamada *Stávvo*, en la que los habitantes han esculpido una estatua de mármol blanco en recuerdo de Aristóteles, ciudadano de la antigua Stágira, una aldea pintoresca en la montaña y la selva.

cir, un provinciano. A los trece años conoce la caída definitiva de Esparta por obra de Epaminondas, en Leuctra; a los diecisiete ingresa en la Academia de Platón, centro espiritual de Atenas; a los veintidós recibe la noticia de la destrucción del ejército tebano en Mantinea y contempla la hábil política de Calístrato; a los treinta y siete abandona la Academia, a causa de la muerte del maestro; viaja por Assos, donde reside con el rey Hermias durante tres años, para ir luego a Mitilene en el 345; como maestro de Alejandro, lo encontramos nuevamente en su tierra natal en 343. Teniendo cuarenta y nueve años regresa definitivamente a Atenas y funda el Liceo, para morir en Calcidia en el 322, a la edad de sesenta y dos años.

Aristóteles estuvo, entonces, admirablemente situado para experimentar personalmente los acontecimientos políticos de su tiempo.

Demóstenes «encarna, al contrario,... la caída de la *pólis* o Estado-ciudad, la cual había sido la forma típica del Estado griego a lo largo de su período clásico». ¹ «Una ley subyacente del desenvolvimiento alejaba a los griegos del antiguo y limitado Estado-ciudad y los conducía hacia el imperio universal de Alejandro y la cultura universal del helenismo. Vista en esta nueva y vasta perspectiva, la figura de Demóstenes se reduce a un pequeño obstáculo en el curso de un proceso histórico irresistible». ²

Aristóteles, en cambio, es el maestro que funda teórica y prácticamente la expansión helénica. Ser peripatético, algunos años después de la muerte del Estagirita, era sinónimo de filósofo; los encontraremos en todo el mundo griego, con sus escuelas y siguiendo las enseñanzas eso- o exotéricas del filósofo.

En este rápido estudio debe tenerse en cuenta lo que nos dice Jaeger: «Si hay una totalidad a la que tiende Aristóteles, no es a un conocimiento absolutamente acabado, sino más bien a la totalidad problemática». ³ Todo su pensamiento es evolutivo, y ciertamente

1. W. Jaeger, *Demóstenes*, México, FCE, 1945, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. «Wenn es eine Totalität gibt nach der Aristoteles strebt so ist nicht die der fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme» (*Arist.*, ed. alemana, p. 401).

no ha llegado a la solución, a la expresión de su intuición fundamental: la ambigüedad del dilema griego será analizada con una profundidad que nunca podrá ser superada en la historia del pueblo helénico y no será por lo tanto resuelto.

Así como Platón ha construido toda su filosofía política a partir de la duda socrática y su confianza en la razón y la ciudad contra las enseñanzas de los sofistas, así el joven platónico Aristóteles elaborará, en oposición a los platónicos «ortodoxos», una filosofía en continuidad orgánica con la de su maestro. «Había aceptado la doctrina de Platón con toda su alma, y el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ella llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu».¹

§ 2. Para nuestro pensador, el género humano se encuentra jerárquicamente ordenado según ciertas etapas, tanto cronológicas como lógicas: la familia (οἶκος), la aldea (κώμη), la nación (ἔθνος) y la ciudad-Estado (πόλις).² La ciudad se encuentra en el grado más perfecto de las posibles organizaciones de una comunidad o asociación.

El hombre es el animal social (κοινωνικὸν ζῷον)³ que por naturaleza puede alcanzar un tipo de intersubjetividad política.⁴ Los pueblos extranjeros (ἐθνη βαρβερικὰ)⁵ no son plenamente hombres, por cuanto no han llegado a constituir la organización político-ciudadana.

Hay como una progresión necesaria, una ley dentro de los diversos grados del género humano, desde el hombre como simple animal social (como las hormigas o las abejas), al hombre como animal familiar (οἰκονομικὸν ζῷον),⁶ aldeano (κατὰ κώμας),

1. Jaeger, *Aristóteles*, México, FCE, 1946, p. 21.

2. *Pol.* I, 1; 1252a 26-b 34; etcétera.

3. *Et. Eud.* 1242a 26.

4. *Et. Nic.* 1097b 11.

5. *Pol.* I, 3; 1257a 25.

6. *Et. Eud.* 1242a 23-26.

pasando por el estado primitivo de los pueblos, para alcanzar, por último, la perfección del animal político (πολιτικὸν ζῷον).¹

No debemos pensar, sin embargo, y aquí se encuentra la debilidad de Aristóteles y del pensamiento griego en general (contra el que, de hecho, luchará Alejandro), que exista una evolución necesaria de todos los hombres hacia la organización política. Si el Filósofo hubiera explícitamente enseñado que al fin todas las naciones podían acceder a la vida política tal como se había organizado en Grecia, en este caso Aristóteles habría sido el primer pensador cosmopolita. Léase, por ejemplo, el primer libro de la Política. Hay como un fixismo necesario y natural, inalterable, que protege la primacía del griego, el poder «de mandar sobre el bárbaro».²

Aristóteles explica:

«Es necesario considerar al ser viviente como una ciudad-Estado bien administrada. En el seno de una tal comunidad, una vez que el orden se encuentra sólidamente establecido, no es necesario que un jefe particular deba intervenir en cada problema, sino que cada ciudadano se hace responsable de la función que le es propia y todo sigue su curso regulado por la costumbre».³

La aldea es el primer nivel comunitario (πρώτη κοινωνία ἢ κῶμη ἀποικία οἰκίας εἶναι). Las naciones y las ciudades-Estados

1. *Ibid.*

2. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 403, citado y aprobado por Aristóteles (*Pol.* I, 1; 1252b).

3. *De mot. anim.* 10; 703a 30 ss. El ideal del orden eterno (τάξις) es, en último término, el ideal de la política helénica. La admiración, la veneración del orden manifiesta un temperamento espiritual que resurge por momentos en la historia (piénsese en la *Action Française* de inspiración griega y antisemita: «Nosotros trabajamos por destruir la ficción de legalidad y constitucionalidad que se oponen al orden, a la ley y al Rey... La monarquía asegura la salud pública y, en conformidad con el orden, previene los males públicos que el antisemitismo y el nacionalismo denuncian»; Charles Maurras, *Enquete sur la Monarchie*, París, Fayard, 1934, pp. 583-585). La historia tiene secretas conexiones: es muy explicable que Maurras no olvide su actitud de antisemitismo que adoptó en el *affaire Dreyfus*; el pensamiento griego no coexiste fácilmente con la concepción pastoril, nómada, profética del semita.

son también tipos de comunidad, constituidos a partir de la reunión de las familias (ᾠποικία). Pero existe una enorme diferencia entre las naciones y las ciudades-Estados. Las naciones son una comunidad compuesta por una pluralidad de familias sin una organización política suficiente, y que permite a cada familia o aldea una total independencia.¹ El origen familiar es reemplazado por la división en tribus o el parentesco religioso. En este último caso el culto es el único elemento de unión de una ἔθνη. Cuando una nación llega a organizarse como ciudad-Estado, es necesario que un nuevo tipo de unidad (μίον) se ejerza entre las familias.²

El hombre que vive en la ciudad, deja de pertenecerse a sí mismo; es una parte del Estado (V, 1; 1337a 26-28). El hombre y la familia en un Estado cambian de género (III, 5; 1280b 40), porque cada uno cumple una función distinta en vistas de un bien absolutamente diferente del de las naciones no organizadas políticamente:

«Los elementos de la ciudad son las partes sin las cuales ella no puede existir: en primer lugar tiene que haber alimentos, después las artes... las armas... la abundancia de recursos... el culto divino... una autoridad que juzgue... éstos vienen a ser los servicios que requiere la ciudad, pues la ciudad no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica... absolutamente autosuficiente» (1328b 5).

«El problema general se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen así, sino que las dirigen *al bien común* (τὸ κοινὸν ἄγαθόν)» (1284b 5).

«La ciudad no es solamente la reunión de muchos individuos, sino que se forma por elementos diversos. No es una asociación de partes semejantes. Una cosa es una liga militar, otra una comunidad política. La primera cuenta con el número de sus asociados, aunque sean idénticos; la segunda alcanza sus fines por la diversidad de las partes que la componen» (II, 1; 1261a 22-30).

1. Cfr., por ejemplo, *Pol.* II, 1; 1261a 27-29; IV, 4; 1326b 2-4; III, I; 1276 a 28-29.

2. *Ibid.* II, 11; 1263b 32.

Estrictamente, la ciudad no se confunde con el Estado. La ciudad es el corazón del Estado (πόλις) que posee, como sus partes, las aldeas y los territorios que circundan la ciudad. La materia sobre la que se edifica el Estado, son las familias y las aldeas; las partes funcionales son los diversos oficios; su forma misma es la ley gracias a la cohesión de la amistad, vínculo permanente de la unidad política (III, 5; 1281a 38-40). La condición necesaria para alcanzar el fin es la paz (IV, 13; 1333a 41; b 1-2). La forma, la esencia de una substancia tomada en su estado perfecto, atrae todo organismo hacia su plena realización, es decir, el fin no es sino la «segunda naturaleza», o la naturaleza en su realidad última. El fin del Estado es la perfección humana:

«Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres actúan siempre en vista de lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal (comunidad) entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil» (1252a 1).

«El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas —hablando de todo lo que existe en la ciudad— son medios para el fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena» (1280b 38); «el bien político... la justicia» (1282b 14).

§ 3. Aristóteles no se contenta con analizar el hecho de una ciudad, sino que posee verdaderamente una filosofía cosmopolita, una visión universal del fenómeno humano. La «vida feliz» es imposible sin la paz, y la guerra solamente puede evitarse por el mutuo entendimiento de todos los Estados, por una alianza federal, lo que posibilitaría al mismo tiempo un orden estable y la primacía helénica en todo el mundo:

«Las naciones que habitan las regiones frías, en Europa, son valerosas, pero les faltan la inteligencia y las artes... Al contrario, las naciones asiáticas son inteligentes y con aptitud para las artes, pero les falta valor... La raza helénica, habitando en un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee tanto el valor como la inteligencia, porque, viviendo libremente, no sólo tiene el mejor régimen

(la ciudad), sino que, unificada bajo una constitución, puede aún ejercer la primacía universal (δυνάμενον ἄρχειν πάντων)» (*Pol.* IV, 6; 1327b 20-33).¹

El panhelenismo es la condición de todo cosmopolitismo. La unificación de los Estados griegos es la condición de la paz y de la conquista del Asia. Aristófanes en el siglo V lo había insinuado ya.² Contra el peligro persa se había organizado la primera confederación ateniense: la *sympoliteía* se abrirá camino poco a poco. Aquella primera confederación poseía el defecto de ser, de hecho, un instrumento de la Asamblea ateniense. La segunda confederación, en cambio, por la invención de un *synédriion* federal, respeta la autonomía de cada Estado, pero le faltó un organismo de arbitraje, función que la *Urbs* de Roma cumplirá en el Imperio; dicha alianza será efímera.

Isócrates luchará, primero, por el panhelenismo bajo el dominio de Esparta y Atenas (en el *Panegírico* del 380) y, después, por el proyecto de una especie de república moral bajo la presidencia de Atenas (en el 355).³ Por último, llegará a la conclusión de que es imposible toda confederación sin una fuerza militar que permita suprimir la anarquía. El triunfo de Filipo de Macedonia es ciertamente para Isócrates la causa de su nueva solución. El panhelenismo macedónico de Aristóteles no es, entonces, una posición original de su parte, sino una opinión que contaba ya con muchos partidarios.

§ 4. Los Estados deben ser autónomos, autosuficientes y libres, pero bajo una constitución común (μία πολιτεία, *Pol.* IV 6; 1327b 32-33). En este sentido, no es sino la reflexión de los artículos propuestos por Filipo en 338, en el tratado de Corinto: los pueblos de la Hélade serán libres (ἐλεύθεροις) y se regirán según sus

1. Es convicción del filósofo que los orientales y los bárbaros son los servidores naturales del hombre helénico (cf. 1285a 20-12; 1255a 28). En el mismo sentido, los esclavos son utilizados por el hombre libre (1252a 30; 1253b 4; 1260a 9).

2. Cf. V. Coulon/Van Daele, *Aristophane*, París, Belles Lettres, I-IV, 1923-1930.

3. Cf. *Discours*, por G. Mathieu-Brémond, París, Belles Lettres, I-IV, 1928-1962.

leyes (αὐτονόμους); todos los confederados lucharán reunidos, si quieren participar de paz común (τῆς κοινῆς εἰρήνης). Aristóteles nunca pensará en la organización de un solo Estado. Un auténtico bien común, positivamente alcanzado y producido, no entra entre los proyectos posibles del filósofo.

Podemos decir de la confederación lo que decíamos de la ciudad. Así como la bienaventuranza, en último término, es individual y separada de la vida pública, así también la felicidad, aun económica, es alcanzada en último término sólo por la ciudad (la confederación es la condición y garantía de la paz). De hecho, sin embargo, y por la ontología de la especie, el individuo es asumido en la vida genérica de la ciudad; así como el Estado particular debe perder su libertad ante la autoridad sin fronteras del rey macedónico. No existe, entonces, un bien *común* de los pueblos griegos; lo que se deja ver es un bien absoluto del panhelenismo, opuesto a las naciones bárbaras o asiáticas; un bien propio de cada Estado, como coexistencia de bienes y de Estados, que en último término es el bien de los ciudadanos libres masculinos, porque tanto la mujer, como el niño y el esclavo ocupan una escala inferior.¹

El fin de las ligas, de las confederaciones, es el de ordenar las partes semejantes (los Estados-ciudades) para defenderse, es decir, para vivir en paz. Dicha unión no exige partes productivas y funcionales diversas, como en la ciudad,² por cuanto su fin no es

1. «El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño... el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfectamente» (1260a 9). «Puesto que entre el alma y el cuerpo existe la misma relación que entre el obrero y su instrumento o que entre el señor y su esclavo, no se establece entre ellos una comunidad (κοινωνία). Pues en dichas relaciones no hay dos términos, sino uno; el primero constituye una unidad, no así el segundo. Por lo cual, el bien (ἀγαθόν) que resulta de una tal cooperación, no se reparte entre ambos términos, sino que, aunque dependa de los dos, va al primero, por el que la colaboración existe. El cuerpo, instrumento connatural (del alma) y esclavo de su señor, es como una parte o instrumento separable (ἀφαιρετόν), así como el esclavo es un útil sin alma (ἄψυχος)» (Et. Eud. VII, 9; 1241b 17-24). «El Estado se constituye de partes desiguales (ἀνισομοίῳ), así como el viviente se compone del alma y cuerpo, el alma de lógos y tendencias, la familia del hombre y la mujer...» (Pol. III, 4; 1277b 5-10).

2. 1290b 25-1291a 34.

intrínsecamente más perfecto que el de la ciudad-Estado. Aristóteles se encuentra como limitado por las estrechas estructuras del humanismo clásico.

Veamos rápidamente el razonamiento implícito o el fundamento de toda la política peripatética, que es, evidentemente, un progreso con respecto a la doctrina de Platón.

Un primer tipo de comunidades tienden simplemente a la vida ($\tau\acute{o}$ ζῆν), mientras que la sociedad perfecta se dirige a la vida honesta, al bien vivir ($\tau\acute{o}$ εὖ ζῆν):¹

«Sea, pues, la felicidad un *buen vivir* con virtud, o una *suficiencia* de medios de vida, o la vida más agradable con *seguridad*, o la prosperidad de cosas y cuerpo con poder de guardarlos y disponer de ellos, pues casi todos están de acuerdo en que una de estas cosas, o varias, es la felicidad» (*Ret.* I, 5; 1360b 12).

Las partes, los componentes de la felicidad, son los bienes externos (1360b 25), los del cuerpo (1361b 4-26), del alma (1362a 13-15; 1366a 32) y del destino (1361b 26-35).²

A la suficiencia de bienes, al bien del hombre, al bien de la ciudad, se dirigen las operaciones dictadas por la virtud de la prudencia ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Aristóteles realiza una distinción que Platón no había llegado a discernir:

«Una cosa es fabricar y otra operar. El hábito que opera según la razón es distinto del hábito que fabrica según la razón. La arquitectura es un arte» (1140a 2 ss.), mientras que «la prudencia es el hábito que según la verdad de la razón (determina) aquello que es operable acerca del bien humano» (1140a 20). La prudencia tiene por objeto «el buen vivir» (1140a 28).

Para el Filósofo existe una clara diferencia entre las técnicas (las artes) que regulan la fabricación gracias a la causa ejemplar,

1. Cf., por ejemplo, *Pol.* III; 1280b 38.

2. Este tipo de división de los bienes puede verse igualmente. *Et. Nic.* I; 1098b 12-15. Platón realiza la misma clasificación (*Fil.* 48c; *Ley* 743e; etc). Esta división es superada en la época de la *Ética definitiva*.

y las operaciones de la sabiduría práctica, que regula las acciones en orden a los fines. El fin último de la prudencia es el bien humano, el bien de la ciudad, la suficiencia y la actividad humana según las virtudes (morales). Toda la ciudad se organiza en vistas de dicha suficiencia de bienes; toda liga, alianza o confederación asegura la paz de cada ciudad. El objeto de la prudencia —la prudencia misma—, y toda la ciudad se subordina al fin más alto del hombre, la sabiduría, la contemplación divina del *voûs*:

«Lo mejor y lo más agradable para cada ser es lo conforme a la naturaleza de cada uno: para el hombre es la vida del voûs (la vida) humana por excelencia, la más dichosa. Secundariamente (debemos colocar la vida) según cualquier otra virtud... la justicia y la fortaleza... la prudencia... (Ellas son) las virtudes humanas del compuesto, y (humana es igualmente) la vida según dichas virtudes y la felicidad que alcanzan. Mientras que el voûs opera separadamente (κεχωρισμένη)» (Et. Nic. X, 7-8; 1178a 5-24).

La vida del entendimiento «no necesita casi de bienes exteriores» (1178a 24-25), pero porque «es hombre, le es necesario un cierto bienestar exterior, puesto que la naturaleza (humana) no es autosuficiente (αὐτόρκης) para la contemplación» (1178b 33-34). El fin de la ciudad y de las actividades políticas de la prudencia es la suficiencia, pero dicha «suficiencia está muy lejos de exigir un exceso... Se pueden hacer las acciones más bellas sin ser el dominador de la tierra y los mares (ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης)» (1179a 3-5). ¿Piensa aquí el maestro en su discípulo, el conquistador de Asia?

¿Qué ventaja podría alcanzar una confederación de ciudades sino, y exclusivamente, la paz? Si dicha confederación produce mayores riquezas, ¿son acaso las riquezas un bien? Si dicha confederación o Imperio exige una mayor virtud moral, justicia o prudencia, ¿será ella un medio adecuado para la divina contemplación?

Aristóteles, al fin, profundamente griego, expresando una vez más el horror al desorden, la revolución o el caos, prefiere asegurar la ciudad-Estado y proclama su perfecta eficiencia, aun en presente, en el cumplimiento de sus funciones: la ciudad puede

ofrecer al hombre la suficiencia de bienes morales en una paz perdurable a fin de permitirle la actividad divina de la contemplación en la «suficiencia».

Por su parte, la empresa del joven rey macedónico es prudente si ejerce su dominio sobre los asiáticos; es demasiado peligrosa cuando trata de igualar las «naciones» con las ciudades de los helenos.

§ 5. Alejandro alcanzó de hecho, lo que Aristóteles no pudo justificar de derecho. La ambición, la prudencia y el genio político permitieron al rey macedónico percibir existencialmente el universalismo helénico y preanunciar, por lo tanto, el cosmopolitismo del Imperio Romano.

«Mientras algunos aconsejaban a Alejandro que tratara a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él prefirió dividir a los hombres en buenos y malos... es decir, según se dejaran o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la *paideia* y las doctrinas filosóficas».¹

«Dios es el padre común de todos los hombres».²

Desde la India hasta Italia un grande y efímero Imperio unifica un número ilimitado de pueblos. La lengua griega, universalizándose, se modifica; la filosofía, mezclándose, se purifica; las religiones, difundiéndose, se relativizan. Si el signo del Estado-ciudad griego había sido la univocidad, el del cosmopolitismo de la cultura helénica será la pluralidad.

La ciudad helenista fundada por Alejandro poseía corporaciones étnicas (*politeumata*) de griegos, macedónicos, tracios, judíos... Los casamientos mixtos eran corrientes. Los autóctonos recibían en el *gymnasium* la cultura helenista, signo de la ciudadanía. Helenismo y cultura se confunden:

1. Eratóstenes, *Strab.*, I, 66-67.

2. *Vita Alexandri*, 27; cf. W. W. Tarn en *Camb. Anc. Hist.*, VI, pp. 429-431. Plutarco insiste en el universalismo consciente de Alejandro (*De fortuna Alexandri*, I, 6).

«Nuestra ciudad ha obrado de tal modo, que la noción de helénico no parece ya ser la expresión de una raza sino de una forma de pensamiento, pues se califica de helénicos a los que participan de nuestra cultura y no a los que participan de una naturaleza [nacimiento] común».¹

Alejandro, el joven discípulo del Estagirita, realizó hasta sus últimas consecuencias las doctrinas de su maestro. Si lo propio, lo perfecto del hombre, es llegar a constituir el Estado y alcanzar por el orden de sus funciones la bienaventuranza, es posible a todos los asiáticos o bárbaros llegar a ser hombres si se incorporan en un régimen político. La idea de raza es reemplazada por la noción de cultura. El humanismo griego es sinónimo de «cultura». Todo hombre puede llegar a ser griego en la ciudad universal. Eso será, tiempo después, la *romanitas*. En el 212 d.C., Caracalla extiende a todos los habitantes libres del Imperio los beneficios de la *civitas*. La pequeña ciudad griega ha crecido hasta dar como fruto la ciudad ecuménica. Esta universalización produce, por una parte, la ruina de la ciudad griega, y por otra, en cambio, permite un profundo individualismo por el debilitamiento de los vínculos exigentes de la comunidad político-religiosa. Vemos nacer un pluralismo, una multitud de grupos y movimientos, que pululan en todo el Imperio.

La suficiencia solidaria y la contemplación solitaria de la pequeña ciudad-Estado es absorbida por la exuberancia oriental del Imperio alejandrino.

Atenas era una ciudad de dimensiones humanas. En torno al *agorá* los ciudadanos podían conocer y dirigir personalmente los grandes problemas de su Estado. Alejandría, Antioquía o Roma, en cambio, son ciudades pluralistas. Cada barrio es un «mundo» regional: allí los persas, aquí los egipcios o coptos, allá los judíos, los griegos... Las «religiones», las corporaciones de misterios, esotéricas, sincretistas, universales, se difunden en la gran estruc-

1. Isócrates, *Paneg.* 250. Un ejemplo típico es la carta del pobre egipcio en la que se manifiesta claramente que es solamente por la instrucción y la cultura griega por la que un hombre es griego. H. Lietzmann, *Griechische Papyri* (KI., t. XIV, n° 4).

tura culturo-política del Imperio. La ofensiva escéptica, la evasión epicúrea, el compromiso estoico, permiten a cada ciudadano replegarse en un profundo individualismo, cuyo último fundamento es el orden mismo del cosmos, no ya del Estado. Las leyes naturales reemplazan las leyes positivas, la obediencia a la propia conciencia ocupa el lugar de la obediencia a las leyes de la ciudad.

La cultura agrario-ciudadana, de un Hesíodo o un Pericles, deja lugar a la cultura universal marítimo-imperial, donde los grupos se mezclan (la tan temida ὄβρις), dialogan, se mundializan, perdiendo, de hecho, la unidad necesaria para defenderse del enemigo común: los elementos juveniles de las fronteras, los bárbaros, y los movimientos mesiánicos de dentro, que con una visión nueva del universo, proponen una crítica radical al núcleo ético-mítico de toda la cultura greco-romana.¹

El Imperio llegó a ser una fina trama legal y cultural apoyada sobre la fuerza de los ejércitos; cuando éstos tienen que hacer respetar la ley, es manifestación de que la comunidad «agoniza», pero no ya como «lucha» de gestación, en los tiempos homéricos, para emerger a la vida, sino «lucha» contra una muerte que es inminente. El bien del Imperio no es común: es el bien particular del emperador o de la oligarquía de la *Urbs*.

1. Sócrates criticó al movimiento sofista para defender la estructura helénica tradicional. El judaísmo, en cambio, será una crítica, de la esencia misma, del núcleo ético-mítico, de la cultura griega, y mucho más aún el cristianismo: Cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin)*, Paris, Seuil, 1962.

Conclusión de la Segunda Parte

El héroe de la epopeya, el valiente guerrero, el hábil comerciante invasor de los tiempos en que la ley del clan se confundía con la ley del cosmos, tendía a un bien primario: la subsistencia en el honor. Con el tiempo, el humanismo griego discernirá progresivamente, no sólo los bienes que permiten la suficiencia, bienes exteriores y del cuerpo, sino también los bienes del alma, las virtudes morales subordinadas a la sabiduría y la contemplación. De una cultura nómada se pasa a otra agraria y urbana. Sin embargo, el núcleo ético-mítico será el mismo.

Del bien de la familia, del clan o la tribu, se llega a discernir el bien de la aldea, de las naciones y de la ciudad-Estado. El hombre helénico ocupará el centro del mundo y el grado más perfecto de la escala de los seres. El fin de la ciudad no es sólo un vivir, sino un vivir bien, según el imperativo de las virtudes, a las cuales se subordinan las técnicas.

Para que todo esto sea posible, es necesaria la seguridad de una armonía en la paz. Las confederaciones serán aceptadas sólo con el objetivo de garantizar la paz y la primacía del hombre helénico sobre los bárbaros y asiáticos.

Alejandro inventa un nuevo estilo de relación interhumana: el cosmopolitismo, que estaba en germen en el pensamiento aristotélico, y abre a todos los pueblos asiáticos la posibilidad de la organización política y cultural helénica. En cierto modo, y para el griego, Alejandro da a esas naciones el derecho de ser hombre.

Este movimiento difusivo produce un debilitamiento de los vínculos estructurales del hombre griego, de la familia, del Estado-ciudad. El individualismo se instala en el corazón mismo del pluralismo sincrético del Imperio. Las estructuras metafísicas, el núcleo ético-mítico, permanecen, pero un profundo desequilibrio se

introduce en el humanismo clásico. La dilatación del horizonte produce la dramática desintegración de su genio y la contaminación de influencias extranjeras.

Crisipo expresa teológicamente ese universalismo, fruto maduro de una larga evolución:

«A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz».¹

Sin embargo, el contenido de los símbolos y los mitos no es el mismo para todos. El Panteón hospitalario admite todos los dioses extranjeros, pero, al fin, en una tal pluralidad y confusión, los griegos pierden aun el sentido de los antiguos dioses patrios.

1. J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. cit., II, n. 315. Crisipo piensa que el mundo es como una ciudad bien administrada (*Ibid.* II, n. 1127-1131). Zenón proponía la unidad de todos los pueblos y los hombres bajo una ley común: la ley natural (I, n. 42 ss.). Cf. Festugière, II, *Le Dieu cosmique*, p. 189 ss.: «Este fue el mérito de Zenón, haber comprendido esta necesidad espiritual. El supo responder al gran problema, transponiendo la noción de ciudad a la doctrina de una *ciudad del mundo*» (*Ibid.* p. 264).

Epílogo

Este pequeño ensayo, primera parte de una obra más amplia, debe inscribirse, como hemos dicho en el prólogo, en una visión de conjunto en que serán estudiados otros grupos culturales. Tenemos conciencia de que alguno de los aspectos tratados aquí tomarán pleno relieve gracias a la comparación con fenómenos análogos y opuestos de otros pueblos y culturas.

Alguien podría reprocharnos: En la angustia de una América Latina que se debate por llegar a realizar una revolución que deberá constituir un orden más justo, ¿qué sentido tiene perder el tiempo estudiando el lejano pueblo griego? Sólo debemos contestar que, para comprender realmente el edificio humano construido en la historia, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el sentido de nuestro presente. Alguien es adulto cuando alcanza la conciencia refleja de su propia existencia colectiva e histórica. En ese caso, la conciencia precederá a la historia, *orientándola*:¹

«Sean cuales fueren las condiciones exteriores (corporales, psicológicas, sociales), de las que pueda depender la evolución de la conciencia (y aunque la conciencia se constituya lentamente en la historia), a la mirada de la conciencia-adquirida-de-sí, la misma historia de donde ella emerge no es más que un espectáculo que ella organiza para sí. Una inversión de perspectiva se produce en el caso de la conciencia-adulta: la evolución histórica que la ha preparado, no ha existido simplemente *antes* que ella, sino *para* ella; el tiempo en que ella progresaba, era ya el tiempo de su constitución».

1. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1960, p. 222. El autor opone la «conciencia-adquirida-de-sí» a la «conciencia-madura». En el primer caso, la historia es mirada como desde *fuera*, aprendida, tomada como *ya* construida por *otro*. En el segundo, la conciencia está en la base de la evolución: la historia es un fruto de la conciencia. Del sentido del idealismo de Merleau-Ponty hemos hablado en otros trabajos.

Apéndice I

La *Ética Definitiva* de Aristóteles, contemporánea al tratado *Del Alma*¹

Desde el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis.² A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Ética* editada por Nicómaco, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este apéndice, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Ética*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir,

1. *Et. Nic.* X, 6-9; 1176 a 30- 1179 a 32. Quizá también *Et. Nic.* VII-X, 5.

2. Jaeger publicaba su *Aristoteles* en 1923, situando la *Ética* a Nicómaco, en su totalidad, en el último período; François Nuyens editó, primeramente en flamenco y después en francés, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existiendo todavía traducción castellana), y colocando nuestra obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a. C.), anterior al tratado *Del alma* y de la *Metafísica* definitiva.

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, Berlín, Gruyter, 1960), ed. E. Bekker, edición fotográfica de la de 1831, t. I-II, con el índice de Bonitz, t. V; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923); A. Mansion, «La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents», en *Rv. Neo-scol.*, 29, 1927, pp. 307-449; P. De- Sournay, «L'activité de la contemplation dans les Morales d'Aristote», en *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, 18, 1937, pp. 89-101; David Ross, *Aristotle, Selections*, Nueva York, 1938; F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimegue, 1939, tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948; G. Verbeke, «L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique», en *Miscell. Giovanni Galbiati*, Milán, 1951, t. V, pp. 79-95; A. Mansion, «L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote», en *Rv. Phil. de Louvain*, 51, 1953, pp. 444-472; R. Gauthier, C. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, Lovaina, 1958-1959, t. I textos, II-III comentarios.

entre el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente, es de la época de los otros libros de la *Ética a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Ética definitiva*, en el período postrer de los tratados escritos entre el 330 al 322 a. C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿Se encuentra o no en el libro X, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del alma*.

§ 1. Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la *frovnhsiV* (1178a 2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el *nou'V* y las virtudes morales,¹ nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Ética a Eudemo* y del libro I de la *Ética* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios (en el libro I), y, en el libro X, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Ética* editada por Nicómaco, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

§ 2. En el libro I se proponía como el fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política: el bien común

1. Contra Verbeke, *L'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de «prudencia» y no de *sófia*; supone entonces las adquisiciones de la *Ética eudema* y del libro VI de la *nicomaquea*.

(*Et. Nic.* I, 1: 1904 a 22-28). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (ó θεωρητικός, 1096 a4), pero no habla del νοῦς, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad:

«El bien del hombre es la actividad del alma (ψυχῆς) según la virtud.» (*Et. Nic.* I. 6; 1096a 16).

La noción que nos interesa fundamentalmente es la del alma. Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

«Como ya hemos tratado las cuestiones del alma (en las obras anteriores al 330 a.C., en los diálogos *Eudemo*, *Del alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí» (*Et. Nic.* I, 13; 1102 a 26-27); y concluye que «la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene λόγος (racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del carácter» (*Et. Nic.* I, 13; 1103b 3-7). ¡Es la división xenocrática!

Analicemos ahora cómo, para el Aristóteles del libro I —e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Ética*—, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo (de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al νοῦς, siendo la función suprema la sabiduría (σοφία).¹

1. En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior, ya que no lo tratará (al Intelecto) detenidamente entre los hábitos en este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre «el Intelecto» (sólo en una ocasión lo nombra: 1141b 2, cuando dice que «la filosofía es ciencia e Intelecto»). ¿Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X? Por otra parte, el *Intelecto* no será, en el libro X, considerado como una virtud.

§ 3. De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

«Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior [en esto] a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste» (*Et. Nic.* VI, 7; 1141a 33-b 1).

Pareciera que la *Ética* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el «bien humano» y no el «bien divino en el hombre». La palabra «bien humano» es frecuente en la *Ética*.¹ Por ello, la explicación del problema del *voûs* al fin de la *Ética* como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre, podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens —ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró.

§4. En el libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap. 6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

«La felicidad es una actividad según la virtud» (*Et. Nic.* X, 7; 1177b 112); lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que «a juicio de todos la vida feliz (*εὐδαιμονία βίος*) es la vida según la virtud» (*Ibid.*, 6; 1177a 1-2).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra alma

1. Un ejemplo se encuentra en 1141b (plural); léase el libro I donde ya se propone la diferencia entre el bien humano, del que tratará la *Ética* hasta el libro VII inclusive, y el divino (lib. 1, 12; 1101b 25).

no aparece una sola vez en este tratado (1177 a 4, que Gauthier traduce «*de l'âme*» (I, p. 303) no corresponde al texto griego), lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica, y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

«Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud» (*Et. Nic.* X, 7; 1177a 6-10).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término *ψυχή* no es un mero error, sino una expresa exclusión o corrección posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma? , o, de otro modo, ¿cómo pudo no hablar del alma en su *Ética* X, 6-9?

§ 5. En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el *voûs* (Intelecto) que no es ya parte del compuesto humano:

«En cuanto al Intelecto (*voûs*) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (*χωρίζομαι*) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible.» (*Del alma*, II, 2.413b 24-26).¹

1. Cf. separado en 429a 10-11; 420a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic.* X es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el *voûs* *παθητικός* (*Del alma* III, 4; 429a 10 ss.), es decir, el tratado en III, 5 (430a 10ss). Éste es inmortal y eterno (430a 22-24), impassible y sin mezcla (con el compuesto) (430a 15-20); es un acto (430a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l'âme*, París, 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): «*séparé du corps*» (413b 26-27), aunque debería traducir «*du composé*». Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic.* X, no es Virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Ética del Del alma*: la felicidad divina es «para el hombre, la vida según el Intelecto» (1178a 6-7); la felicidad humana sería sólo la vida según las virtudes éticas.

A partir de esta antropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (que incluye al alma sin nombrarla) y que dicen relación a lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el *voûs* que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Ética* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino —aunque no lo había explicado nunca enteramente—. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo «bello y divino» (1177a 15), «lo más divino» que haya en el hombre (*Ibid.*). Esta actividad es el *voûs*. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (*Ibid.*, a 16-21).

Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en ese libro VI, de un «fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del alma en la que cada una es virtud» (VI, 11; 1143b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más «autónoma» (1177a 27; *αὐτάρκεια*) de los bienes exteriores (1178a 24-b 7).¹ El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí (*sic*), una virtud.

§ 6. Ahora, Aristóteles, nos propone una *Ética* en consonancia con el tratado *Del alma*, que se distingue claramente de la *Política*, pero no en el sentido que se lo ha creído tradicional-

1. Se encuentra la antigua división de los «bienes externos», pero nunca se habla de los «bienes del alma» —nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica—, porque sólo se habla de los «bienes humanos» del compuesto. En la *Et. Nic.*, además del libro X, habla del Intelecto, en los siguientes lugares: 1139b 17, 1141a 7; 1142a 26; 1143a 35; 1169a 17; 1096b 29.

mente. Ahora la *Ética* sería el ámbito del uso recto de lo necesario —bienes externos y virtudes— para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano —que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden secundario de la actividad—. La *Ética* se ordena —en el libro X— a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana; al bien común. Esta distinción —entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común—, al contrario de la que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas conclusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

«Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo [según la contemplación], sino en tanto que hay en él algo de divino ($\theta\epsilon\acute{\iota}\acute{o}\nu\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$); y en tanto ese algo divino sea superior al compuesto ($\sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\tau\omicron\nu$) así su actividad ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) se impondrá sobre las otras virtudes» (que son las del compuesto) (*Et. Nic.* X, 7; 1177b 26-29).

En todos estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un «período biologista» aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término «el compuesto» (usado en el *Del alma* II, 1, 412a 15: «substancia compuesta» de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el «compuesto» de Platón, porque sus constitutivos son —para Aristóteles— el cuerpo y el alma pero no el Intelecto —que formaba parte del compuesto—.

1. Es convicción del filósofo que los orientales y los bárbaros son los servidores naturales del hombre helénico (cf. 1285a 20-12; 1255a 28). En el mismo sentido, los esclavos son utilizados por el hombre libre (1252a 30; 1253b 4; 1260a 9).

2. Cf. V. Coulon/Van Daele, *Aristophane*, París, Belles Lettres, I-IV, 1923-1930.

3. Cf. *Discours*, por G. Mathieu-Brémond, París, Belles Lettres, I-IV, 1928-1962.

En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas, incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como una «actividad» pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

«Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana» (*Et. Nic.* X, 7; 11,77b 30-31).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina (cf. *Del alma* 430a 22-24) es inmortal (ἀθανατίζειν); por ello la felicidad es «la vida según el Intelecto (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος)» (1178a 6-7). Por el contrario, la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal —conclusión que se opone a la propuesta en el libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo—:

«Es sólo secundariamente (Δευτέρας) 'que es feliz vida' según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (αἱ ἀνθρώπιναί)» (*Et. Nic.* 8; 1178a 8-9).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (φρόνησις). Y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (léase con atención la enumeración de 1178a 10-19):

«Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas a las pasiones (πάθησι) que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas (ἄρεται ἀνθρώπιναί), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas» (*Et. Nic.* X, 8; 1178a 19-21).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado —no ya de tipo platónico sino estrictamente aristotélico— agrega claramente:

«Por el contrario (se refiere a la relación de las virtudes morales y el compuesto), el Intelecto está separado (κεχωρισμένη)» (*Et. Nic.* X, 8; 1178a 22).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. Y como la actividad cívica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas), el Intelecto tiene por objeto lo divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

«Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones, aunque tienden a un fin (τέλου⁹), no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario, en el caso del Intelecto...» (*Et. Nic.* X, 8; 1177b 16-19).

§ 7. El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía: αὐτάρκες, 1177b 21) o de los bienes exteriores (1179a 1 ss), ya que «feliz es la vida del que practica la virtud» (1179a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles, en estos capítulos del libro X, se encuentra Anaxágoras (1179a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del alma* (404a 25ss.; 450a 13; b 19; etc.). El Intelecto estando separado de las contingencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

«¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses? ...El filósofo será de todos los hombres el más dichoso» (*Et. Nic.* X, 9; 1179a 23-31).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado de platonismo —o, aún, que dicho libro es efectivamente de un período platónico—. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar, las similitudes con el libro *Del alma* (el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado a las pasiones

del compuesto, divino, más que humano). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo (es decir, que no indica expresamente la composición con los términos «cuerpo-alma») ni se usa la noción de ἐντελέχεια, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (φρόνησις) y el Intelecto; una como virtud política mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado (1178a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del νοῦς es el bien, la Idea del Bien, para Platón, que es el paradigma del bien a imponer en la ciudad. Para Aristóteles, en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extrapolítico, las esferas eternas, por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infralunar, corporal, corruptible.

§ 8. Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla de acuerdo con el cuadro que ofrecemos en la página siguiente, en el que, simplificando datos, sólo se indican las obras esenciales. Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias, porque después de la obra de J. Zürcher, *Aristóteles. Werk und Geist* (Paderbom, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un *Corpus Aristotelicum* dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La *Ética definitiva* bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del alma*.

El alma, formando parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humano exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel; entre el compuesto mismo y el Intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; *Et. Eudemo* I, 4),

Cronología en el <i>Corpus Aristotelicum</i>				
Períodos en Años	Diálogos	Física Metafísica Antropología	Cursos de Ética	Política
360 a.JC. Academia	<i>Gryllos</i> <i>Eudemo</i> <i>Protréptico</i>	<i>Física</i> VII		
348 Assos - Mitilene	<i>Himno de</i> <i>Hermías</i> , <i>De</i> <i>la realeza</i>	<i>Física</i> I-IV; <i>Del</i> <i>cielo</i> ; <i>Metafísica</i> A B Gamma, K (1-8), M (9-10), N	<i>Ética a Eudemo</i> I - III [Libros comunes]	<i>Política</i> VI-VIII, II-III Recopilación de constituciones
335 Atenas Liceo		<i>Meteorológicas</i>	<i>Ética a Nicómaco</i> I-IV	<i>Política</i> IV-VI, I
330 / 322		<i>Del alma</i> ; el resto de la <i>Metafísica</i>	<i>Ética a Nicómaco</i> X, 6-9 (y quizás VIII-X, 5)	<i>Constitución de</i> <i>Atenas</i>

hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano; la vida del Intelecto, la vida divina; *Et. Nic.* X, 6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino (desde su más visible nivel, el de los astros, 1141b 1).

La inmortalidad del alma —ausente en sus *Éticas* desde el 348 al 330 (cf. *Et. Nic.* I, 11, 1100a 12-14; III, 9, 1115a 26; etc.)— es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico. En el libro X de la *Ética*, no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: «El cuerpo y el alma son todavía considerados como dos cosas».¹

Gauthier, negando a la *Ética* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva (después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la con-

1. Nuyens, *L'évolution...*, p. 161.

traría a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este periodo (330-322) descubre Aristóteles «la aplicación al alma (humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios» (hubiéramos dicho más acertadamente «lo divino»).¹ Pero, lo que nos llama la atención, es que este autor tan cuidadoso e informado —con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en Le Saulchoir—, llega a escribir: «Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la *Ética a Nicómaco*, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del alma*, sino que no tenía de ello aún la menor sospecha».² ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la *Ética* editada por Nicómaco sin tener ya las hipótesis de su *Del alma*, es decir, es contemporánea o del mismo periodo de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Ética definitiva*: «Había en esa teoría (del *Del alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aun: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Ética a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica».³ ¿La descripción del filósofo, en el libro X, 9, no es acaso la de ese místico? El filósofo es «el más amado de los dioses», «el filósofo es el más feliz de todos los hombres»; el objeto del Intelecto «es lo más divino» (1177a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Ética a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos —lo que para nuestros fines es lo mismo—, fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del alma*.

1. *L'Éthique à Nicomaque*, I, p. 33 (Introducción).

2. *Ibid.* p. 35.

3. *Ibid.* p. 35.

§ 9. Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, de qué modo trata Nuyens la cronología de la *Ética* editada por Nicómaco. Dice que «la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar τοῖς ἀνθρώποις¹ en lugar del ψυχῶς de la *Ética a Eudemo* (II, 3; 1221a 13, como, por ejemplo, en *Del alma* I, 4; 408b 11-15). En la *Ética a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra ἄνθρωπος y se ignora la de ψυχή. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Ética*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102a 16-17), mientras que «en el *Del alma*, por el contrario, insiste precisamente en el hecho de que, fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia» (I, 1; 403a 16-17).² En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105b 21-23, y el *Del alma* I, 1, 403a 16-18, consiste en que, en la primera, se usa la fórmula πάθη ἐν τῇ ψυχῇ, mientras que, en el segundo, πάθη dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del alma* se encuentra exactamente en la *Ética* X cuando expone:

«Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (πάθησιν). Y también la prudencia está ligada (συνέχευκται) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (συνκleton)» (1178a 13-20).

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p. 893), comentando este texto, confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Étic. Nic.* II, 4; 1105b 19-25)

1. Nuyens, *op. cit.*, p. 186.

2. *Ibid.* p. 191. Defournay, *L'activité de la contemplation*, apoya la posición de Nuyens, y relega la *Et. Nic.* X al mismo período que el libro I.

su sujeto propio en el alma (como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo fundamental: que dichas pasiones no sólo «incluyen fenómenos corporales», sino que, además, tienen «por sujeto al compuesto» (περὶ τὸ σύνθετον). Era aquí el lugar de demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: συμβαίνειν, συνωκειῶσθαι, συνέξευκται, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra «compuesto» es usada por Platón (III, p. 894; *Fedón* 78 B-C), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del alma* II, 1 (412a 15: συνθέτη). Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Ética* X, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina, división contraria a la de Platón; pero aun diferente a la de Xenócrates, que hablaba de alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del alma*.

En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han «tapado» con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X, 7 (1178a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: «la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma —en el libro X— no se acuerda tampoco con el *Del alma*» (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra alma, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la *Ética a Nicómaco* fue escrita antes del *Del alma*: «es posible sostener que fue anterior al *Del alma*; puede aun pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente» (*Ibid*). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Ética a Nicómaco* era distinta a la del *Del alma*.

Por el contrario Mansion (*La g nese de l'oeuvre d'Aristote*, 451) dice que la * tica* X es contemporánea al *Del alma*; lo mismo Ross (*Aristotle, Selections*, p. XIX).

  10. Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que «con las * ticas* no hemos llegado todavía all  (al *Del alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente» (III, p. 855). Esta descripción se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la * tica a Nicómaco* X podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens), pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma.  De qué otro Intelecto podía hablar en la * tica* X que no fuera del Intelecto del *Del alma* (que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto «agente»)?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: «La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas, [por] el Intelecto unido al cuerpo, ha sido muy modesta [en las * ticas*]» (*Ibid.*).  Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto (1178a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia (en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t. III, p. 893), pero, aunque lo estudió, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard —que nos parece la más justa— a quien sólo responde: «En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor» (111, p. 894).  Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que, en la * tica* X, «Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del alma*, afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto» (p. 895).  No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino!

Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobre adido. A tal punto, que

se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee el hombre (1178a 2-13). Gauthier dice que el intelecto de la *Ética X* no es el Intelecto del *Del alma*, sino «la parte racional del alma todavía concebida como una substancia» (*Ibid*). ¿Qué texto aduce? Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: «Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero» (*Ibid*). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto (1178 a 19-20). «Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles» —agrega Gauthier, *ibid*—. No es así, la antropología de la *Ética X* no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Ética*, aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega —la contemplación de lo divino y el compromiso político— se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Ética X*, 6-9, debe colocarse en el período 330-322, aunque sólo en los primeros años (330-326), porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del alma*, pero supone todas sus conclusiones.

§ 11. Con esto sólo hemos demostrado la distancia existente entre el libro I al X de la *Ética* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro X con el *Del alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Ética* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente —aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Ética a Eudemo*—, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando,

parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo:¹

«Las virtudes del compuesto son las virtudes humanas, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el Intelecto se encuentra separado» (1178a 20-22).

Gauthier, traduciendo —pero en verdad interpretando el libro X como anterior al *Del alma*— dice: «al contrario, la virtud (*sic*) del Intelecto es una virtud (*sic*) que existe fuera del cuerpo (*sic*)» (I, p. 309). El Intelecto está separado, pero no del cuerpo, sino del compuesto del que acaba de hablar.

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. «Pero en tanto que es hombre (ἄνθρωπος) y en cuanto que convive (συζῆ) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes (externos) para vivir como hombre (ἀνθρωπεύεσθαι)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina (τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), actividad eminentemente gozosa (μακαριότητι), es la contemplativa» (*Et. Nic.* X, 8; 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del alma*?

Cronología de la Cultura Helénica

- IV. milenio a.C. Los protoindoeuropeos (Kurgan) no han realizado todavía sus grandes invasiones hacia el sur. Las culturas Sesklo y Dimini (4000 a. C.) se hacen presentes en Tesalia, Macedonia y Tracia.
- III milenio a.C. Comienza el movimiento hacia el oeste del Kurgan I que pasan del Volga al Don (Kurgan II) y se hacen presentes en Troya (Kurgan III). Los luvitas llegan a Anatolia (siglo xxv) y los hititas igualmente (siglo xx). Los protohelenos atraviesan también el estrecho de los Dardanelos (siglo XX). La Edad de Bronce aparece en Larisa y en Agios Kósmas (cerca de Atenas) (2300 a.C.), e igualmente en Knossos (Creta). 3000-2400, período minoico antiguo, 2400-1600, período minoico medio, 1600 comienza el período minoico posterior.
- 1800-1700 a.C. Invasiones de jinetes que usan el bronce; los protohelénicos o aqueos llegan a la Hélade. Creación de la civilización micénica que culmina en el siglo XIII a.C. Destruyen a Knossos en 1423 a.C. Zeus domina el panteón.
- 1300-1100 a.C. Invasiones de jinetes que usan el hierro: los dorios. Destrucción de los centros de la cultura micénica (1150). Tiempos épicos de la tradición homérica.
- Siglo XII a.C. Los eolios se establecen en Magnesia, Mitilene; los jonios, en Mileto; los dorios, en Rodas.
- 900 a.C. Fundación de Esparta junto al Eurotas.
- 736-628 a.C. Guerras de Mesenia. Presencia de Tirteo. En torno al 700 Hesíodo vive en Beocia. Atenas domina el Ática.
- 624-546 a.C. Tales, filósofo en Mileto jónica. Después Anaximandro (611-546), Anaxímenes (586-525), Parménides de Elea (540-480), Pitágoras (580-500), Heráclito (535-470).
- 650 a 511 a.C. Gobierno de los Tiranos, siendo el más famoso de ellos, Pisistrato (561-528).

- 612-560 a.C. Vida de Solón (gobierna desde el 594).
- 510 a.C. Clístenes derroca la tiranía.
- 518-446 a.C. Vida de Píndaro de Tebas. Teognis y Simónides (556-468).
- 501-494 a.C. Guerras jónicas.
- 492-449 a.C. Guerras médicas. Paz de Cimón (449).
- 525-406 a.C. Gran época de la tragedia desde el nacimiento de Esquilo a la muerte de Eurípides.
- 443-429 a.C. Esplendor clásico del gobierno de Pericles. El Partenón es edificado (447), el Erecteion (desde 421), los Propileos (desde 437), el Teseion. Sócrates había nacido poco antes (469-399) y los sofistas eran los maestros del momento. Fidias (490-431) y Policleto llegan a su esplendor, igualmente los historiadores Herodoto, Tucídides y Xenofonte (desde 484 al 355).
- 431-404 a.C. Guerra del Peloponeso. En el 411 comienza el reinado de la oligarquía en Atenas. Vive Platón (428-347). Aristóteles (384-322).
- 359-336 a.C. Filipo II, rey de Macedonia.
- 336-323 a.C. Reinado de Alejandro Magno y constitución del Imperio alejandrino helenístico.
- 323-280 a.C. Guerra de los lugartenientes de Alejandro.
- 304-30 a.C. Dominio de los Ptolomeos en Egipto.
- 304-64 a.C. Dominio de los Seleucidas en Mesopotamia.
- 279-168 a.C. Dominio de los Macedónicos en Grecia.
- 171-64 a.C. Los romanos conquistan paulatinamente todos los reinos helenistas.
- 204-270 d.C. Plotino asume todo el pensamiento de su tradición y elabora la más genial de las visiones indoeuropeas.
- 529 d. C. Se cierra la escuela filosófica de Atenas por orden del emperador Justiniano.

**Enrique
DUSSEL**

El Humanismo Semita



Hipótesis de investigación

***E**n 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 consecuen-

cias, 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 cultura, 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

Prof. Dr. Enrique Dussel
Institut für Europäische Geschichte
Maguncia (Alemania), 1964.

1. En nuestro curso de *Historia de la cultura* (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina. Ahora publicamos como tomo II de estas *Obras Selectas*) 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 todo comportamiento personal y colectivo. Estamos muy lejos de adoptar una posición kantiana, lo que demostraremos en otro trabajo futuro sobre *Historia y realidad*.

Introducción

**Bosquejo cultural e histórico de los
Pueblos Semitas**

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 dialécticos: lo greco-romano y lo judeo-

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).

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.¹

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*.²

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

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

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 ambiguo «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*)...».¹

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, África 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 concieniciales, que nos impiden una rápida generalización.

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

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

§ 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:¹ la ciencia de la economía va aunada con las

1. 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.

ciencias matemáticas y naturales, para permitir una explotación racional de la Naturaleza.

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. 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.¹

«Cuando miramos el mapa del Asia occidental o del África 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».²

Los pueblos semitas de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga habitaron habitualmente en Mesopotamia,

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

2. Maric-Joseph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, París, Lecoffre, 1903, pp. 42-53.

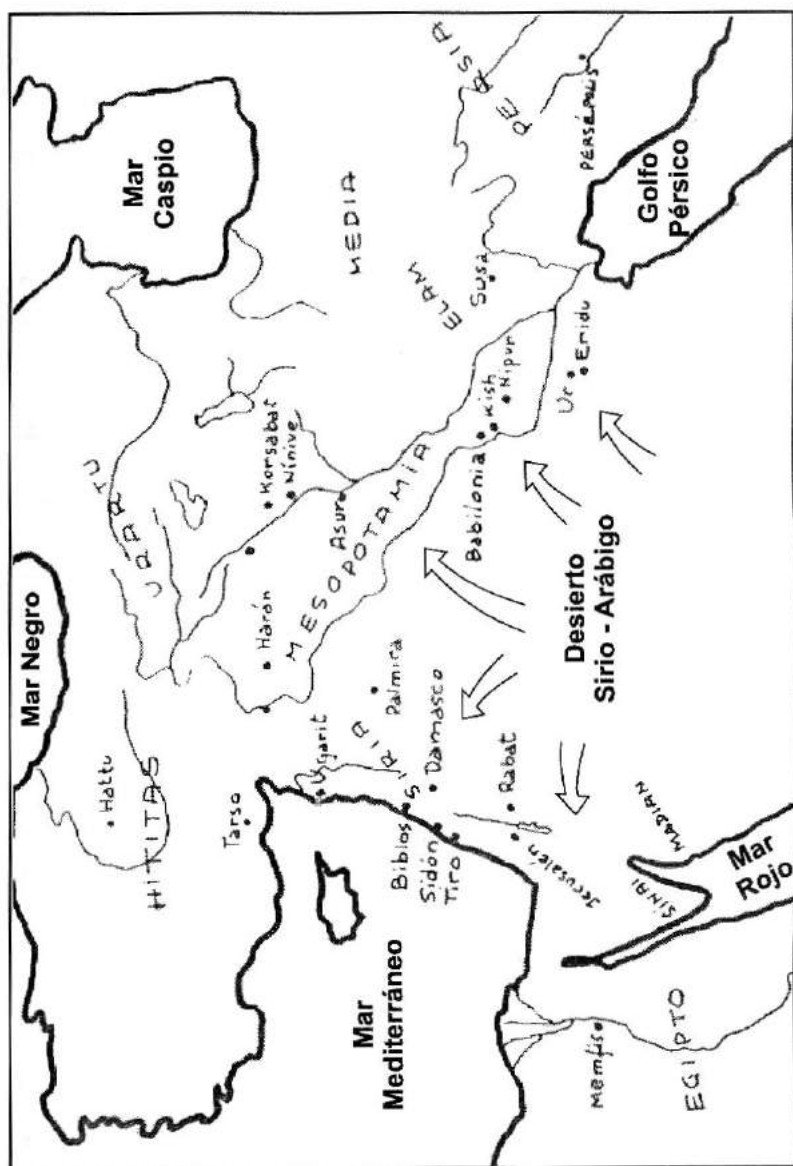
en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía.¹ El inmenso desierto de Neydd tiene algunos contados oasis, «en su centro el de Er Riad». Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Omán. La ciudad de Medina está junto a unos oasis, y la Meca, en el extremo norte 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»,² 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:*

1. 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'Israël... sont la condition nécessaire à l'universalité de l'enseignement et à sa capacité d'expression... Si (elle) avait été chargée de toutes les superstructures contingentes qui sont l'apanage d'une civilisation, comment aurait-elle pu se répandre et se communiquer aux autres civilisations?*»

2. 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.



El mundo semita originario

los amorreos (ugaríticos, canaaneos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), *los árabes*, himaritas y etíopes.

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),¹ como los que se desarrollan junto al Éufrates y Tigris, donde los acadios coexisten y dominan, por último, a los sumeros.

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 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 períodos en que es fiel a su condición nómade 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

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

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, sumero, preindio ni helénico».¹ Los dos primeros hechos se atribuyen al pueblo canaaneo-fénicio, 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 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 mazdeísmo,² 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

1. *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 Favier, *Histoire de l'écriture*, París, Payot, 1959, pp. 172 y ss.).

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

de *Weltanschauung*.¹ 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.² 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).³ Los bogomilos —maniqueos búlgaros—, los cátaros⁴ y albigenses, deben inscribirse en esta tradición.⁵ 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 jan-

1. 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.

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

3. *Ibid.*, pp. 260-261.

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

5. 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.

senismo, 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.¹ desde el oeste del Éufrates, donde se establecen definitivamente, constituyendo la base del Imperio asirio-babilónico.² La invasión *canaanea*, más violenta, alcanza el Egipto y llega hasta España, alrededor del 2500,³ 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.⁴ 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 constituyeron 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.⁵

1. 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).

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

3. Lagrange; *op. cit.*, p. 53.

4. Este contacto semita sobre el norte de África y el sur de Europa no es el primero —ya que los cananeos 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.

5. 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. (Ahora en el tomo II de estas *Obras Selectas*.)

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,¹ 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.

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.

1. 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 Mari*, 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. I., t. II; *The Cambridge Ancient History*, vol. I y ss.

§ 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).¹ Poseemos desde hace poco una lista procedente de Korsabad,² 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.³

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 sólo 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.⁴

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

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

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

4. 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.¹

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 norte.²

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.

1. *Ibid.*, p. 39.

2. 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.

Para Marduk, el soberano, hice navegar hasta Babilonia, al igual que cañas llevadas por el río, vigorosos cedros, altos y fuertes... abundante producto del Líbano.¹

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

1. Cita de Moscati, p. 40.

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*¹ —de origen incierto, sea del Mar Rojo o del 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 Ahiram en Biblos.

1. 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.

§ 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*¹ 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, afluente del Éufrates, y nombrados en los textos de El-Amarna bajo la denominación de *Akhrameos*.

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».² 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 sólo por el griego³ como lengua oficial, y por el árabe, desde el siglo VII de nuestra era, como lengua popular.

1. Cf. E. Kraeling, *Aram and Israel*. Nueva York, Columbia University Press, 1918.

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

3. Es interesante anotar, a título simplemente marginal, que Jesús de Nazaret hablaba arameo —es decir, la lengua popular del oriente palestinese o «arameo 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.

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.

§ 12. Por último, ocuparon el valle del Jordán y las montañas de Samaría 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 cananeos (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»). Sólo 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 sólo a modo de «tradiciones

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.

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 (*nabim*) 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 su *ethos*. Sus escribas 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 nómade, 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.

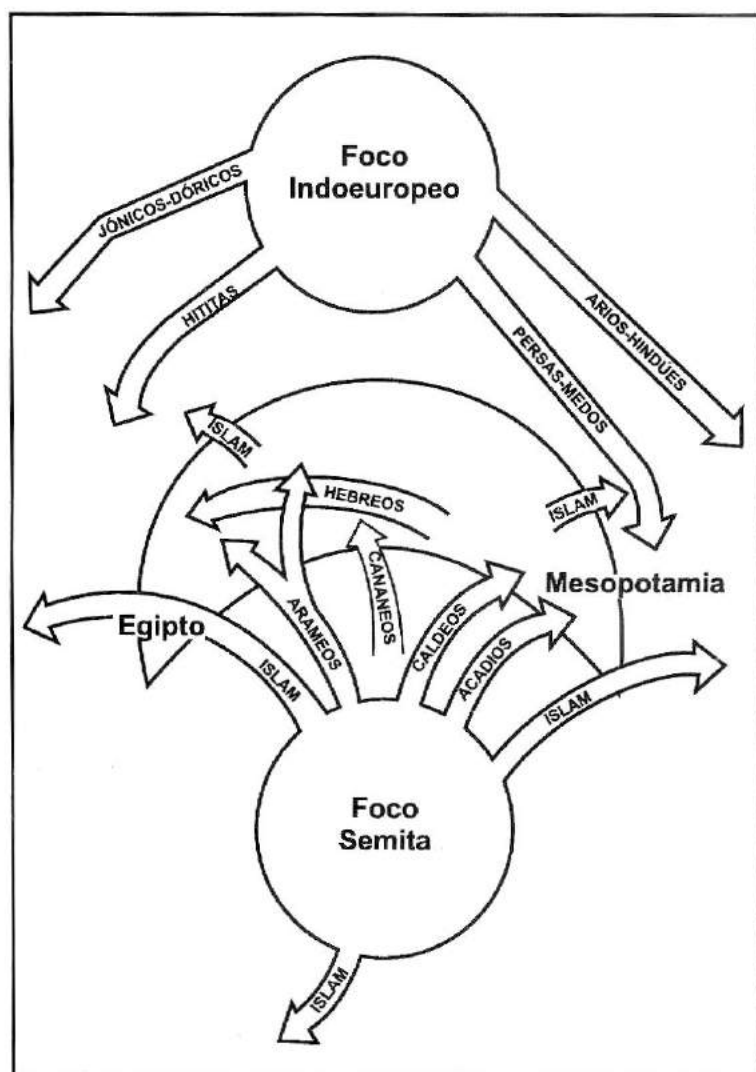
§ 13. Los *árabes*, por último, influyen sobre el nordeste africano (la Etiopía), y desde el siglo VII, gracias al profeta Mahomet invaden los reinos cristianos del Medio Oriente, del Imperio Bizantino, el norte de Africa, la península ibérica, del Imperio Romano latino; al este se extienden hasta el 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—.¹ Las estructuras ontológicas de la conciencia semita constituyen uno de los capítulos fundamentales de la meta-fenomenología 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 sólo desde Tales de Mileto.

1. 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».

Unidad antropológica y ética

Es evidente que el mundo ético se funda sobre una antropología. Los supuestos, la estructura antropológica de terminan 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*).¹ La política y la ética semitas se originan en su monismo antrópico, que no necesita concebir un dualismo óntico-ético tal como el zoroastrismo lo expresa, por la entificación objetiva en «dos» poderes opuestos que existencian el «bien» y el «mal». Es, entonces, una posición

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. Vas 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 das Judentum*, Rütten-Loening, 1923; Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Hegner, Hellerau, 1930; Leo Baeck, *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Töpel-mann, 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 des religions*, Gorce-Mortier, París, Quillet, 1948, pp. 405-446; Max Weber, *Das Antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssozio-logie*, t. III, Tübingen, Mohr; Otto Eissfeldt, *Geschichtliches und Ueber-geschichtliches im Alten Testament*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1947; L. Wächter, *Gemeinschaft und Einzelner in Judentum*, Stutt-gart, Calwer, 1961, etcétera.

sui generis entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico (los «poderes») óntico-ético de las religiones iránicas.

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*»,¹ nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir.²

§ 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 cuerpo.³ 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 neces-

1. 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.

2. 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*.

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

rio alimentar durante la muerte en la tumba; *ba*, la 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. 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...»²

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 Sol,³ el «agua nueva» —la inundación del Nilo— que permite la germina-

1. 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).

2. *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.

3. Cf. Emar., *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), *Tefnut* (Humedad), *Geb* (Tierra), *Nut* (Cielo), *Osiris*, *Isis*, *Seth* y *Nephthys*. Esta *Enéada* se

ción 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 resurrección.¹

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

Sobre un fondo súmer³ 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 súmeros y cuáles los acadios o asirio-babilónicos.

constituye en Heliópolis, lo mismo que la *Ogdoad* (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 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 Aegypten*, Leipzig, 1885, pp. 621 y ss.); enterrar su estatua en los campos era un rito mágico que prometía buena cosecha.

1. 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.

2. F. Martín, *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.

3. Cf. G. Contenau, «La religion sumérienne», en *Histoire générale des Religions*, París, Quillet, 1948, t. I, pp. 340 y ss.

No existe, al igual que en Egipto, ninguna exposición sistemática sobre sus supuestos antropológicos; sin embargo, es fácil discernir un buen número de «principios» corpo-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*,¹ es decir, en convivencia con los dioses. Su «carne» (*shêre*) se identifica con sus «entrañas» (*amut*), sede de todas las emociones, pero absolutamente mortal. La muerte libera la sombra (*etîmmu*), el espectro (*utûkku*) de los vivos. 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 sobrelleva en el Hades una vida muy reducida y débil, si es que no es divinizado por una excepción inesperada».²

El largo viaje que el *etîmmu* 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 final:³

¿Dónde vagas así, oh Gilgamesch?
Cuando los dioses crearon el hombre,
compartieron con él la muerte,
y guardaron la vida entre sus manos.⁴

§ 3. Los fenicios, semitas, «no incineran el cuerpo. Los cadáveres eran depositados en sarcófagos o tumbas cuidadosamente

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

2. D. Lys, *op. cit.*, pp. 93-94.

3. J.-M. Aynard, «Le jugement des morts chez les assyro-babyloniens», en *Sources orientales*, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

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

disimulados... La *nefesh*, principio vital, permanece más o menos ligado al cadáver». ¹

Entre los otros pueblos cananeos, la *sangre* significará siempre el principio vital. Junto a la «carne» (*basár*) está otro principio vital (*nefesh* o *barlát*). La *nefesh* permanece con la carne muerta (cadáver), mientras que el *ruaj* (espíritu) se encamina al *sheol* (mundo del más allá). ² Es necesario alimentar la *nefesh* (la vida del muerto) con el fin de que no sea aniquilado (esto tanto entre los fenicios como entre los sirios). ³

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 buen *Vay* y *Vahram* el fuerte... después de haber dejado el cuerpo ha pasado por un camino terrible. Llévadle el mejor ali mento, la manteca de primavera, a fin de que su alma descanse del suplicio de las tres noches...» ⁴

«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». ⁵ Nos en-

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

2. Lys, op. cit., p. 97.

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

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

5. Lys, op. cit., p. 102.

contramos, 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» (*ruaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana,¹ que 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).²

Néfesh significa sustantivamente «garganta» (*Jonás* 2,6), y por una transmutación metonímica designa igualmente el «suspiro» o la «respiración».³ 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»:

1. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 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 *ThWNT* (Kittel), los art. *pnéuma* (Kleinknecht, Baumgärtel, Bieder, Sjöberg, 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.

2. Citamos de *Biblia hebraica*, Kittel, Stuttgart, 11; 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).

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

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.

§ 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 sólo el «cadáver» (*gufah*).¹ El Nuevo Testamento traducirá *basár* por *sárx* (carne) y no por *sôma* (cuerpo). Juan dirá: «El Verbo se hizo carne» (*Juan* 1,14).² 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 partes funcionales: el *corazón* (*Ezequiel* 36,26) es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo (*Génesis* 6,5; 8,21);³ 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).

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

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

3. Cornille 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).

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». ¹ Más que una facultad, 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, y a 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).

1. 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.

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 (*hamí*)... Ya infundiré mi espíritu (*rúfí*) en vosotros y viviréis (*jaíitém*); 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 músculos.¹

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

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).²

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 «durmiente», es decir, de la totalidad humana. La *néfesh* permite continuar la identidad personal, mientras que el *rúaj* infunde la nueva vida.³

1. «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.

2. *Septuaginta* (A. Rahlf's), Stuttgart, 1962, II p. 1040. Las siguientes citas son tomadas de la misma edición.

3. Gelin, *op. cit.*, p. 9.

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».¹

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).²

§ 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) cristiana³ surge en

1. Gelin, p. 13. Del cielo, las almas, «en la hora de la transformación de los siglos, retomarán 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.

2. 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, *egeïro*, en *ThWbNT*, 11, 332-337; *anístemi*, I, 368-372.

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

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).¹

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 los 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 zôsan*); 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 terrestre; el segundo, viene del cielo... «Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sárx*) y la sangre (*haima*) 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*;

1. *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).

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. El 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*).

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;¹ 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 divina,² existe un espíritu (*pneúma*), participado libremente 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.

1. Véase la relación entre «corazón» y «verdad». Su sentido es hebreo y no griego.

2. 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).

La tradición alejandrina no influirá directamente en el Nuevo Testamento, pero tendrá una enorme importancia al haber traducido la *Septuaginta*, y, además, será la base de la cristiandad 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 dicha.¹ 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).²

§ 9. Concluyamos diciendo que el semitismo, a través de su milenaria tradición, supo proponer ininterrumpidamente la *unidad de la estructura humana*, poseyendo cada vez mayor con-

1. Cf. D. Sourdel, *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 *Súrata*, el segundo el *Parágrafo*. (Véase la ed. francesa de Blachere, *Le Coran*, en 3 t.).

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

ciencia 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 sólo 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 historia.¹

§ 1. *El dualismo ético-cósmico trágico.* Cuando se habla de dualismo ético y se busca su origen, no podemos menos que dirigirnos al Irán.² La doctrina de Zoroastro, en Los *Gâthâs*, nos manifiesta el poder supremo y creador de *Ahura Mazdâ* bajo el cual existen dos poderes opuestos:

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

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

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).¹

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 *Airyanem Vaëjô* de la buena *Dâitya*. *Angra Mainyu*, plenamente mortífero, respondió creando la peste por el país: la serpiente roja y el invierno, criatura de los *daëva* (de-monios) (*Vidëvdât* I).

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 óntico 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 limita la duración del conflicto, por intermedio del Tiempo (*Zamân*). (*Gran Bundahishn*, I).²

1. 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.

2. 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 posibili-

Bajo la dominación del *zurvanismo*¹ el dualismo sigue siendo el fundamento del cosmos iránico. *Zurván* es sólo 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».²

§ 2. El *gnosticismo*³ 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 *Demiourgos*, 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 *Demiourgos*.

El dualismo constituyó su Iglesia universal gracias a *Mani* (216-282),⁴ 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, bardesanitas, marcionitas (judíos, nazarenos, budistas, brahmanes, etc.). Mani produjo un sincretismo entre las muchas posturas metafísicas, especialmente a partir de Zoroastro, Buda y Jesús.

dad, 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.

1. Palabra derivada de *zamán* o *zurván* que significa «tiempo» (el *khronos* griego).

2. H. Rousseau, *op. cit.*, p. 51.

3. Trataremos especialmente esta «tradición» en el trabajo sobre «El humanismo cristiano»; aquí sólo la bosquejamos para presentar una rápida evolución del dualismo ético-ontológico.

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

El fundador de la «Iglesia de la Justicia»¹ 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).²

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 Mânî*), 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».³ 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 sustancias, en la separación radical, que permitirá al Espíritu y Materia, Bien y Mal, Luz y Tiniebla, retornar a su estado primitivo de distinción absoluta».⁴

Aquí nos interesa mostrar cómo la ética dualista se funda en una antropología indoeuropea (con profundas analogías con el

1. *Ibid.*, nota 238, p. 143.

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

3. Puech, *op. cit.*, p. 73.

4. *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.

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.

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». ¹ Los *cátaros* («puros», nombre que recibían igualmente los maniqueos) se expresan del mismo modo: ² «Yo concedo que Dios ha creado todo, entendiend-

1. H. Rousseau, p. 109.

2. 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, etcetera.

do por esto las cosas buenas; pero las malas y vanas, transitorias y visibles, éstas no las ha hecho, sino el creador inferior (*minor creator*)».

El dualismo iranio-persa será desorganizado sólo 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 *sumnita*, que será mayoritario.¹

§ 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 (*ra'hat*) del hombre en la Tierra; y (vio) que en todo tiempo solo mal producen (*ietser*) los pensamientos del Corazón (*libô*) (*Génesis* 6, 5).

1. Cfr. *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 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 sólo 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 sólo una parte del pensamiento humano universal. Cf. L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1961, pp. 290 ss.

Oráculo contra el impío; la falta (*pesha'h*) se anida en el fondo de su corazón (*libô*)¹ (*Salmo* 36, 2).

En tu infinita ternura (oh, Dios), borra mi pecado (*pesha'hâi*)... contra Ti (*leja*), sólo contra Ti he faltado, lo que es malo (*hara'h*) ante tus ojos, lo he hecho (*hasiti*)

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

Los términos usados son absolutamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara'*² 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 = *leja*) es una obra exclusivamente divina (*Salmo* 51, 12). Mientras que la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hasiti*) humana. Esa falta existe en el «corazón», en la interioridad, en la facultad judicativa (diríamos, casi, en lo que hoy llamamos la «conciencia»)³.

§ 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 Guilgamesh, en el mito de Adapa, en la serpiente Nin-gis-zí-da, etc. Sin embargo, lo esencial del relato no son los elementos que han podido ser tomados de otros mitos, sino la *estructura antropológica*

1. Variante, Kittel, p. 1004 (36,2 a), en el texto: «mi corazón (*libî*)». Sobre este tema pueden verse los diversos artículos en Imscot, *Théol. de l'A.T.*, II; igualmente en Jacob; los artículos del *ThWbNT* como *amartia*; la obra colectiva: «Le péché», DDB; Dubarle, Lyonnet, etcétera.

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

3. No es la mera inteligencia especulativa (el *noûs* 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*.

y ética que se desprende de la interpretación; es allí donde encontramos una originalidad radical y propia:¹

La serpiente era el más astuto de los animales del campo que Yahveh-'elohîm había hecho ('hasâ). 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).

Hay un elemento trágico en esta escena: la serpiente, hecha por Dios, era ya, si no mala, al menos «tentadora».² 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 mundo.³

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*:

1. 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. Schildenberger, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, en *Bibel und Kirche*, Stuttgart, 1951, 2-46.

2. 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, pueden 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).

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

«Yahveh vio que era inmenso el mal (*ra'hat*) 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».¹

Debe observarse que no se habla de «caída», este término es helenístico, y hace pensar en la caída del alma en la prisión 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 antinatural originada por el estar en un cuerpo, como para el griego; ni se debe a la contingencia del *maya*, como para el indo-europeo 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 hombre² 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 (*tsadiq*) 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

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

2. 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. Fraigne, *Adam et son linage*).

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 eís tón kósmōn*), 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, sólo 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*).

El «corazón» hebreo *ve*, es decir, cumple una función rectora, judicativa, 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 tēs kardias exérkhetai*), y es lo que torna al hombre impuro? Del corazón proceden los pensamientos (*dialogismoi*) 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 el paralelismo entre «corazón» e intelligen-

cia, comprensión, pensamientos: sede de la responsabilidad y *fuerza* 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 (*peirasmón*)... (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 (*Maní*) 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...»¹

§ 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 Creador.² La escuela dominante (*ash'irita*)³ se inclina a pensar que *Allah* es

1. Eznik. *De Deo*, 147 (cit. H. Rousseau, *op. cit.*, p. 89) No es, entonces, asombroso que haya que esperar hasta Aurclio 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 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.

2. Cf. «Die Lehre der Mutaziliten», en Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, Schoeningh, 1962, pp. 108 ss. Podríamos llamarlos: los «molínistas» 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).

3. *Ibid.*, pp. 102 ss.

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 sólo en la voluntad del hombre), y de ningún modo el mal es un «dios negativo».¹

Concluyamos este párrafo 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 conciencial indoeuropea del dualismo alma-cuerpo, que fructificará en tierras iránicas en

1. *Ibid.*, *Die Lehre von Gut und Böse*, 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'azilitas*, 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 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 óntico? Al Islam no le preocupa: sólo se sitúa «en un punto de vista pragmático» (*Ibid.*, p. 72). El plano óntico es el plano del derecho natural; para la estructura conciencial 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.

el dualismo objetivado de manera óptica, pero de problemática propiamente ética, en los mitos duales de los dioses malos y buenos, creados primordial y radicalmente en un tal estatuto moral.

II

Intersubjetividad o metafísica de la alianza

Es bien sabido que Martin Buber,¹ 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 compáremosla 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 sólo 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 re- flexión, inspirada en Kant, Fichte y Schelling, siguiendo una tradición ininterrumpida en el siglo XIX, irrumpen en nuestro tiempo las meditaciones existenciales sobre la «reciprocidad de

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).

conciencias»,¹ la «intersubjetividad»,² o las «relaciones interpersonales».³

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 inmediatamente.⁴

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 presemíticas o en los primeros semitas.⁵

1. 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.

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

3. Sería la traducción de la *Zwischenmenschlichkeit*.

4. *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).

5. 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), *mithâq* (en árabe, fundamento de la *fitra* o quasi-religión natural).

§ 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 «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 —hasta la crisis sofista—, debía respetar las leyes divinas 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* (Abra- ham) 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*.¹

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

1. La doctrina de Nédoncelle (Estrasburgo) puede estudiar *La réciprocité des consciences*. 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.).

Yo-te bendeciré y engrandeceré tu nombre (shemeja = tu individualidad)... en-ti (hja) 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 (zar'heja)» (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 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 fidelidad,¹ por la expectativa confiada y cierta, al *nosotros* escatológico.² Es decir, Abraham tiene un doble término de su relación inter-concienical: 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 sólo no ser asimilado, sino para imponerse definitivamente en las costas de todo el Mediterráneo.

1. 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, = *%am*), en cuanto futura —para Israel—.

2. 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» (*jom*), en los tiempos mesiánicos (trataremos el problema rápidamente en el apartado siguiente).

El *Yo* constituye una «alianza» (*brít*)¹ con el *vosotros*, a partir de un *tú*, concreto e histórico, jefe de una familia (*mishpa-jáh*). 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.

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

Debes saber que tus descendientes serán como extranjeros (*tedeh kí-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 (*Entäusserung*) 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. Sólo son conciencias, sólo 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

1. 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 «durch- gehends 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).

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 (*'itamu*), nosotros (*'anajnu*) los que estamos aquí (*poh*) hoy (*haiom*), vivientes (*jaiim*)... (*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 intersubjetivas (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, nómade, 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 *ba'it* (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». ¹ «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». ² Nos referimos a la época comprendida entre el siglo XIII y el X a. C.

La organización de la monarquía produce una verdadera revolución social. ³ 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 templos. ⁴ ¡Sin embargo, con el

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

2. *Ibid.*, pp. 20-21.

3. 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.

4. 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).

tiempo, «Israel se canaanizó»!¹ La *baït* 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 ciudades.² Es en esta época cuando comienzan a recopilarse las leyes de las tribus, bajo la figura central, nómade y pastoril, de Moisés,³ 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).

El individuo comienza a tomar conciencia de su consistencia en la comunidad en crisis.⁴ Los profetas del siglo VIII al VII «cum-

1. A. Causse, pp. 77-79.

2. 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*.

3. A. Causse, pp. 77-79.

4. «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* (2ª ed.), III, 135.

plen el pasaje de un colectivismo primitivo a la individualización moral».¹

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 *Mesías* (ungido), y la Ley estipula orgánicamente las relaciones intersubjetivas.

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

En aquellos años dramáticos, después de la desaparición del 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 Mesopotamia.²

1. A. Causse, *op. cit.*, p. 112.

2. 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: 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 Vorstellung einer künftigen gottgeleiteten politischen

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*).¹

Jerusalén es destruida, la «gloria de Yahveh» deja el 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 defec-

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).

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

tuosos»? 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 (*lêb jadâsh*) y un espíritu nuevo (*rûaj jadashâh*) (*Ezequiel* 18,1-31).

Es un individualismo adulto dentro de una visión comunitaria, porque el mismo profeta que busca «voluntarios» (*nedabîm*); es decir, una elección individual ante la Historia; descubre así la doctrina del «resto». ¹ 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 jadashâh*) (*Ibid*, 31).

Yo realizaré con vosotros una Alianza eterna (*brit 'holam*) (*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». ² He aquí la esperanza escatológica del Israel disperso, del judaísmo.

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 (*iehvhâh shamâh*; *Ezequiel* 48,35), que es universal, y a la Ley (*torâh*), que puede ser venerada y cumplida por doquier, se organiza lentamente una *qa'al* (comunidad, Iglesia), sin agrupación política o cultural, pro-

1. 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), 526ss.

2. A. Causse, *op. cit.*, p. 202.

pia 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 isra'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 sólo 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 inter-subjetividad 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 diáspora.¹ 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.

El enriquecimiento de la religión individual, al que el legalismo judío desembocó positivamente de hecho, se realiza sin embargo

1. Cf., *Ibid.*, pp. 211-276.

en el cuadro tradicional de secta, con las pasiones y aspiraciones características de la secta. El adorador se sentía rodeado de adversarios.¹

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 temporal.²

§ 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 (*kosmopolitês*).³ 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

1. *Ibid.*, p. 276.

2. 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.

3. Zenón decía que «debemos considerarnos todos los hombres como ciudadanos y miembros de un mismo *dêmos*, 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).

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 inter-subjetiva gradual: la familia, la sinagoga local, la *cól isra'el* en 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 Alianza,¹ exige al pueblo hebreo buscar una solución en la *bipolaridad social*: existen sociedades de *go'im* 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.

Sólo indicaremos tres líneas fundamentales²: El humanismo cristiano naciente contiene ya, en la predicación y la dirección centrípeta de *la acción de su fundador*, los elementos esenciales de su

1. 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.

2. 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.).

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 fundador 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 sólo a Israel (*Mateo* 15,24). Como bien lo ha mostrado Joachim Jeremías,¹ 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 mesiánica² y todo mesianismo temporal.³ En segundo lugar, los paganos participarán en la Salvación,⁴ aspecto profundamente positivo. En tercer lugar, Jesús muestra tener conciencia de ejercer su soberanía sobre todos los paganos,⁵ es decir, los considera como formando parte de su Reino. Según los documentos que poseemos, y en tanto filósofo que analiza las

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

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

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

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

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

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 (*éthnê*), 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 (13-28). 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.¹ 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).²

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

1. 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).

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

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 corinta será, por su parte, la primera «asamblea» (*ekklesia*) fundada con miembros propiamente gentiles.¹

§ 10. La primera comunidad cristiana, siguiendo al fundador, refuerza la *bipolaridad* social del judaísmo. Bien que la «comprensión de sí misma» (*Selbstverständnis*)² 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 concienical 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.³

1. 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).

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

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

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*).¹

§ 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 shamaím*). Con ello se oponía no sólo a un racismo cerrado, a un nacionalismo palestiniense, o a un orgullo jerusalimitano (en torno al Templo), sino también a las prácticas meramente «carnales» del judaísmo (su comunidad, en la primera generación, comprenderá el sentido de una circuncisión «espiritual»).² Pero aún más, la conciencia que la comunidad primitiva tiene³ de la existencia actual

1. En la comunidad de *Qumrán* 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; (*Mateo* 26, 28). Aquí se ve claramente cómo la comunidad cristiana primitiva continúa homogéneamente el desarrollo de la metafísica e inter-subjetividad de la Alianza, en la línea de los profetas y el judaísmo. Sin embargo, abrirá dicha Alianza a «muchos» (*rabbím-polloí*): 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 Alianza del Espíritu (cf. A. Jaubert, *op. cit.*, *Alliance juive et alliance chrétienne*, pp. 443-469.)

2. Léase, en el primer libro citado de Schnackenburg, el capítulo: «Die Koenigsherrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu», pp. 49-179.

3. 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).

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).¹

Dispersaos por todo el mundo (*tón kósmōn ápanta*), proclamad (*keryxate*) la Buena Nueva (*evaggélion*) a toda la creación (*Marcos* 16,15).²

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 consiente, pero *bipolaridad social*: dos *Reinos*.

Sección II. Intersubjetividad en el Islâm

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

1. «Época» (*aïon*) 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=*shamâh*) en estos «últimos tiempos» (escatológicos).

2. 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.

conscientemente el hecho de que forman parte de dicha comunidad creyente.¹

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, *covenant* en inglés) que habría sido realizada, según una tradición aceptada en el Islam, en la eternidad (*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 sólo 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 fundamentos de esta religión natural (*fitra*), de una gran coherencia y tentadora simplicidad.²

§ 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.

1. Cf. Gibb-Kramers..., *The Encyclopaedia of Islam*, Leidendon, 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.

2. 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.

Las comunidades pre-islámicas¹ 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 *Sahífa*: se unieron, no ya por sus vínculos de sangre, sino por la «sumisión (*islâm*) a Allah», las tribus *al-Aus* y *al-Khazrág* (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-dpáhiliyya*), 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 *Saquífa*; punto de partida de la expansión de la *umma*. Éste es el primer «sucesor» (*Khalífa*) del profeta, y 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 y a la predicación de una doctrina de igualdad.

1. 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 *Enclit. 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.

Existe en ese Imperio un «espíritu de cuerpo» (*asabíyya*), aunque organizado por una red compleja de relaciones inter-personales 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 *Omayyad* (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 in-fieles (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 arabofonos (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, Afghanistan, 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 *mîthâq*): 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'minân*), apoyados en el Corán y la *Sunna* (tradición del Profeta), poseen una estructura concienical universalista fundada en la relación directa con *Allah*:

El magisterio legislativo (*amr*) pertenece sólo 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 sólo a Dios (*bay'a*)...¹

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

1. L. Massignon, *La Passions d'al-Hallâj*, París, Geuthner, 1922, p. 719. Debemos llamar la atención, una vez más, sobre la analogía de esta doctrina y la del nominalismo que se transformará en una teología individualista.

perversa (pues se encuentra en el *dār al-harb*, objeto de la «Guerra Santa»¹).

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-política.²

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.³

1. *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 *dār al-Islām*.

2. 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.

3. *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 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

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 *Imân* supremo, es decir, por una concepción autocrática del poder; mientras que los *kharijitas*, puristas, profesan un igualitarismo absoluto. Los *suninitas* 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 *shari'*: 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 Dios (*'abd*). El esclavo es rigurosamente nada. Sólo cuenta Señor (*rabb*) y su señorío (*rubûhiyya*) 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

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... La persona no existe sino por la intervención extrínseca y discontinua de Dios.¹

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 eterna.² Desde ese momento no «hay superioridad del blanco sobre el negro, ni del árabe sobre el árabe».³ «Hermano en religión» (*dîn*).

Esta igualdad, por ejemplo, se ejerce en el campo de la propiedad (*tamlik*, *mulkiyya*). Sólo *Allah* tiene «dominio» (*mulk*) sobre las cosas, pero cada hombre es su «representante» (*khalfî-fa*) 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.

§ 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,

1. 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.

2. 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 sólo 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).

3. «Abd al-Wahhâb», en *Siyâsa*, p. 40 (Gardet, 59).

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'*). Sólo *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 (*sunna*) 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 califal.¹

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 el *consensus* de los doctores del Corán (*ulamâ*). Sin embargo, ese *consensus* no es, en absoluto, un poder legislativo ilimitado, sino que puede

1. 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.

actuar dentro de los principios del Corán y la tradición y sólo en los casos no previstos.

Por último, todo creyente, al menos en derecho, podría ejercer la «búsqueda personal» (*ijtihád*), 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» (*Khalífa*), que no puede ser, en derecho, autocrática. Los califas (instituidos por el Corán para la escuela *ash'arita*; de obligación racional para los *mutazilitas*) 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 (*ijmā'*)».¹

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 sólo 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 (*insāniyya*) 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

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

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 modo la ley natural y las sociedades meramente seculares.¹ 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

1. 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.

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.

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 semita.¹

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

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*, Berlin, 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. Stiegler, *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.

§ 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 sólo 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.¹ 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 presemítas. 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 súmero ocupaba el lugar de *Tammuz*-

1. C. Desroches-Noblecourt. «Les religion égyptiens», en *Histoire generale des Religions*, I. pp. 301 y ss.

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 fiesta.¹

Entre los canaaneos existía aun un ritmo septenal, cada siete años,² 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 presemítas

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 intencional.³

En Egipto, en la aparente incoherencia de los incontables cultos locales, aun de las síntesis sistemáticas relativamente tardías,

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

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

3. 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.

se desprende, sin embargo, un elemento estructural definible: el origen del mundo cuenta ya con un material preexistente: el «caos» o un «mundo anterior».¹ No había propiamente en un primer momento, ni creación ni fabricación, sino *nacimiento* (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 ti, *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...²

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».³ El Eterno retorno.

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

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

3. S. Sauneron, «La naissance du monde selon l'Égypte ancienne» en *Sources orientales*, p. 78.

En el extremo oriental del mundo semita primitivo está Sumeria.¹ *Enlil* era el dios soberano de esta civilización, que habita 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, /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).²

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 cordero... (*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*,³ 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,

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

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

3. 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.

inicialmente, una creación, sino una diferenciación (ordenación) de los elementos confundidos en un todo».¹

3.1. 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).

3.2. 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. (*Ibíd.*, I, 78-84).²

3.3. 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 sólo mar... / Entonces *Eridon* fue construida, el *Esagil* fue edificado... / Él (*Marduk*) creó en número equilibrado los dioses *Anun-naki*... / Él creó el polvo y lo extendió... / Él creó la humanidad... / Él creó los campos... el Tigris y Éufrates... / Él creó las hierbas...³

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.

1. *Ibíd.*, p. 131.

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

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

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*,¹ 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 bnūt* (*banai banuvāt*), «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 sudárabe moderno); el hebreo se inspira en esta raíz para denominar la acción exclusiva de Yahveh: *bara'* (crea).²

§ 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.³ El filósofo debe saber descubrir los diversos momentos

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

2. Cf. 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).

3. 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).

en los que un pueblo llega a discernir los distintos componentes de la realidad objetiva, sin objetivar sus propias concepciones «antes de tiempo». Israel, en el siglo IX a.C., no es el Israel del siglo VI o del siglo III.

El desierto inicial:

Cuando *Yahveh-’elohim* hizo (*hasot*)¹ el Cielo y la Tierra, ningún arbusto crecía sobre la Tierra, ninguna hierba había nacido sobre el campo, porque *Yahveh-’elohim* 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 singularmente, puede comparársela con múltiples mitos del ambiente presemita o semita) 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 mono-teísmo 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’shit*) creó (*bara’*) *’Elohim* el Cielo y la Tierra. Y la Tierra estaba (*haïtah*) desierta (*tohu*) y vacía (*joshej*); las tinieblas (se extendían) sobre el Abismo y el Espíritu de *’Elohim* planeaba sobre las aguas (*Génesis* 1,1-2).

1. No usa todavía el término «creación».

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 *Código 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:

'Elohim 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 efectivamente 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 significado.¹

§ 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...²
 Tú has extendido los cielos como un manto...
 Tú has colocado la Tierra sobre sus zócalos (*hal-mconeiah*)...
 y las aguas fueron dispuestas sobre las montañas...³
 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).

1. 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.

2. 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).

3. Las nieves se encontraban acumuladas en la parte superior las «aguas superiores».

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

Yahveh me ha engendrado (*qanani*)¹ en el comienzo (*reshit*) 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 Absoluto 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*),² y a 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) entes», significa haber alcanzado plena conciencia de la doctrina implícita en el antiguo texto *yahvista* (*J*). Deberemos esperar hasta Tertuliano, 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*

1. Este verbo fue traducido por «ha creado», lo que indujo a Arrio, al menos al arrianismo, a considerar al «Verbo» como *creado*.

2. «Dios no los ha hecho a partir de algún ente».

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 óptica del cosmos, o de los seres cósmicos, distintos del Creador, que los trasciende absolutamente (aspecto que analizaremos al fin de este trabajo).

Crear es existenciar 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».¹ 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 (*ha'iom*, *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 ktîsis*] 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

1. *L'évolution créatrice*, París, Alcan. 1912. p. 47.

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*».¹

«¡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, desdobra, 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 creativo, o mejor, creado continuamente. Toda la filosofía posterior judeo-cristiana será óntica, metafísica, radicalmente diferente de la griega; de ella toma, casi podríamos decir, la *metodología* racional solamente, pero considerando

1. *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.

objetos que son radicalmente «otros».¹ 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*.²

La temporalidad del mundo es más radical de la que algunos contemporáneos pretenden, ya que ellos la limitan al mero fenómeno humano.³ El mundo hebreo es totalmente dinámico y temporal, ningún ente puede ser comprendido radicalmente sin referencia a la temporalidad que le es inherente.⁴

1. 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.

2. Cf. C. Tresmonstant, *Études de metaphysique*, pp. 83 y ss.

3. Los análisis del movimiento existencialista, si puede llamárselo así, en un Sastre, por ejemplo, no llegan, al fin, al plano óntico de lo extrahumano.

4. 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*, 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

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 otros,¹ 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 Abraham² 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 en un sistema lógico y coherente: todo lo que era de Dios, debía retornar a Él. En el caso de Abraham,

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 en nuestro trabajo sobre el *Humanismo cristiano*.

1. 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.).

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

en cambio, Isaac era un *don* del Señor y no un producto de una concepción directa y sustancial. Entre Dios y Abraham se abre 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».¹

§ 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

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

ra y las estelas, que permitían memorizar los hechos concretos y principales. Sin embargo, piénsese en el mito de *Gilgamesh*, los actos principales de la humanidad estaban enclaustrados en el tiempo y el espacio mítico de los arquetipos. «Lo que importa es la legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano».¹

Abraham ha creado, en cambio, una nueva postura, a tal punto revolucionaria, que sólo 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».² «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».³ «La cultura reposa sobre una ley de fidelidad y creación».⁴

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 homi-

1. 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).

2. *Civilisation universelle et culture national*, en *Esprit*, París, oct., 1961, p. 447. Cfr. P. Ricoeur, *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1994, pp. 43-56.

3. *Ibid.*, p. 447.

4. *Ibid.*, p. 449.

bre 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 inmolvaban a los niños deformes, mientras que 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».¹ 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 concienciales:

Yahveh dijo (*ohmed*) a ('*el*) Abram (Génesis 12,1).²

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)

La Palabra-de-Yahveh (*dabar-îehvah*) fue dirigida (*le'mor*) a Natán (II Samuel 7,4).³

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

2. Aquí todavía no se llama *Abraham* (Cf. Gén. 17,5).

3. 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 el 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.

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

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 isha'hiahu*) dijo... (*Isaías* 8,1).

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

Oráculo (*masa'*) sobre Nínive (*Nahum* 1,1).¹

La Palabra-de-Yahveh me (*a iremiah*) fue dirigida (*Jeremías* 1,4).²

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.³ Abraham, en cambio, se presenta como un perso-

1. «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).

2. 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 (*biad*) de *Mal'akî*» (*Malaquías* 1, 1); *Jonás* 1,1; *Joel* 1, 1; *Abdías* 1, 3; etcétera.

3. 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.

naje 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 mitológico.¹

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.

Yahveh es para Abraham el Señor de lo imprevisible, a quien todo le es posible. Abraham sólo 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 Israel.² 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

1. 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.

2. 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.

el hecho de que Yahveh es el *solo* Dios —no solo *un* dios¹—, 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». «Así, por *primera vez*, nos dice el gran antropólogo, los profetas valorizan la historia».²

«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». «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».³

«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 *fidelidad* a la Alianza que lo constituye (*hemunáh*) y que es también su verdad (*heméth*)».⁴

§ 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 *ionah*... Y *ionah* comenzó su ruta, pero para huir a Tarsis (*Tarshishah*), lejos de Yahveh...» (*Jonás*, 1, 1-3).

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

2. M. Eliade, *op. cit.*, p. 154.

3. *Ibid.*, p. 155.

4. C. 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).

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* (Isaías 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... (Isaías 61,1)

Vuelve por el mismo camino, por el desierto de Damasco. Tú irás a ungir a Hazael como rey de Aram. Tú... (1 Reyes 19,15)

Estas intervenciones proféticas son las que de hecho han orientado al pueblo de Israel; son constitutivas de su ser histórico 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).¹ Ese «ser-

1. Véase nuestro apéndice sobre el *Siervo de Yahveh*. Especialmente recomendamos por su contenido y bibliografía: J. Jeremías, art. «Pais Theou», en *ThWbNT* (Kittel) V, pp. 653-713. Esta actitud hebrea 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.

vidor» no es sólo 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 (sólo) restaurar las tribus de Jacob / y hacer volver los preservados de Israel; / te entrego para ser luz de los gentiles (*go'im*), / para que mi salvación (*ieshú'hatí*) 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 es el *Yo* de un diálogo de amor.¹ En segundo lugar, el hombre [*«imagen»* (*btsalmó*) 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

1. 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).

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 sólo 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 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 creación.¹

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

A. Millán Puelles en su *Ontología de la existencia histórica*, 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.² «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 tres tipos de futuro, y solamente el último es un futuro histórico.

1. Cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bonsirven, *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. «Eskhatos», en *ThWbNT* II, 694-695; «Alfa-omega», *Ibid.*, I, 1-3; Rad-Delling, art. «Reméra», *Ibid.*, II, 945-956, etc.

2. *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, Rialp, 1955 (2), pp. 87 y ss.

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 no puede fundar positivamente su proposición, porque ha utilizado la problemática, no de la causa *final*, sino sólo 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 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. Sólo 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 neo-tomistas 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 y a 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, 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 sólo 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 efectora, 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 existenciar, 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 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».

§ 7. Veamos rápidamente la evolución de la conciencia escatológica en Israel. En un primer momento, el pueblo nómada descubre el sentido del futuro, y la espera o esperanza que de dicho futuro se funda en la promesa de Yahveh de conducirlo hasta «la tierra donde se destila leche y miel» (*Éxodo* 3,8; los términos son pastoriles).¹ A Judá se le promete igualmente un 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*» (*haïom iehvah*; *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» elegi-

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

do 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 mesianismo,¹ 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 «edad de Oro» sobre la Tierra y el *Eon* celeste que se aproxima.²

El movimiento escatológico alcanza matices de paroxismo en la comunidad de la Nueva Alianza organizada en *Qumrám*.³

§ 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»

1. *Mesías* significa ungido. En torno a la figura de David se origina una tradición «mesianica», 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*).

2. «...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.

3. Cf. *Megilloth Midbar Yehudah* (Rollos del desierto de Judá), presentado por Habermann, ed. Machbaroth Lesitruht, Jerusalén, 1959. En *Qumrám* 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.

(*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 plêrôma 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 llegado 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,¹ su designio (*eudoxían*) benevolente, / que en él había proyectado desde antes (*pro-étheto*), la economía² de la plenitud de los tiempos (*tôn kairôn*): recapitular (*anakefalaiósasthai*) todas las cosas en el Ungido (*en toi Jristoî*), tanto las del Cielo como las de la Tierra (*Efesio* 1,9-10).

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,

1. 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—.

2. El término *oikonomían* (tan usual en la patristica posterior) significa toda acción divina con respecto a la historia. Es previsión, donación, cuidado, preparación, «realizar todo lo conducente a».

el fin de los tiempos, ha comenzado por el hecho de que el Ungido ha reunido a «la totalidad», en la unidad, en torno de su persona, por la consagración universal. Es esencialmente una *visión-histórica* y universal, más aún: cósmica.¹

¿Estará entonces el cristianismo necesariamente constreñido a mirar sólo 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*»:² 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*³ es el «soporte» (*hypóstasis*) de lo que esperamos (*elpizoménón*), prueba de lo que no vemos (*bleptoménón*) (*Hebreos* 11,1).

1. 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 vor-dergründig als Weltgeschichte erfahren» (p. 223).

2. El término «*parusía*» es utilizado muchas veces en los textos cristianos primitivos (*Mateos* 24,3 y 27; *I Corintos* 15,23; *I Tesalonicenses* 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; *II Tesalonicenses* 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 (estar- siendo-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.).

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

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 (*'anì ehvah*) (soy) el génesis (*ri'shon*),¹ y YO estaré con los últimos (*'ajaronim*) (*Isaías* 41,4).

YO (soy) el génesis (*ri'shon*) y el último (*'ajaron*) (*Isaías* 44,6).

Los rabinos decían: «Es necesario cumplir la *torá* (la Ley) desde *alef* hasta *tau*», es decir, completamente, eternamente.²

Será necesario, sin embargo, esperar hasta un Aurelio Agustín en el mundo latino para poseer una exposición explícita y con-

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 Berdiaeff—, 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).

1. Éste es el primer término de la Biblia.

2. Cf. Kittel, art. «Alfa-omega», *supra*.

creta 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, historificándolo, 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 *go'im*, de las naciones, es meramente histórico y no tiene, para la

conciencia judía del siglo primero, una consistencia particular (aunque tampoco es negada).¹

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

1. 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.).

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 monoteísmo*

§ 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 primitivos,¹ 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 relativo.²

§ 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.

1. 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.

2. 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 preemitas y los preindoeuropeos son múltiples: cf. B. Hrozný, *Die älteste Völkerwanderung und die protoindische Zivilisation*, Praga, 1939; *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Praga, 1940, etcétera.

«Abraham no es beduino, sino que es un verdadero pastor, de los que sólo se encuentran muy lejos, en el Asia o África. Para el etnólogo, es el *único pastor* que haya tomado contacto con el shamismo y el animismo, y que, sin embargo, su religión no haya, de ningún modo, realizado un sincretismo con el medio».¹ 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».² *¡La solución es única!* «Sobre ese monoteísmo velarán, con una lucidez incorruptible, alimentada de experiencias íntimas, los profetas, guardianes de la herencia de Moisés».³

Es, entonces, ese doble fenómeno absolutamente único en la historia de las religiones lo que mostraremos rápidamente: el de

1. J. Goetz, *Ibid.*, p. 366.

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

3. *Ibid.* p. 367. «In diese enge Verschaltung 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 Ueberwin- der 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 *personalistischer Regiosität* 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).

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:

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 griego¹ «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 sensible.² *Lo divino* en un primer momento es lo eterno,³ generado eternamente.⁴ Con comportamientos antropomórficos,⁵ inmanentes al universo a la manera de las leyes.⁶

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

1. 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).

2. «Die griechischen Götter sind nichts anderes als Grundgestalten der Wirklichkeit» (*Ibid.*, p. 68). «In religionsphilosophischen Kreisen endlich wird (théos) mehr und mehr zur Bezeichnung unpersönlichmetaphysischer Mächte und Grössen und wird folgerichtig vielfach verdrängt durch die neutralallegemeinen Umschreibungen wie das Göttliche (-tô-theion)...» (*Ibid.*).

3. P.e., Homero, *Odisea*, I, 263.

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

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

6. P.e., Heráclito, fr. 114 (Diels).

simbólico secundario, permaneciendo, sin embargo, la estructura esencial.¹

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 desierto,² 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* 2,15;³ 16 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).⁴ 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» (*lema'han*) que ni tú ni tus padres conocieron... Guárdate de decir en tu corazón:

1. 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).

2. Cf. Kittel, *art.* «*Ēremos*», en *Th WbNT*, II, pp. 654-657.

3. *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.

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

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).¹

Egò eimi ho òn (traducen los LXX, interpretando).

No tendrá dioses ajenos (*'elohim 'ajerîm*) ante Mí 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 (*'helion*)./ (es) el Gran Rey (*melej gadôl*) de toda la Tierra (*Salmo* 47,3).

Todos estos textos muestran, progresivamente, un Yahveh que sólo puede denominarse repitiendo tautológicamente su mismo nombre, absolutamente *Solo*, único, que trasciende toda ido-latría, 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.

1. En castellano, dependiendo de la traducción griega y latina, se 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».

«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»,¹ del señorío, es decir, del dominio que ejerce un Rey o Señor. Si consideramos, por ejemplo, los dioses indogermánicos (*Zeus, Júpiter* o *Varuna*,² o *T'ien* 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

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

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

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, don de *la vida* se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde *la conciencia* toma de sí misma una consideración extrañamente 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 Israel¹

El pueblo hebreo llega a la Tierra cananea atravesando el Jordán, bajo la dirección de Josué. Las tribus nombran a *su* Dios tal como los habitantes del país a los *suyos*;² Israel acepta la existencia de *Kemôsh*, 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 sólo 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

1. 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 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*.

2. El Dios de Israel recibe diversos nombres: *El* (que se relaciona al *il* o *ilah*, o *allah* del pueblo árabe) *alah*, *elim*, *Ef'olam*, *Eloh'im*. 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 *Adonái* el Señor) en lugar de *Yahveh*.

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), personal.¹

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 palestineses, 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».² En esta época heroica de la conquista, Yahveh es el *Yahveh Tseba'ôt* (*II Samuel* 6,2; el termino 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 (*Mélef*), 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 disciernen

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

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

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»,¹ criticando la idolatría de los cultos locales, comprende rápidamente lo positivo de la centralización 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 Canaán.²

§ 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 ju-

1. *Ibid.*, pp. 62-179.

2. 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 (*II Reyes* 21,11 ss.); contra el prestigio del panteón asirio (*Isaías* 17,8).

daísmo, 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 transuránica, 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:

Reuníos 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!* Volved hacia Mí para ser salvados, desde todos los confines de la Tierra, pues YO (soy Dios, y NO HAY OTRO (*Isaías 45, 20-22*)).²

Así habla Yahveh: Los fellahs de Egipto y los comerciantes de Kush, los Sebaitas de alta talla... se prosternarán ante Tí, y te rogarán: Sólo hay un Dios, eres Tú, no hay otro, ningún otro Dios (*Isaías 45, 14*).³

¿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

1. La fórmula hebrea es muy sintética: 'eîn 'hod 'elohîm miba'hadai, 'el tsadiq ymôshia' h, 'eîn zûlati.

2. Dice: 'anî-'el, v'eîn 'hod.

3. La fórmula es propiamente intraducible: 'aj baj 'el, c'eîn 'hod, 'efem 'elohîm.

conducía con mansedumbre, con la atracción del amor (*'ahabah*)... me inclinaba sobre ellos y les daba de comer (*Oseas* 11,3-4).¹

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 descubrimiento 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 paulatinamente tomando concien-

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

cia 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. Sólo 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.¹

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.²

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 «cho-ca» 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 «úti-

1. Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1914, II, p. 453.

2. *Ibid.*

les» secundarios de civilización, pero propiamente 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. Sólo 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 *goïm*, 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» sólo 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 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 sólo 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 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 sólo implícita o indirectamente.

1. Nos referimos al *Humanismo helénico* y *El dualismo en la antropología cristiana*, que publicamos ahora en estas *Obras Selectas*.

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 y, a 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 sólo 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».¹

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».²

«El cristianismo, en sus comienzos, no es un *todo especulativo*, es un esfuerzo de ayuda a la vez espiritual y material entre las comunidades».³

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

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

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

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

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 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* (sólo 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 «sólo» 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*.

Apéndice

El Siervo de Yahveh y el universalismo¹

El tema del *Siervo de Yahveh*² es uno de los más discutidos en la hermenéutica de nuestro tiempo. El himno de Pablo (*Filipenses* 2, 5-11), *midrásh* eclesial del antiguo poema de Isaías, ha dado motivo a toda una reflexión protestante de la *kenòsis*, de donde Hegel y Marx se inspirarán, en alguna manera, para fundar sus filosofías de la historia.³ El mismo Marx, partiendo de la teoría hegeliana de la *Entäusserung* y la *Entfremdung*, expondrá su doctrina del trabajo y la alienación.⁴

1. Este trabajo fue publicado en *Ciencia y Fe*, Buenos Aires, XX, (1963), pp. 449-463. Se trata de mi primer trabajo publicado después de mi retorno de Israel y escrito en Francia (1961).

2. Las citas del hebreo que hemos realizado en este trabajo no son sólo una expresión fonética, sino también una transposición alfabética. La *halef* = *h*; *he* = *h* (aspirada); la *vav* como *vav* = *v*, como *o* = *ô*, como *u* = *û*; *zain* = *z*; *jet* = *j*; *tet* = *th*; *iod* = *i*; *kaf* = *k*; *hain* = *lh* (gutural); *tsade* = *ts*; *qof* = *q*; *shin* = *sh*; *sin* = *s*; *tau* = *t*. Todas las vocales o signos masoréticos (*mîhôr*) las transcribimos como nuestras vocales latinas. Nos basamos siempre en el texto hebreo de la *Biblia Hebraica*, Stuttgart, ed. Rudolf Kittel-P. Kahle, 1951.

3. La vulgata traduce *exinanivit*, que Lutero traduce en alemán: *hat sich selbst gedüssert* (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», en *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 Hegel, joven teólogo de Tubinga, se encontrará también la base de las meditaciones de Kierkegaard (cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Nohl, 1907; *Hegels Tübingen 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; etc.)

4. Los primeros escritos de Marx están impregnados de la gnosología de Hegel (cf. George Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, París, 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.

Un Freud,¹ un Hesnard² utilizan todavía la dialéctica del *Señor-esclavo* como explicación de los fenómenos psicopáticos.

Por otra parte, el renacimiento de los estudios sobre la universalización del judaísmo nos inclinan a investigar en sus fundamentos mismos, en sus estructuras metafísica, la rica problemática del tema.

Por ello hemos elegido la cuestión del universalismo en la compleja hermenéutica realidad del *Siervo de Yahveh*, sin pretender estudiar los otros aspectos de tan sugestivo personaje.³

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 textual —tanto filológicas como históricas—; *el contenido semántico*, o la reflexión que, alcanza a vislumbrar el sentido del asunto en la Historia.

1. Análisis 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.

1. La dicotomía «padre-hijo», «señor-esclavo» (cf. *Totem y tabú*; Roland Dalbiez, «La méthode psychoanalytique...», *DDB*, París, 1949).

2. *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 (1954), pp. 294 ss.

3. Cf.: A. Condamín, «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 Isaías*, *Biblische Zeitfragen*, II, 10, Münster, 1913, pp. 3-42.

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

Desde el primer versículo el tema que hemos elegido se propone como una de las cualidades propias del Siervo:

- 42, 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 *góyim*».

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, adorar.² En griego, en la traducción de los Setenta se utiliza: *doûlos* o *paîs*.³ Los Setenta interpretan el vers. 1a del siguiente modo: «Jacob mi siervo, Israel mi elegido»,⁴ es decir, tal como lo indican los textos hebreos de *Isaías* 49, 3; 41, 8; 44, 1-2; 45, 4; 48, 20; *Jeremías* 30, 10; 46, 27-28, etcétera.

1. 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).

2. 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 (*II 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.

3. 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 *paîs*; 327, *doûlos*; 46, *thêrapôn*.

4. 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).

La presencia del «Espíritu» (1c)¹ nos sitúa en un ambiente mesiánico, 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*,² en griego *crisis*.³ 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*,⁴ 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.

42, 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 *tôrâh*».

1. Cf. A. Gelin, art. «Messianisme», en *SDB*, fasc. 28, col. 1165-1212; Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, París, Gabalda, 1909.

2. Para Snaithe, como en 40, 14, significa *justicia*: para Kissane, Fischer, Lundblom, 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 *Pléiades* el *juicio*; para Tournay, la *ley revelada*, como en los *Salmos* 19 y 119, en *Jeremías* 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.

3. 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 *crisis* significa palabra-sapiencial.

4. 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 destacarse, justamente, que en nuestros poemas las naciones serán purificadas de su negatividad.

De 'mn (sustentar, firme, fe) deriva 'emer¹: 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 *Qumrán* (IQ Is.) dice: «su justicia»,² indicando el carácter privilegiado de la acción propia del Siervo.³

En 4 b-c, podemos retener especialmente dos nuevos términos: tierra ('arets) e islas (îyim). La tierra no tiene aquí un sentido cosmológico actual,⁴ ni físico,⁵ ni metafórico,⁶ sino estrictamente geográfico-cultural. Es decir, la *tierra* es el centro del mundo⁷ que es habitada por el Señor en Sión, la Tierra Santa,⁸ del Egipto a la

1. *Conc. Hebr.* I, pp. 108 ss.; art. «alétheia», en *ThWbNT*, I, pp. 233 ss.

2. Cf. Barthélemy, en *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 *mishpâth* y justicia»).

3. 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 *mishpâth*.

4. *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).

5. *Conc. Hebr.*, I, pp. 13 ss. ('*adamah*); art. «ges» en *ThWbNT*, I, pp. 676 ss. En este sentido significa suelo, tierra, barro, etc. (*Génesis* 2,7), de donde viene '*adam*.

6. 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*.

7. 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). Mírecia 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.

8. *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. 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. «*Îles*», 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.

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 en *Isaías* 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. *Proverbios* 3, 1; 4, 2; 6, 23; 13, 14. *Deuteronomio* 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 anonimato.¹

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) *gôyim*».

Un nuevo oráculo de Yahveh, creador del Cielo, que «ha asentado» la tierra y vivificado su Pueblo; Yahveh habla al Siervo como a Jeremías (*Jeremías* 1, 5); Todo el texto, nuevamente, está impulsado por un movimiento centrífugo: de la Alianza del Pueblo a la iluminación de las naciones.

1. 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).

Alianza (brît) es una de las nociones esenciales de la metafísica, de la historia del pueblo de Israel. El tema central del libro de Jeremías se refiere a una nueva Alianza¹ que el Pueblo debe realizar con su Dios ofendido. Todo el contractualismo de la filosofía política se remonta a esta raíz. El Pueblo ha destruido la antigua alianza por la infidelidad, el fetichismo, 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 en referencia a la 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 Universal.²

¿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 (*Éxodo* 24, 12-14;

1. 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*, Paris, 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. 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*, Paris, 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.

2. 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. «Israel», en *ThWbNT*, III, pp. 356 y ss.; art. «laós», *Ibid.*, IV, pp. 29 y ss. Los LXX traducen *gênoús* (cf. Cerfaux, «La Iglesia en San Pablo», en 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*, Paris, 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.

Deuteronomio 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 (*Jeremías*. 31, 31-34; *Oseas* 4, 1; *Ezequiel* 36, 23-28; *Salmo* 51, 12). Ésta es la *luz*¹ de los gentiles. Algunos autores niegan, sin embargo, la autenticidad de la frase 6 c.² 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 (*Salmo* 47, 10; *Salmos* 96-99).³

Ser *luz* significa «manifestar» la gloria, dar vida, en fin, efectuar las obras de la sabiduría (*Sabiduría* 6, 23-24), la justicia (*Isaías* 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 conocido.

1.2. En el segundo poema (*Isaías* 49, 1-7)⁴

Si el poema anterior es un oráculo pronunciado por Yahveh, éste es una confesión, una recitación autobiográfica (*Ich-Berichten*, como dicen los alemanes):

1. *Dict. de la Bibl.*, IV, col. 415-417, art. «Lumière».

2. 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 Samuel*, 21, 27; *II Reyes*, 8, 19; principalmente en *II Samuel*, 23, 1-5, en donde se ve la relación entre gobierno-justicia-alianza-luz-salvación.

3. Cf. Feuillet, A., «Les psaumes eschatologiques», en *NRT*, 73, 1955, 244-260; 352-363.

4. 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 Deuterojesaias», en *Z. Al. Wissen.*, 1914, 254-297), Haller

- 49, 1 a «Oídme islas,
b prestad atención pueblos lejanos...»

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 *mrajók* (lejano) indica propiamente y de una manera clara los gentiles.¹ De ninguna manera podemos pensar, en ese entonces, en los judíos de la dispersión.²

Sin embargo, en el versículo 5, el Siervo pareciera encerrarse nuevamente en el cumplimiento exclusivo de una misión nacionalista, pero debe entenderse que es la condición para poder efectuar adecuadamente la vocación de salvación universal.³

- 49, 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 *gôyim*
f para que mi salvación llegue hasta la frontera de la Tierra.»

(«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, *Isaïe*, París, Cerf, 1951, p. 192; «Le livre de la Consolation d'Israel», *ibid.*, pp. 156-160), Van der Ploeg, North, Vaccari, Volz, etcétera.

1. *Conc. Hebr.* II, p. 1089; p. 892.

2. Cf. art. «*diasporá*», en *ThWbNT*, II, pp. 98-104. Véase en Causse, *op. cit.*, el capítulo correspondiente a la *diáspora*.

3. Este oráculo es como el resumen de la predicación profética y de su sentido universalista. La acción *centripeta* se expresa de una manera tal que es ciertamente chocante para la conciencia judía nacionalista. *Es poca cosa* (49, 6 b; *Ezequiel* 8, 17; *II Reyes* 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.

Este nuevo oráculo de Yahveh es el centro en torno al cual gira toda la narrativa del universalismo del Segundo Isaías.

El objetivo concreto del Siervo es el de unificar las tribus¹ 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 idolatría.²

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*.³

Esta donación divina llegará «hasta las fronteras» (*had-qtseh*), hasta los límites de la Tierra.⁴ El Siervo alcanza así la totalidad

1. Otra manera de denominar al pueblo de Israel (Cf., art. «*shbeth*», en *Conc. Hebr.*, II, p. 1140). Debe pensarse que la unión de las 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.

2. 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. «*riûmai*», en *ThWbNT*, VI, p. 999), de *Isaías* 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. «*leîmar*», en *ThWbNT*, IV, pp. 198 y ss.; Dreyfus, en *RSPT*, 1955, 361-387.

3. Se consultará con provecho: P. Grelot, *Sens chrétien de l'Antien 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 sí de una como eclosión cósmica de la historia, asumida, salvada, redimida en virtud de la Alianza.

4. *Conc. Hebr.*, II, p. 1036. El sentido propio es extremidad, límite, final, 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 universalidad (cf. «*hólos*», en *ThWbNT*, V, 175; «*éskhatos*», *ibid.*, II, 694, en su sentido geográfico, espacial (*räumlich*) del profetismo judío; «*horizo*», *ibid.*, V, 453). En *Ac.* 1,8 el texto es idéntico al de los LXX (*Isaías* 49,6 f). Es decir, a nuestro criterio, y para guardar el paralelismo del poema, interpretamos aquí *Tierra* como el universo conocido.

del universo conocido, si «Tierra» significa ahora «mundo», en su función sotereológica (*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 salvación de los gentiles, de la Tierra, tanto como es salvado el mismo pueblo de Israel. No es sólo 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.

1.3. 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 presenta¹ como si hubiese sido elaborado en un

1. El contexto *real* —es decir, el Siervo como Rey— (cf. Feuillet, art. «*Isaïe*», en *SDB*, col. 707; Van der Ploeg, *op. cit.*, p. 27). ¿Es acaso el germen de Jesé? (*Isías* 53, 2-11, 1; Jeremías 23, 5); ¿es el pastor del rebaño errante? (53,6). Puede verse, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 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), en *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, Paris, Aubier, 1960, «la manch» (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.*

ambiente de nobleza real y sacerdotal, pero sin dejar de ser profético¹ y aun sapiencial.²

5,14-16; 5,20-22) es la ofrenda que repara o compensa un mal cometido. En *I Samuel* 6, 3, la palabra significa un objeto 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 meditéense, 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 sustitución (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 (*Levítico* 17, 10-14; *Deuteronomio* 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 Mystère du Temple*, París, Cerf, 1957, pp. 73ss.).

1. 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 (*Oseas* 1,2ss.).

2. 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*; *Salmo* 74, 21; 109, 22-23; 86, 1-2; 35, 10). Véase «pén ês», en *ThWbNT*, VI, 37ss. (LXX, *Isaías* 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. Dubarle, A. M., *Les sages d'Israel*, París, Cerf, 1946, pp. 65ss.; Lefèvre, 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* (*Deuteronomio* 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 del 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.).

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.

Veamos ahora, los versículos más importantes:¹

- 52, 15 a «Así se asombrará la multitud de *gôyîm*,
 b ante él los reyes cerrarán su boca,
 c porque verán lo que no se les había revelado,
 d y comprenderán lo que no habían oído».

No abordaremos el término «asombrará» (que preferimos a la posible variante de «aspersión»²), y nos detendremos, en cambio, en la noción de «multitud» (*rabîm*), aunque tiene aquí una posición adjetiva (52, 15 a).³ Su significación original es la de canti-

1. 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 (*Israë*, 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.

2. Sobre la significación de *izah* véase Tournay, *art. cit.*, pp. 491-492. Denota, de todos modos, la admiración y la alegría de la era mesiánica.

3. *Conc. Hebr.*, II, pp. 1063-1070; art. «polloî», 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'Evangile 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; O. 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. El término *gôyîm rabbîm*, puede, en algunos casos significar el clan, la tribu.

dad: *muchos* (Génesis 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)?¹

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» con «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 narrativa escatológica de Israel.²

La pluralidad posee muchas veces, en la tradición israelita un sentido negativo: los enemigos, las naciones, son siempre más numerosas que a «el pequeño pueblo elegido» (Salmo 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 como *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 del don del perdón.

1. *Kullanû* (53, 6 a; c) tiene aquí la extensión de *rabîm*.

2. Jüon, *op. cit.*, p. 125.

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.

53, 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 narrativa 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 historicidad.¹

North dice que el profeta no efectúa aquí la descripción de un hecho ya realizado, sino que expresa un acontecimiento a-venir,² comprendido globalmente y en un nivel que podría denominarse

1. 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. 161ss.; Coppens, *La secte de Qumrán*, Bruselas, 1953; Cullmann, «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire», en *RHPR*, 16, 1936, 210-245; etcétera.

2. *Op. cit.*, p. 153.

ideal.¹ Gelin aplica la noción escatológica a la misma persona del Siervo,² como realidad futura. Nosotros, en cambio, nos referimos a la tensión temporal de la *multitud* y de la comunidad de justificados (53, 11 c), como el reino espiritual futuro,³ la posteridad (53, 10 c) ganada por la ofrenda de la vida del Siervo, sacrificio de expiación (53, 10 a-b).

La justificación⁴ es una promesa escatológica (la *iota* denota claramente esta significación temporal, 53, 11 c) de abundancia y prosperidad.⁵

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 idéntico.⁶ La acción litúrgica y sacrificial del Siervo se sitúa *sobre ellos y en favor de ellos*.⁷

1. 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.

2. Art. «*Messianisme*», col. 1194.

3. Feuillet, *NRT*, 1951, p. 363.

4. 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. *Salmo* 143, 2; 1; 130, 3; 51, 6; *Job*, 9, 2; 9, 32; *Génesis* 15, 6).

5. Cf. Cazelles, art. cit., p. 45 (la inscripción del rey fenicio Ahiram de Biblos).

6. Esta identidad puede verse, por ejemplo, en *Deuteronomio* 7, 1; 9, 14; 24, 5; *Salmo* 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.

7. Art. «*basileús*», en *ThWbNT*, I, pp. 562. Estamos aún muy lejos del *malcol hashama'im* 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 ss. La expresión verbal *Dios reina* (*Isaías* 24, 23) se sustantiva tardíamente en Reino de Dios (*Tobías* 13, 1; *Salmo*, 145, 11-12; *I Crónica* 17, 14; *Sabiduría* 10, 10; *Daniel* 3, 33), sin embargo, la noción de Reino es muy antigua (*Génesis* 12, 9; 50, 9), y también la de Dios como Rey (*Salmo* 5, 21; 17, 51). La

El doble oráculo de Yahveh (52, 13; 53, 10-12) muestra el sentido último de la Historia: la existencia humana es como una celebración litúrgica en la que el Siervo es exaltado (52, 13; 53, 12), porque, habiendo obedecido la voluntad de Yahveh (53, 10 d), ha entregado todo, como víctima, alcanzando así la redención del rescate, de los hombres, su posteridad (53, 10 c-d). El Siervo, medio por el cual Yahveh interviene en la Historia, prolongará sus días,¹ celebrando la aceptación de la salvación por las naciones, en la alegría comunicativa del *Segundo Isaías*.²

2. 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, como un grupo de escritos elaborados en los tiempos del exilio en Babilonia, próximos y aún simultáneos, a la liberación de la esclavitud y al retorno a Jerusalén.

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» (Lagrangé, *Le messianisme...*, p. 251).

1. Toda la escatología del Antiguo Testamento es *antecedente*, porque la salvación universal se sitúa en el futuro (Cullmann, *Le Christ et le temps*, Neuchâtel, Niestlé, 1947). La atribución de días innumerables designa, una vez más, el juicio escatológico (Grelot, *Sens Chrétien...*, pp. 305-307; art. «krino», 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 (Miqueas 4, 1; Isaías 2, 2; 8, 23; cf. «hemérea», en *ThWbNT*, II, 945-949), la realización del Plan providente (53, 10 c).

2. Art. «*eùaggelizomai*», en *ThWbNT*, II, 707 ss.; Fridrischen, «Contribution à l'étude de la pensée missionnaire dans le NT», en *Conjectanea NT*, Upsala, 6, 1937.

Se producirá, a nuestro juicio, una purificación progresiva de la noción de *universalismo*, y una expansión de la función mediadora del Siervo de Yahveh.

2.1. *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 de *Ciro* (nombrado expresamente en 45, 1; 44, 28, e implícito en todo el libro).

El siglo VI a.C. 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*¹ 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 injusto.² 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 Zoroastro,³ hijo del rey de Anshan, Kurash —denominado *Ciro*— es proclamado rey, en el año 557. En *La crónica de Nabonid*⁴ se describe el comienzo de su gloria. El cilindro de *Ciro* nos refiere de manera mítica las características propias del nuevo monarca universal:

1. J. Steinmann, *Le livre de la consolation...*, 1960, pp. 15-54; Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945, p. 149.

2. Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, ed. cit., pp. 312-315.

3. Herzfeld, *Zoroaster and his world*, Princeton, 1947, I, p. 9.

4. S. Dhorme, *Cyrus*, en *Mélanges Dhorme*, p. 357.

«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 Gutí 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.»¹

Aún más sorprendente es la continuación del texto:

«I strove for peace in Babylon and all (other) sacred cities. As to the inhabitants of Babylon (the saw their) hearts con (tent because I abolished) the corvée (lit.: yoke) which was against their (social) standing. I brought relief to their dilapidated housing, punting (thus) an end to their (main) complaint. Marduk the great lord, was well pleased with my deeds and sent friendly blessings to myself, Cyrus...»²

A causa de las obras justas y pacíficas de Ciro, los pueblos «besaban sus manos y pies, llorando de alegría y felicidad».³

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*,⁴ alegría de una salvación que se aproxima. El poema a la gloria de Ciro⁵ que espanta o atrae las islas⁶ y los pueblos, es un hecho nuevo en la historia del pueblo de Israel. Un pagano, el *mashiakh Yahveh*,⁷ destruye el Imperio de Babilonia, la enemiga del pueblo de Israel.⁸

1. Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, ed. cit., p. 315.

2. *Ibid.*, p. 316.

3. *Ciropedia*, VII, 5.

4. Steinmann, *op. cit.*, p. 85; *Is.* 40, 1-11.

5. *Is.* 41, 1-4.

6. Aquí, sin lugar a dudas, se trata del archipiélago griego, Samos, Creta, el Asia Menor (Jonía). Teógnides de Megara, contemporáneo del Deutero-Isaías (alrededor del 544 a.C.) habla del «terror que los Medos causan en Grecia» (Croisset, *Hist. de la lit. grècque*, París, I, pp. 133-134).

7. *Is.* 45, 1-6. Ciro no puede ser considerado como «persona incorporante».

8. *Is.* 47, 1-15; 46, 1-4.

Todo el fragmento muestra la soberanía universal de Yahveh,¹ 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 política y espiritual, de esperanza histórica de un pueblo no del todo purificado, universalizado.² 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.

2.2. *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* (caps. 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. El «resto» (49, 3) es el nuevo Ciro;³ la salvación

1. Is. 45, 5-25. Un universalismo fruto del monoteísmo de Israel, que llega a su plenitud en el *Segundo Isaías* (cf. 48, 1-21).

2. No decimos, de manera alguna, que Ciro sea el Siervo de los poemas, sino que el rey persa ejerce una influencia decisiva en el pueblo exiliado, en el autor del fragmento.

3. P. e.: *Isaías* 41, 2; 49, 2.

(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 étnico.¹ A partir del 586 a.C., Judá, después de la ruina de Samaría, desaparece como organización política. La Jerusalén reducida a escombros (*Jeremías* 44,2-6; *Ezequiel* 36, 34-35) es el origen del judaísmo, que nace lejos de la tierra ancestral, en diáspora (dispersión), por una adaptación profunda (*Jeremías* 29, 5; *I Reyes* 20, 43; *Ezequiel* 3, 15)² a las estructuras culturales de los pueblos vecinos. El pueblo judío se organiza en torno a la ley (*tóráh*). La conversión de la *mishpaja* étnica en familia-religiosa flexibiliza su organización y a veces significa aún un sincretismo, una mezcla con las religiones mesopotámicas.³ Esta realidad existencial exige una profunda conversión de la misma *Weltanschauung*, de las estructuras ético-míticas de la comunidad, del todo explicable si se comprende 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».⁴ 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, faltas, infidelidad del pueblo. El Dios único y trascendente, creador del Universo, dirige providencialmente la Historia —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*, determinado en cierto modo por una tierra, por 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» (*Ezequiel* 18, 32).

1. *Is.* 42, 1 d; 4 c; 6 c; 49, 1 a-b; 6 a-f; 52, 15; 53, 11-12.

2. Cf. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Félix Alcan Editeur, Paris, 1937.; y *Les Dispersés d'Israël*, 1929, pp. 67-68; A. Vicent, *La religion judéo-araméens d'Éléphantine*, Librairie Orientaliste aul Geuthner, Paris, 1937.

3. Causse, *Les Dispersés...*, pp. 69-71.

4. Imshoort, *Th. de l'A. T.*, I, p. 29.

El Siervo de Yahveh es la realidad existencial de la nueva situación de Israel como *comunidad religiosa entre los gentiles*. La narrativa del «pueblo elegido» se universaliza por la comprensión de la función histórica de una comunidad religiosa, testigos de Yahveh, Señor Universal, ante los pueblos vecinos.

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 de retorno hacia Palestina (49, 7-26).

2.3. 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... 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».¹

1. *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, 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).

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 bendecía en nombre de *Bel*».¹

El cuarto poema nos hace sentir este ambiente litúrgico de la ciudad pagana, purificando los elementos accesorios y extrayendo los principios esenciales de la estructura mítica del pueblo hebreo. El cuarto poema es incomprensible 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 exaltación; 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 redimir la multitud,² muriendo por ellos (53, 8-10), resucitan-

1. *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 incorporación israelita de las naciones paganas. Después de la resurrección del pueblo, éste verá atribuirse «multitudes», es decir, la masa humana» (*ibid.*, p. 174).

2. 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 narrativas que permiten la universalización; cf. Jeremías, *Jesús et les païens*, pp. 36-47).

do después.¹ 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 desempeña ante todos los pueblos en la Historia. Yahveh elige a Israel para que cumpla una de mediación en la Historia Universal.² ¿Israel podrá permanecer abierto a una vocación sin límites?

Esta visión mítica —explicación comunitaria e histórica del sufrimiento del justo, mucho más profunda que la de Job— permitirá a Israel una expansión religiosa entre los Pueblos vecinos (42, 1 d; 4 c; 6 c; etc.).

3. Universalismo

Después de haber analizado rápidamente el primer nivel semántico de los textos por su contenido, veamos ahora los dos problemas centrales: ¿Quién es el Siervo? ¿El universalismo se descubre realmente?

3.1. El Siervo de Yahveh

Las investigaciones de Wheller Robinson, desde 1911, han clasificado la noción de *corporate personality*.³ J. de Fraine, en su

1. *Isaías* 53, 11: *verá la luz* es interpretado como resucitará (cf. notas 75 y 76). Sobre el ropaje mítico con el que pueden ocultarse la semántica profunda puede verse: Cazelles-Marlé, art. «Mythe», en *SDB*, col. 225-267; Marlé; *Le message chrétien et le mythe*, Mus. Lessianum, Bruselas, 1954; J. Maritain, en *RT*, 1938, 299-332; 482 ss. Los profetas «manejan las imágenes, los procedimientos del culto (*sic*) y los mitos naturistas, pero transformándolos» (col. 259).

2. Cf. Grelot, *op. cit.*, pp. 374-383, acerca del concepto de *mediación*.

3. 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.

libro *Adam et son lignage*,¹ 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».² Su confusión consiste en no haber llegado a descubrir el *modo* y los *instrumentos* lógicos de la conciencia llamada primitiva. Ciertamente son muy distintos de los del pensamiento científico actual, y aún de los utilizados por la cultura griega clásica,³ pero no por ello dejan de poseer su propia racionalidad. De igual manera, el mundo cultural semítico, y más particularmente, el hebreo,⁴ poseen una organización propia de los elementos estructurales simbólicos de su conciencia colectiva. Uno de estos elementos lógicos, es lo que hoy se llama *la personalidad incorporante*, es decir, una noción con diversos sentidos que unifica y significa

1. DDB, Brujas, 1959, especialmente las pp. 230-231, nota 28 y páginas 158-170.

2. 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». Sobre el pensamiento —ya bien superado— de Lévy-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 Lévy-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; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925. Lévy Strauss acaba de publicar su *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 (en *Esprit*, sept., 1963, apareció un interesante diálogo sobre la obra de Lévy-Strauss).

3. La conciencia lógica griega se deja ver claramente en un Parménides, en la *Reptública* de Platón o en las obras lógicas de Aristóteles.

4. 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.; Wachlens, *op. cit.*, y su *Martin Heidegger*, Lovaina, ed. Inst. Phil., 1942. Para el mundo hebraico consúltese: Claude Tresmontant (sus cinco obras sobre el problema); O. Spaun, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Viena, 1947; Causse, *op. cit.*; R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927; Rowler, *The Faith of Israel*, Londres, 1956; B.J. 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»; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gottinga, 1954; etc.

simultáneamente un individuo particular y la comunidad. Un individuo que siendo parte simboliza y realiza la totalidad social; una sociedad que se comporta como una persona moral. Esta noción, en su contenido último y estricto, es frecuente en el discurso hebraico, 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, de la naturaleza, sino que el *Pueblo* tiene auto-conciencia de haber sido constituido, creado, por la incondicionada elección de Yahveh, por una Alianza absolutamente libre y trascendente.¹

No es el mero yo-colectivo de la mentalidad primitiva, ahistórica, de «una multitud indiferenciada, en la que los movimientos se aseguran de manera impecable por el juego de representaciones colectivas».² Dicho yo-colectivo, en verdad, funda la posibi-

1. La moderna tradición católica —lo mismo que la Protestante, aunque siguiendo diferentes vertientes— han adolecido durante los últimos siglos 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 extra humana 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, (Chavasse, *Église et apostolat*, Tournay, Casterman, 1961, p. 43); y donde la comunidad como tal (y no ya la Naturaleza), 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 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—, 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.

2. A. von Borch, *Das Gottesgnadentum. Historischsoziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation*, Berlín, 1934, p. 56.

lidad 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 de lo que la escolástica llamaba un universal.¹ La *Gattungswesen* —aplicación de la *Volksreligion* y de la *Sittlichkeit* de Hegel, y del *yo-Absoluto* de Schelling— es la expresión moderna más desarrollada del yo-colectivo de una mentalidad como unificación absoluta del nosotros y de la *Naturaleza*.²

El elemento racional y simbólico, en cambio, de la conciencia hebrea puede describirse así:

- a) El horizonte de la *personalidad incorporante* sobrepasa todo presente, para extenderse al pasado y al futuro (temporalidad flexible).
- b) Se trata de una concepción eminentemente realista; el grupo es una entidad real, en el que cada miembro es todo el grupo por una intersubjetividad constituyente original.
- 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) El sentido colectivo, en fin, subsiste aunque se esté en la fase en la que se exalta al individuo.³

Apliquemos esta noción de personalidad incorporante al tema del Siervo de Yahveh.

3.1.1. 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

1. Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 11 (Beck., 77 a 7); Santo Tomás, *In Anal. Post.*, I, lect. 19, 8.

2. Esto merecería una investigación específica.

3. Cf. de Fraine, *op. cit.*, p. 18. Cf. de Fraine, *op. cit.*, p. 18.

adoptar.¹ Lo mismo podemos decir de la exclusiva connotación mesiánica del texto.² Por el contrario, el judaísmo, en general, se ha inclinado preponderantemente hacia una interpretación de tipo más o menos colectiva.³

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 simbólica, en el nivel propio de la conciencia del pueblo de Israel, podemos comprender el sentido del Siervo de Yahveh, como persona 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 redención se da 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 importancia,⁴ porque lo esencial es el sentido mismo de la existencia humana abierta y

1. 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* (*ibid.*, pp. 106-160). Cf. Cullmann, «Jésus Serviteur de Dieu», en *Dieu Vivant*, 16, 1950, 19-34.

2. Es decir, y como lo hemos dicho en la nota anterior, se veía en estos poemas únicamente una persona, persona histórica, particular, futura (para el profeta), Mesías, anunciado explícitamente por el tipo de «profecía-previsión». Para nosotros, aunque deba aplicarse esencial y principalmente a una persona (en su sentido plenario, profético, mesiánico y escatológico), no excluye la aplicación al pueblo, al resto, a ciertas personas particulares —en cada caso de una manera diferente, analógica.

3. Ha habido siempre interpretaciones individualistas; cf. Lagrange, *Le Messianisme...*, pp. 236 ss.; 301 ss.

4. El Siervo es: Moisés (para Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitische jüd. Religions-geschichte*, Leipzig, 1922, pp. 43-54; Füllkrug, *Der Gottesknecht*, Göttinga, 1899; A. Bentzen, «Messias, Moses redivivus Menschensohn», en *ATHANT* 17, 1948, 42 ss.); Osías (para Augusti —cf. Feldman, *Knecht...*, p. 32—; Dietze, *Ussie der Knecht Gottes*, Bremen, 1929); Ezequías (Bahrt. 1788, Konijnenburg. 1795; Josías

dispuesta a ser mediador entre la trascendencia 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 Eternidad.¹ La re-lectura (*midrásh*) es un medio privilegiado del *hoy* de Yahveh.²

(Abarbanel); 1508); Joaquín (para Sellin, en la segunda posición, *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*, Leipzig, 1908); Ciro (un gran número de exégetas, p. e., Haller, «Die Kyroslieder Deuterocesajas», en *Euch. Gunkel*, I, 1923; Hempel; Eissfeldt, Mowinkel, *Gottesknecht bei Dñies.*, 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 (Kraetschmar); el «*Méshullam*» (J. L. Palanche, *The Ebed-Jahveh enigma in Pseudoisaias*, 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. «*Isaie*», *SDB*, col 708); en fin *Jesucristo* (para casi todos los exégetas en su significación mesiánica escatológica individual).

1. «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).

2. Cf. René Bloch, «Ecriture et tradition dans le judaïsme», en *Cah. Sionens*, I, 1954, 9-34; art. «Midrash», en *SDB*, fasc. 28, col 1263 ss.; P. Benoît, «Le prophétie», en *Rev. des Jeunes*, París, 1947; *L'inspiration*, en Robert-Tricot, *Initiation biblique*, París, 1954, pp. 6 ss.; Y. Congar, «Inspiration des écritures canoniques et apostolicité de l'Eglise», en *RSPT*, I, 1961, 32 ss.; *La tradition et les traditions*, París, Fayard, I-II, 1962-1963; K. Rahner, *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 tradición, y la comprensión misma de la evolución del pueblo de Israel se funda en esa institución del pueblo israelita: el *midrash*. «La Voz del profeta, en el Tiempo bíblico, es la prolongación 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 Yaveh es la Persona misma de Joshúa—. 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 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 narrativa simbólica.

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».

3.1.2. 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 significaciones.¹ 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 algún modo los otros,² y también, en muchos casos, por la imposibilidad de decidir a cuáles de ellos pertenece un texto.

Así como 'adam,³ el rey,⁴ el Hijo del hombre,⁵ el yo-inter-subjetivo de los salmos⁶ poseen una vertiente colectiva de significación, así también el Siervo incluye en su referencia a un sujeto colectivo, que puede manifestarse bajo un doble aspecto:

1. 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. c., 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 Dtls*, Lund, 1951, p. 103).

2. «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.

3. De Fraine, pp. 113 ss.

4. *Ibid.*, p. 134 ss.

5. *Ibid.*, p. 172 ss.

6. *Ibid.*, p. 178 ss.

3.1.2.1. *El Siervo como el pueblo de Yahveh*

En el Segundo Isaías¹ 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: *Deuteronomio* 32, 36; *I Reyes* 8, 23; *Jeremías* 30, 10; *Ezequiel* 28, 25; *Nehemías* 1, 10; *I Crónicas*. 16, 13; *Salmo* 69, 37; 79, 2; 89, 51; 90, 16; 105, 6; 136, 22). En nuestros poemas el sentido colectivo ha sido agregado por los Setenta LXX en 42, 1; en 49, 3a, el texto hebreo —que falta en algún manuscrito— debe interpretarse colectivamente;² el cuarto poema en el que el celebrante es un rey-sacerdote, la persona misma del Siervo representa e incorpora a toda la nación.³ 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.

3.1.2.2. *El Siervo como el resto de Israel*

Desde el siglo XIX⁴ 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 narrativa profética desde el exilio, no es ya el pueblo infiel que ha destruido la Alianza de Israel, sino «los servidores de elección»

1. Lindhagen, *The Servant Motif*, pp. 153-232.

2. El targum de *Is.* 48, 1 identifica el Siervo con el pueblo; 49,3 constituye un paralelo de 44,21.

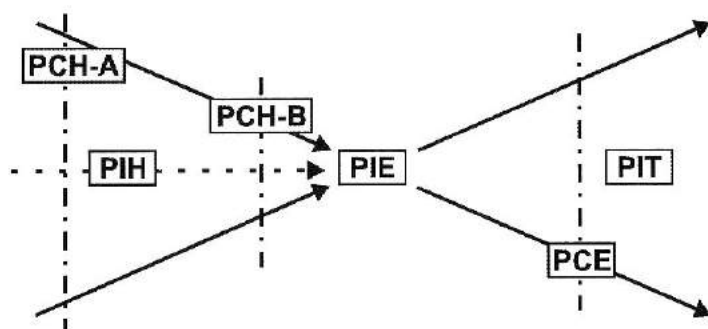
3. «El profeta pasa del término de Israel-siervo al de individuo-siervo sin jamás abandonar completamente el primero» (Brunot, *art. cit.*, p. 118).

4. F. Delitzsch, *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.

la promesa, miembros de la Nueva Alianza, instrumentos de salvación y restauración.¹

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»);² 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 del tema, sino permitir a nuestra facultad imaginativa contar con ciertos elementos estructurales de la percepción:



- **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. • **PIH** (Polo Individual Escatológico y Mesianico): el perfecto Siervo, y en cierto modo, el único (sentido plenario de la noción de Siervo). • **PCE** (Polo Colectivo Escatológico): el Siervo de Yahveh de la Nueva Eterna Alianza. • **PIH** (Polo Individual Topológico y Mesianico): cada cristiano es el Siervo de Yahveh, que debe cumplir su función de expiación, de testimonio...³

1. Cf. *Isaías* 42, 24-25; 43, 1; 3; 5; 8; 10; 49, 6.

2. Cf. art. «*Spérmas*», 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 y Koters en una comunidad de *judíos kasidim*.

3. Se podría aún analizar el polo individual, mesianico y escatológico (Joshúa como Siervo de Yahveh, un capítulo de la Cristología); el polo colectivo-escatológico (un capítulo

3.2. El «servicio» en una narrativa mesiánica de la Historia

El pueblo hebreo poseía una estructura fundamental, una metafísica, una visión del acontecer histórico, radicalmente diversa de todos los otros pueblos —no solamente del grupo indoeuropeo, sino aún de las ramas semitas—. Uno de los elementos estructurales de la antropología hebraica es la noción de servidumbre, de mediación, de sacramentalidad, de servicio como compromiso mesiánico 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».¹

El autor reconoce, entonces, este tipo de relación entre Dios y la historia, como uno de los elementos de la estructura religiosa que puede ser estudiada fenomenológicamente.

El *servicio* en el sentido semita 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 Señor 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» (*Salmo 76, 7*). En Israel ha comenzado la etapa de la creación hacia la cual se enca-

de la Ecclesiología); 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.

1. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, París, Payot, 1955, p. 462.

mina 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 en el sentido de que *Dios habita en su pueblo*, de tal grado que Israel es un pueblo-sacramento».¹

- 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 (*Salmo* 115, 2-8)—, sino a la Historia (por ejemplo: *Salmo* 105, y todo el libro de las *Crónicas* de Israel), en la que Yahveh se revela como totalmente trascendente, y, sin embargo, invitando, convocando a los hombres a su intersubjetividad:

«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 responsabi-

I. C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris, 1955, pp. 190-191.

lidad 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 ser humano: criatura, racional, libre, sujeto de una tendencia ancestral, un apetito irresistible y esencial, un deseo de Infinito.

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 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 responsabilidad. 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».¹

- 3. En un *tercer lugar*, 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 hom-

1. Grelot, *op. cit.*, p. 379.

bre. La tentación del hombre (*'adam*), la falta originaria de la humanidad, es el pretender, por sí mismo, fabricar el sentido del hombre y constituirse como absoluto (*Génesis* 3, 5-6). La falta, el pecado de la humanidad, es el fetichismo, 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 responsabilidad comienza siendo un «testimonio», 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 redención:

«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 unidad 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 *polloí* 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 político.¹ 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 (*Génesis* 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, que se encuentra el Siervo como mediación 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.

1. Van der Leeuw (*op. cit.*, pp. 462-463), Lévy-Strauss (*op. cit.*) no manifiestan, no indican la diferencia radical entre los dos tipos de cultura: la agraria-urbana y la nómada; pero además, entre las culturas nómadas, entre las mismas semíticas, el pensamiento del pueblo judío tiene una peculiaridad original. El esfuerzo de una sana y actual hermenéutica debe dirigirse, justamente, a mostrar esa originalidad.

3.3. El universalismo y la propagación religiosa

Es necesario distinguir claramente tres aspectos que comúnmente se encuentran ambiguamente mezclados: *el universalismo*, fundamento noético de todo desarrollo posible; *la propaganda nacionalista*, experiencia necesaria, pero todavía encerrada en los estrechos márgenes de un pueblo; y por último, *la expansión misma* del acto universal, en el Imperio romano al comienzo.

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 particular.¹ 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 seres humanos 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 Jerusalén.²

1. 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, y en este sentido existe una dirección centrífuga. 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 *centrípeta* (el proselitismo es un movimiento en torno a Jerusalén); *un pueblo* particular. b) Una tensión hacia *un centro escatológico*, una esperanza transhistórica, que funda la posibilidad de una *acción centrífuga*: Asamblea escatológica universal (convocación en la diáspora). Los poemas del Siervo se sitúan ambiguamente entre a) y b).

2. Los exiliados proyectan reconstruir el Templo, terrestre, sin dejar por ello de ser escatológico (Ezequiel 40-48; Isaías 51, 17-52, 2; 52, 7-12; 54, 1-17; cf. Causse, *Du groupe éthique...*, pp. 211ss.).

Esta tensión particularista se puede ver en *Isaías* 45, 14,¹ y en el *Trito-Isaías* 60, 5-10.²

El Siervo lleva la *Ley* a las islas (42, 4c), 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».³

El movimiento proselitista⁴ es el término de un largo camino: del universalismo se llega a la simpatía,⁵ y hasta a un proceso de reclutamiento. Sin embargo, el prosélito no será nunca un judío de nacimiento (*Isaías* 61, 5-6; *Zacarías* 8, 20-23; *II Crónicas* 6, 32-33). En fin, las naciones convertidas adorarán al Dios universal de Israel, formando, en alguna medida, parte del pueblo israelita,

1. Cfr. *Isaías* 2, 2-4; *Jeremías* 12, 15-16; *Miqueas* 4, 1-3; *Sofonías* 3, 9-10; *Zacarías* 2, 15; 8, 20-23.

2. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 55.

3. Feuillet, «L'universalisme dans la religion d'Amos», en *Bibl. et Vie Chrét.*, 22, 1958 pp. 21-22.

4. Este movimiento de difusión religiosa se dirigía 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 darse 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 (*Génesis* 18, 2-9; *Jueces* 19, 20ss), el extranjero residente (*ger*, *Nehemías* 10, 31; *Esdras* 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 expansiva. El apóstol irá primeramente a los judíos de la diáspora y «a los que temen a Dios» (*Praxis* 18,7). Cf. art. «*prosélytos*», en *ThWbNT*, VI, pp. 727-745.

5. Gelin, A., «L'idée missionnaire dans la Bible», en *L'ami du Clergé*, 1956, p. 411; cf. art. «Messianisme», *SDB*, col. 1195.

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 Islas del Mediterráneo, será como la condición sociológica próxima de la expansión universal.

Es decir: universalismo sin expansión empírica. 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; instrumento necesario, pero no la Salvación. Fidelidad en la mediación, tensión sin solución.

3.4. Imposibilidad de la expansión empírica

En la tensión entre el *universalismo escatológico*, es decir, la *multitud* tal como nos la presenta el cuarto poema —anuncio del Reino de Dios¹—, y el *universalismo centripeto*, empírico e histó-

1. «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. 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 expansión universalista será posible, solamente, cuando el apóstol (*sheliakh*) pueda existir, vivir al mismo tiempo en una *doble participación*: participar real y plenamente de la Asamblea escatológica y del Mundo profano, nacional,

rico, 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.

étnico; en ambos casos *totalmente*. Esto es posible porque la comunidad religiosa ha sabido purificarse de su particularismo nacional, para situarse como realidad en el nivel escatológico y universal, existiendo en la historia y las naciones, pero *trascendiendo* la historia y la cultura. Una immanencia trascendente.

Edmond Jacob, en su *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux, 1955, pp. 176-181, en el párrafo sobre el universalismo, muestra cómo Moisés y Jonás son la expresión ideal del que se abre más allá de la noción. En este sentido creemos que su posición no puede ser justificada: en ambos casos no existe estrictamente universalismo. 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 Alianza. 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 Literature and Gospel Teaching*, p. 42; IV *Ezdra, a study in the development of Universalism*, Londres, p. 57; O. Eissfeldt, «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 à l'époque perse et hellénistique», en *BZAW*, 66, 1936; Sundkler, «Jésus et les païens», en *RIIPR*, 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 nacionalismo (p. 13), entre ser testigo y creyente (p. 25), pero, después del exilio, «nos encontramos ante un pueblo de Israel que comprende su expansión, la de atraer a todos los gentiles a reconocer la gloria de Yahveh: Israel convertido ya en pueblo abierto» (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 supraétnica. 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 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

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 (42, 4), la libertad a los cautivos (42, 6-7), la justificación de todos (53, 10-13). Pero, dicha función 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.

Sólo la muerte al particularismo, permitirá a la redención, al don del perdón divino llegará efectivamente hasta los confines de la tierra. El proceso no puede ser simplemente la peregrinación de las naciones hacia un centro, 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 universalización es la acción escatológica, la obra de los últimos tiempos, anunciada insistentemente por el Siervo de Yahveh (42, 1d; 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, sin desnaturalizarlo de su consistencia propia, muy al contrario, enraizándolo profundamente en todo aquello que el humanismo posee de positivo.¹

La comunidad religiosa debe liberarse definitivamente del particularismo nacionalista, y de todo universalismo centrípeto temporal. La expansión es la realización existencial, centrífuga del

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 centrípeto 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».

1. Véase sobre el tema Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935.

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 escatológica,¹ 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*.» (Marcos 10,45).
«Ésta es mi sangre,
la sangre de la Alianza,
que será derramada por la *multitud*
en perdón de los pecados» (Mateo 26,28).

La predicación es sólo la manifestación del Misterio. La Universalización, 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.

Conclusiones del Apéndice

En los poemas del Siervo de Yahveh se encuentra claramente expresado tanto un *universalismo* sin fronteras, como las *estructuras narrativas* que permitirán la expansión de la comunidad. Pero, y por una exigencia intrínseca del mensaje mismo del Siervo, la expansión no podrá ejercerse efectivamente hasta que la muerte del Siervo permita, 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

1. Es bien sabido que Iglesia viene de *Ekklesia*, es decir, del verbo griego *klaō* = convocar (y del hebreo *qahal*).

paganos, y sin embargo, y al mismo tiempo, un no tener efectivamente las *mediaciones* necesarias para llevar existencialmente la salvación a todas las naciones.

Mientras que desarrollo posterior será el universalismo que, por la muerte expiatoria y la glorificación de aquel que es el *hápax* de la historia, puede existencialmente operar la convocatoria a la comunidad sin fronteras.

Cronología 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 sumeros (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 sumero (tercera dinastía de Ur). Influencia creciente de los amoritas. De esta época se conocen los poemas de la creación (*Enuma Elish*) y del diluvio (*Gilgamesh*).
- Siglo XIX Partida de Abraham de la Mesopotamia y llegada a Canaán (*Génesis* 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 (*Éxodo*).
- 1220-1200 a.J. Josué invade Palestina. Sigue la época de los Jueces. Siglo XII preponderancia asiria.
- 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 Reyes* 17-19).

- 750 a.J. Amos y Oseas profetas de Israel. Isaías profeta de Judá (*Isaías* 6, 1). La gran época de los profetas (desde Miqueas hasta Sofonías [630] y Jeremías, cuya vocación se sitúa en el 627 (*Jeremías* 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 (*Esdra* 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 *Job*, *Proverbios*, *Cántico* y *Rut*.
- 300-250 a.J. Por orden de Ptolomeo II se traduce al griego la Biblia hebrea (la edición de los *Setenta*, en Egipto).
- 167-164 a.J. Revuelta de los Macabeos. Libro de Daniel.
- 150-100 a.J. Se escriben los libros de los *Macabeos*, sólo en griego.
- 50 a.J. Se escribe el libro de la *Sabiduría*, sólo en griego.
- 7-6 (?) a.J. Nacimiento de Jesucristo en Bet-lehem (*Lucas* 2, 1).
- 30 (?) d.J. Muerte de Jesucristo, el 14 de Nisán (*Juan* 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 *Mateo*.
- 55 d.J. Carta de Pablo a los *Filipenses*. (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 Omayyad.
- 750-1258 d.J. Los califas *Abbásidi*.



("En el Shikún Arab, Nazareth, 1960 ,

E.D. con Mussa Tanús...")

expone fundamentalmente la ontología, la antropología, y la ética-política desde una interpretación de la filosofía de la historia, de la interpretación del *mundo* (en un sentido heideggeriano) de las culturas helenística-romana y semítica, en vista de comprender el horizonte filosófico último de la comprensión que habría de determinar la posición compleja de la cultura latinoamericana: europeo-semita, por parte de los conquistadores, y extremo-oriental y del Océano Pacífico, por parte de las culturas amerindias. Es un relato histórico-filosófico que hace comprensible los momentos constitutivos originarios de América Latina, en toda su extensión diacrónica (por milenios) y mundial (en el horizonte de todo el Planeta como geopolítica).

En este volumen, escrito (entre 1961 al 1964, en París y Maguncia) de retorno a Europa de una estadía de dos años en el Medio Oriente (Líbano, Siria, Jordania e Israel), atravesando la Europa oriental mediterránea (Grecia, Turquía, y posteriormente Egipto), se

