

El judaísmo como cultura

León
Dujovne



EDICIONES NUEVA PRESENCIA

León Dujovne

El judaísmo como cultura

De la filosofía milenaria
a la resurrección nacional

EDICIONES NUEVA PRESENCIA

*Dedico este libro a mis nietas Ruth,
Judith, Dana, Ana y Eugenia*

Edición digital exclusiva de



PRÓLOGO

Cuando los corresponsales de agencias noticiosas quieren informar sobre algún acontecimiento en el que es parte Israel, hablan del "Estado Judío". Cuando tienen que referirse a un avance o a una retirada de efectivos militares israelíes, hablan del "ejército judío". Cuando alguien que ha visitado Israel, quiere, en un relato de su experiencia en la visita, referirse al adelanto de la ciencia en institutos de investigación israelíes, es posible que hable del adelanto de la "ciencia judía". Es frecuente que en la Argentina —lo mismo ocurre en otros países— un no judío, un gentil, le diga a un compatriota judío: "Ustedes los judíos han realizado una gran hazaña con la operación de comando en el aeropuerto de Entebe de un país africano. Han logrado rescatar a los rehenes que estaban en manos de un grupo de terroristas que se había apoderado de un avión y apresado a la tripulación y los pasajeros".

Adolf Hitler en su Mi Lucha presenta un compendio de las acusaciones dirigidas contra los judíos en la "literatura" antisemita alemana desde la primera guerra mundial. En esa literatura se declara que los judíos son incapaces de ser científicos y de creación también en otras manifestaciones de cultura superior. Cuando el nazismo llegó al poder en Alemania en 1933, habían obtenido el premio Nobel en disciplinas científicas dieciséis alemanes. Doce eran judíos, es decir, setenta y cinco por ciento del total de galardonados. La población de Alemania era entonces de sesenta millones de habitantes y los judíos eran allí seiscientos mil, es decir, uno por mil. Hegel, el filósofo alemán justamente admirado, en un trabajo incluido en el volumen de sus Escritos Teológicos de juventud, publicado en 1907, declara que los judíos son un pueblo carente de los sentimientos de familia, de amistad y del paisaje. El argumento en que funda esta afirmación lo constituye el "caso" del Patriarca Abraham. Este, según el relato bíblico, rompió los ídolos de la casa paterna y se encaminó, con unos pocos acompañantes, hacia la Tierra Prometida. Se dice que Cristóbal Colón era de origen judío. Judío es Sabin, el descubridor de la vacuna antipoliomielítica. Judío era Paul Erlich, el creador de la quimioterapia alemana. En el ámbito de la filosofía fueron coetáneos Henri Bergson de Francia y Edmund Husserl de Alemania. En el siglo i de la

era cristiana el judío Filón de Alejandría introdujo el tema de la religión en la filosofía de Occidente. En el siglo XVII Spinoza elaboró un sistema filosófico que no incluía ninguna referencia a la religión tradicional. En el siglo XII, Maimónides incluyó entre los principios de la religión judía la fe en la futura llegada del Mesías. Los restos de Maimónides se hallan sepultados cerca de Tiberios, en el país que se llama Israel.

Hace un momento nombramos a Spinoza. En su Epistolario figura una carta que le envió —era en la segunda mitad del siglo XVII— Henry Oldenburg, secretario de la Sociedad Real de Londres. En ella Oldenburg le decía a Spinoza que "de boca en boca" circula un rumor de que los judíos se disponen a dejar Europa para dirigirse a Palestina, a la Tierra de Israel, el país donde tuvieron su Estado en la Antigüedad. Oldenburg quería saber qué se decía sobre este asunto en Amsterdam y cuál era acerca de él la opinión de Spinoza. No se conoce la respuesta de Spinoza a la carta de Oldenburg. Pero sí consta que al final del capítulo ni de su Tratado Teológico-Político dice: "Si el espíritu de su religión no los afeminare, creo que (los judíos) podrían muy bien, cuando se presentase ocasión favorable (tan mudables son las cosas humanas), reconstituir su Estado. Entonces podrían ser el objeto de una segunda 'elección divina'

Cuando sus ejércitos avanzaban por el Cercano y el Medio Oriente, Napoleón Bonaparte dirigió una proclama a los judíos pidiéndoles su apoyo, a cambio de la promesa de devolverles Palestina, la Tierra de Israel, una vez que se hubiere apoderado de ella.

En la historia de la literatura religiosa judía figura un libro llamado Talmud. Pieza notabilísima dentro de la literatura universal, que se ocupa "de todo". Hay dos versiones distintas de este libro. Una de ellas se llama Talmud Jerosolimitano. La otra se llama Talmud Babilónico. El que tiene mayor vigencia es el segundo, obra de academias, de centros de estudio de Babilonia. El primero es obra de "academias", de centros de estudio de Eretz Israel, de la Tierra de Israel, a la cual los romanos impusieron el nombre Palestina, después de haber aplastado una rebelión, de los judíos contra la dominación del Imperio. Ese nombre era una referencia a los Filisteos, que en lejanos tiempos anteriores habían sido enemigos de los judíos. La redacción del Talmud concluyó a fines del siglo V de la era cristiana. A principios de ese siglo comenzó la

época de las invasiones "bárbaras" en Europa. Durante un período de "turbulencias" hasta el emperador franco Carlomagno, los judíos pudieron regirse por el Talmud, tratado de jurisprudencia, de ciencia, de filosofía, de sabiduría, de moral. Pero los judíos en la Edad Media conocieron el gueto, que en muchos lugares duró para ellos hasta fines del siglo XVIII. De las persecuciones, asaltos y asesinatos y robos de que eran víctimas los judíos nació la palabra "pogrom" que pasó a varios idiomas.

Todavía en el siglo XX hubo, en Rusia, un proceso contra un judío acusado de haber cometido un "crimen ritual". Así es de duradera la infame calumnia. Según ella los judíos emplean sangre humana en la celebración de su Pésaj Pascua. Y todo esto es de menor significación con relación al asesinato de seis millones de judíos durante la segunda guerra mundial. Y desde hace treinta y tres años existe el Estado de Israel en la Tierra de Israel.

A fines del siglo XIX y a comienzos del actual se desarrolló en Francia el "proceso Dreyfus" contra un oficial judío del arma de artillería acusado de haber proporcionado secretos militares franceses al gobierno de Alemania. Después de una larga y apasionada tramitación se individualizó al verdadero culpable de la traición. Eso ocurrió en el país de los "derechos del hombre y del ciudadano".

A los judíos se los acusa de haber creado el sistema capitalista de producción y también se los acusa de ser los responsables por los movimientos anticapitalistas.

Lo dicho da la impresión de un caos de referencias a cosas muy dispares y sin aparente conexión recíproca. Parece un amontonamiento de datos sobre realidades muy diversas y de distintas categorías. Todo esto adquiere sentido si nos formamos una idea precisa de lo que son los judíos, el judaísmo e Israel. A esto responde el presente libro. En él tratamos de responder a la pregunta: ¿Qué son los judíos? ¿Son ellos una raza, una comunidad que profesa y practica una determinada religión, o son una nación en el sentido corriente de este vocablo? ¿O se ha de recurrir a alguna otra noción para caracterizar a los judíos? A nuestro juicio se debe recurrir a la noción de cultura, frecuentemente empleada en los últimos tiempos por antropólogos, sociólogos, y filósofos de la historia. Para el "caso" de los judíos se ha de emplear la palabra cultura atribuyéndole una acepción que ofrece cierto matiz especial. Para determinar el

contenido de esta palabra aplicada a los judíos, se nos hace necesario referirnos a la religión judía, pues los judíos aparecen en la historia de la humanidad con su religión original.

Llamamos judaísmo a la cultura judía, que ciertamente incluye la religión judía que la definió. En este punto es oportuno hacer una aclaración. Así como a cristianismo corresponde cristiandad, así a judaísmo corresponde judeidad. Habitualmente se suele emplear el vocablo judaísmo donde corresponde usar judeidad. Así, por ejemplo, se suele hablar de la situación del "judaísmo" en Rusia o del "judaísmo" en la edad media española. En ninguno de estos dos casos nos referimos a algo que concierne al judaísmo. De lo que se trata es de la judeidad en uno y otro ámbito, y no del judaísmo. Este vocablo es justamente empleado para designar la religión judía o la cultura judía, si se lo emplea para designar el repertorio coherente de convicciones sobre el cual se asienta la vida de una comunidad humana, con sus creaciones y valoraciones. Como habitualmente se emplea judaísmo donde este empleo es el adecuado y también donde correspondería usar judeidad, haremos lo mismo partiendo del supuesto de que en cada caso la acepción del vocablo depende del contexto en que se lo emplea.

La historia de los judíos no se presta a una fácil reconstrucción en libros de historiadores, es decir, en obras historiográficas. Entendemos aquí por historia la realidad del proceso de desarrollo de una comunidad humana; historiografía es el conocimiento y la narración de esta realidad. Habitualmente se emplea la misma palabra historia para designar lo uno y lo otro. A tal punto es compleja la historia de los judíos que uno de los más eminentes historiadores ha dado a su obra el título Historia Universal del Pueblo Judío, porque los judíos han vivido en distintos países y en épocas diferentes. En esta compleja historia aparecen dos factores o dos circunstancias o elementos: el antisemitismo y el mesianismo. El primero es un factor que actúa sobre los judíos desde fuera de ellos, y el segundo es inherente a los judíos. A uno y otro nos referimos en la medida necesaria para que resulten comprensibles ciertos acontecimientos.

Investigadores especializados sostienen que en la época de Jesucristo el número total de judíos en el mundo era de por lo menos cinco millones, una mitad de ellos en

Judea y la otra mitad en la Diáspora. En la actualidad el número de judíos alcanza a quince millones. Es decir, el aumento de este número en veinte siglos ha sido de cinco a quince, proporción notablemente reducida. No todas las bajas en las filas de los judíos se debieron a la acción del antisemitismo, pues hubo conversiones de judíos. Pero, es evidente que en muy elevada proporción se debieron a discriminaciones, persecuciones, expulsiones y matanzas propugnadas y ejecutadas en nombre de un odio o un trágico prejuicio no fácilmente inteligible. Se trata de algo que no puede ser omitido tratándose de particularidades de la historia judía. Otro elemento o factor en la historia de los judíos es el mesianismo, nombre común de movimientos producidos con la guía de personas que se han atribuido la condición de "mesías". Para no extendernos con relación a este punto, lo tratamos brevemente, lo necesario para que el lector se forme una idea de cuán profundamente había penetrado en la mente de las masas judías la esperanza de la redención. Sólo así se explica que multitudes hubieran respondido al llamado de los "redentores", algunos de ellos de dudosa salud mental. En sus "programas" de acción figuraba, naturalmente, el propósito de recuperar para el pueblo judío Eretz Israel, la Tierra de Israel, la Tierra Prometida. No está excluido que se inspiraran en versículos de textos de profetas incluidos en la Biblia hebraica- En el siglo XIX surgió un movimiento judío de "redención nacional", destinado a restablecer al pueblo judío en su país de la Antigüedad. Ya no se trataba de una acción más o menos mística o desvariante, sino de un planteo del "problema judío" en términos de política moderna. En efecto, el Sionismo se inició y se desarrolló partiendo de la premisa de que la "cuestión judía" debía ser planteada en el plano de la política internacional. El Sionismo, como movimiento político, se inició en 1897. Veinte años después, en 1917, durante la primera guerra mundial, el gobierno británico prometió públicamente su apoyo a la realización del programa sionista; treinta años después la Asamblea de las Naciones Unidas aprobó la división de Palestina en un Estado judío y uno árabe- En mayo de 1948 fue proclamado el Estado judío con el nombre de Israel. ¿Qué es Israel? ¿Cuáles son sus particularidades? ¿Qué significa para los judíos? ¿Qué enseñanzas ofrece a la humanidad? En el capítulo final de este libro ensayamos dar una respuesta a estas preguntas.

Algunas partes, las menos, del material incluido en este volumen han aparecido, hace ya largo tiempo, en otras publicaciones. Pero su significado verdadero sólo se pone de manifiesto dentro del plan y el contexto de este libro, que en la intención del autor, ha de ser, no de propaganda, sino de esclarecimiento. En el movimiento sionista, que condujo a la creación del actual Estado de Israel han actuado hombres de distintas tendencias ideológicas y doctrinarias. Las referencias a los protagonistas de las distintas tendencias, de sus peculiaridades extenderían en exceso el presente estudio.

LEÓN DUJOVNE

PRIMERA PARTE

EL JUDAISMO COMO CULTURA

El planteo del problema

¿Qué quiere exactamente expresar alguien cuando declara que es judío? ¿Qué quiere expresar quien dice de otro que es judío? Hay judíos que lo son sin preocuparse mayormente por saber de manera inequívoca en qué consiste el ser judío. Hay no judíos que, perplejos, preguntan qué es ser judío. Frecuentemente sus interlocutores se les asocian en la perplejidad, sin ayudarles a encontrar una respuesta precisa al interrogante planteado. Pero, a pesar de la ignorancia de los unos y de la curiosidad no satisfecha de los otros, no es raro que alguien manifieste que es judío, o que otro diga de él que lo es. En todo caso, a ninguno de los dos se le ocurrirá que la condición de judío es algo similar a la práctica de un hobby o al ejercicio de una profesión. Si alguien dice, o se dice de él, que es un individuo judío, es porque se da por sentado que hay judíos en plural. Y él sería uno de ellos. Así, la pregunta se vuelve más precisa: "¿Qué son los judíos?" Ciertamente no son una categoría económica, pues hay entre ellos personas de diferentes grados de pobreza, o de riqueza, y de distintos oficios y ocupaciones. Así, se ha de concluir que los judíos no son una clase de personas. Si proseguimos nuestra indagación, una primera pista nos la ofrece una contestación que suele dar el judío a la pregunta de si lo es y por qué. He aquí la respuesta: "Soy judío y lo soy porque mis padres y mis abuelos fueron judíos". Cabe suponer —y la suposición no sería arbitraria— que esos padres y abuelos, y también los de ellos, hubieran podido responder de la misma manera. Nos encontramos, entonces, con que hay judío en singular porque ha habido y hay judíos en plural. Esto nos conduce al hecho de que hay una historia judía y un pueblo judío, portador de esta historia; que ser judío no es ser una persona de cierta clase, sino ser una persona que pertenece a un grupo humano con una determinada historia y ciertas tradiciones. Los judíos son protagonistas y resultado de un particular proceso histórico. Por lo tanto, puedo saber qué son si conozco la historia de los judíos. Hay historiadores no judíos que, aun en libros

extensos, sólo dedican escasas líneas, cuando no unas pocas palabras, a la historia de los judíos posterior al advenimiento del cristianismo.

A su vez, los más sobresalientes historiadores judíos emplean diferentes nombres para designar sus libros. Heinrich Graetz, que fue en tiempos modernos el primer eminente historiador del conjunto del pueblo judío, llama a su obra Historia de los Judíos desde sus orígenes hasta hoy. Simón Dubnow llama a la suya Historia Universal del Pueblo Judío. Otro famoso historiador judío, Salo W. Barón, ha escrito una Historia social y religiosa de los judíos. Benzión Dinur ha publicado alrededor de veinte volúmenes de historia de los judíos con títulos diferentes según las diversas épocas. Dinur escribió esos volúmenes en hebreo. Graetz, Dubnow y Barón redactaron sus historias en alemán, ruso e inglés, respectivamente. Cualesquiera sean los títulos de los escritos en que se reconstruye la historia del pueblo judío, en todos ellos se trata del desarrollo del proceso histórico judío. Cabe conocerlo a través de la historiografía judía; en parte a través de la cristiana. El conocimiento de dicho proceso histórico, suscita, en vez de la pregunta. "¿Qué es ser judío?" y "¿Qué son los judíos?", una nueva y más adecuada: "¿Qué es el pueblo judío como pluralidad, como grupo humano persistente a través de cuatro milenios?" El lector de libros de historia probablemente se inclinará a dar a nuestra pregunta una de estas tres respuestas: 1) Los judíos son una raza en la acepción biológica del vocablo; sería judío, por consiguiente, todo aquel que pertenezca a la raza judía. 2) Los judíos son adeptos de una determinada religión y es judío todo aquel que profesa y practica la religión judía. 3) Los judíos son una nación y es judío quien pertenezca a esta nación, la judía. He aquí tres posibles soluciones para nuestro problema de qué son los judíos. ¿Cuál respuesta aceptar? ¿Los judíos encuadran en alguna de esas tres nociones o en ninguna de ellas?

Comencemos por detenernos en la primera tesis, la de la raza en el sentido biológico de la palabra. Si admitimos que los judíos son de raza semita, observamos a la vez que hay semitas que no son judíos. "Semita", en verdad, no es una designación racial; es el nombre de un grupo de idiomas, de un grupo lingüístico. Habría que aceptar, entonces, que hay, en todo caso, entre los semitas una "raza judía" o, mejor dicho, una "subraza judía". Aun suponiendo que así fuese, es evidente que no todos los judíos son judíos en

el sentido racial. Hay "mezclas de sangre" en el grupo humano hebreo. En la literatura histórica sagrada de los judíos se da por sentado que no son un pueblo de "raza pura".¹ Se admite que a través de la historia se les han unido no sólo individuos, sino también otros grupos humanos. Por ejemplo: en la Biblia se cuenta que cuando los judíos, bajo la conducción de Moisés, salieron de la esclavitud egipcia, los acompañó una llamada "multitud mezclada" que luego se incorporó al pueblo judío¹. Algunos famosos personajes judíos no eran hijos de madre judía. La progenitora del Rey David no era judía. Judá, el cuarto hijo del patriarca Jacob, casó con una canaanita, no judía. En textos bíblicos y talmúdicos se pone de manifiesto que no todos los judíos descienden de un único tronco. Es llamativa una leyenda que se refiere a nietos del rey Nabucodonosor. Este rey de Babilonia fue quien conquistó el reino de Judá y destruyó el Templo de Jerusalem en el siglo vi antes de Cristo. Nietos suyos habrían estudiado y conocido la sabiduría religiosa judía. En el libro bíblico de Esther se habla de conversiones en masa a la religión judía, bajo dominio persa. Antes del advenimiento de Cristo hubo en Roma no pocas conversiones de paganos a la religión judía. Entre los siglos IX y X de la era cristiana un monarca del reino de los Cúzares y sus subditos, adoptaron la religión judía.

Moisés casó con una midianita, y José con una egipcia. También se ha de observar que "en el mundo antiguo habitualmente los esclavos eran obligados a aceptar la religión de sus amos". Jacob Bernard Agus también ha señalado: "El origen diversificado del pueblo judío no impresionaba a los grandes sabios del Talmud, pues consideraban la descendencia de Abraham como una condición espiritual. Al converso a la religión judía se le requería que en la plegaria, hablase de sí mismo como un descendiente de Abraham, Isaac y Jacob, y a dirigirse a Dios como el Dios de nuestros antepasados. El prosélito debía hablar de la Tierra de Israel, como la tierra que 'Tu diste a nuestros padres' ".² Cabría indicar otros hechos e invocar otros argumentos para demostrar la imposibilidad de afirmar la unidad racial de los judíos. Tal vez se pueda aplicarles a los judíos la noción de "unidad étnica", expresión no muy precisa.

¹ Los vocablos "hebreo", "israelita" y "judío" empleados aquí son equivalentes.

² Jacob Bernard Agus, *The meaning of Jewish Historij*, tomo I, p. VI.

A veces, se emplea la palabra raza sin atribuirle una acepción biológica. Así, Thomas Mann, hablando de los judíos, dice: "Un filósofo contemporáneo de esta raza moral, Hermann Cohén...".³

Entre las nociones que el conocimiento de la historia de los judíos pueden a primera vista parecer adecuadas para la definición de los judíos hemos mencionado la de religión. Según ella, es judío toda persona que profesa y practica la religión judía. También esta noción ha de enfrentar objeciones, aunque de otra índole. Hay quienes se declaran judíos y son considerados como tales por otros judíos, a pesar de que no practiquen la religión y se presenten como "librepensadores" y, aun, como "ateos". Pero, quien haya adoptado otra religión deja de ser judío. No se puede ser a un tiempo judío y musulmán o judío y budista. Pareciera que la práctica plena de la religión en todos sus minuciosos detalles no es un requisito para ser considerado judío. Esto se comprueba en la experiencia diaria. Lo cual no significa un pronunciamento sobre el inmenso e intenso papel que la religión desempeñó en la historia de la comunidad judía y en su modelación. Un ejemplo particularmente ilustrativo de lo que acabamos de decir ofrece el "caso Freud".

Sigmund Freud se pronunció en varias oportunidades sobre el tema que nos interesa. Especialmente queremos recordar una expresión suya en un discurso que había preparado para la asociación israelita Bnei Berith, de Viena, en ocasión de su septuagésimo cumpleaños. Quería dar una explicación para su temprana vinculación con ella. Y en un pasaje, decía: "Pero, quedaban otras cosas suficientes para hacer irresistible la atracción del judaísmo y de los judíos, muchas oscuras fuerzas emocionales, a tal punto potentes que se hace difícil agrupar en palabras, como la clara conciencia de nuestra identidad intrínseca, la intimidad que viene de la misma estructura psíquica". (Die Heimlichkeit der gleichen Seelischen Konstruktion.) Estas palabras las escribió Freud en 1926.

T. Reik, en un trabajo intitulado Freud y el chiste judío las tradujo, acaso más fielmente, así: "El secreto de la misma estructura íntima". Freud se sentía totalmente

³ Thomas Mann, Cervantes - Goethe - Freud, Editorial Losada, Buenos Aires, pág. 182.

desvinculado de la religión judía, como de cualquier otra religión. Pero se consideraba estrechamente ligado a la "continuidad histórica judía".

Por su parte, Martín Buber era judío religioso. Dedicó muchos años al estudio de las particularidades y del desarrollo de la religión judía, pero no era "practicante" de esta religión. No asistía a oficios religiosos. Pensaba que su religiosidad le permitía hablar a Dios en la vida cotidiana. Escribió sobre temas judíos. En un trabajo titulado Los dos centros del alma judía expresaba: "pues la enseñanza del judaísmo viene del Sinaí: es una enseñanza de Moisés. Pero el alma del judaísmo era antes del Sinaí, y allí recibió lo que recibió; es más antigua que Moisés. Es de los Patriarcas, un alma de Abraham. La Ley se le unió, y no puede en adelante ser entendida fuera de ella, de esa alma, pero ésta en sí misma no es de la Ley. Si se quiere hablar de ella, se debe considerar todas sus transformaciones a través de las edades hasta hoy".

Albert Einstein estimaba su condición de judío como un "don del destino", que le satisfacía. Para él, el judaísmo era una actitud de respeto hacia toda vida, y judío era, además, el hombre que ama el saber y quiere la libertad. Einstein se refirió varias veces al tema religión y moral y al tema ciencia y religión. A su juicio carece de sentido todo conflicto entre religión y ciencia. Alguna vez escribió que la ciencia puede descubrir solamente lo que es, y no lo que debe ser, quedando al margen de su dominio todos los juicios de valoración. A su turno, la religión se ocupa únicamente con valoraciones de los estados de ánimo y de las acciones de los hombres. Por lo tanto, los conflictos del pasado entre religión y ciencia se habrían debido a un erróneo planteo del problema de qué son una y otra.

He aquí, pues, tres judíos prominentes con diferentes actitudes hacia la religión y la práctica de ella. Algo más se ha de aclarar con respecto a lo que dijimos hace un momento, cuando señalamos que puede ser judío alguien que se declare ateo. A este respecto se ha de observar que hay quienes sostienen, entre ellos Jacques Maritain, que no hay judíos ateos, a pesar de que algunos afirman que son ateos y judíos a la vez.

Además de las nociones de raza y religión con respecto a los judíos nos encontramos con una tercera noción, que acaso pudiera servir para designar a los judíos. Nos

referimos al concepto de nación. ¿Son los judíos una nación como lo son otros grupos humanos? El concepto de nación no es fácilmente determinable. En el mundo moderno, las nociones de religión y de nación son independientes entre sí. Una nación puede contener gentes que profesan distintas religiones. Y una misma religión puede ser profesada y practicada por gentes pertenecientes a distintas naciones.

Si por nación se entiende a un grupo de personas con recuerdos comunes y con esperanzas comunes, se puede decir que los judíos son una nación. Pero si es propio de la nación el vivir en un Estado soberano, habría que concluir que los judíos mientras vivían en la Diáspora no eran nación. Pero, de otro lado, en cuanto aspiraban a recuperar su antiguo país —la Tierra de Israel- para instaurar en él un Estado soberano, sí eran nación. La antigua Grecia, la clásica, no era una nación. Se trataba de un conjunto de ciudades-Estados que solían luchar entre sí. Las naciones de Europa que conocemos hoy, solamente se hicieron naciones en el siglo XVII, con excepción de Inglaterra que fue nación antes que sus congéneres del continente europeo⁴.

Nos parece oportuno señalar que Martín Buber emplea, en varios de sus escritos, la expresión "nación judía". Para orientarse frente a la situación actual se debe admitir que el Estado de Israel es una nación. Los judíos de fuera de Israel no son súbditos ni ciudadanos de esta nación,, pero son solidarios con los judíos de Israel en cuanto los une la comunidad de cultura. A través de generaciones ha subsistido la solidaridad entre los judíos y subsiste hoy en función de la comunidad cultural. La situación de los judíos a veces puede describirse diciendo que ellos no son una nación porque son más que una nación, son una cultura; también se puede afirmar que son la nación más antigua de Occidente.

Acabamos de ver que ninguna de las tres nociones, raza, religión y nación es suficiente para caracterizar plenamente a los judíos- Pero, en cambio, hay razones para pensar que la noción de cultura, frecuentemente empleada en los últimos tiempos, aunque no siempre con la misma acepción, por historiadores, sociólogos y antropólogos, nos sirve

⁴ Erich Kahler señala que el curso de la historia muestra una secuencia de tales desplazamientos y crecimientos de puntos existenciales de gravedad de la tribu a la ciudad, a la ciudad-Estado, a través del intermediario de principados feudales, al Estado, a la dinastía territorial.

como solución para nuestro problema de qué son los judíos. Empleamos aquí esta noción partiendo de unos razonamientos fundados en antecedentes que merecen recordarse. Mientras acumulábamos materiales para nuestro libro Spinoza, su vida, su época, su obra y su influencia nos encontramos con un ensayo a primera vista desconcertante. El ensayo se titulaba Rembrandt y Spinoza y su autor era Cari Gebhardt. En efecto, ¿qué puede haber de común entre la obra de un filósofo y la de un pintor? ¿Y qué sentido tendría el querer señalar sus diferencias cuando se trata precisamente de un pintor y de un filósofo? El autor del mencionado ensayo desarrolla la siguiente tesis: la obra del pintor y la del filósofo eran, las dos, manifestación de lo peculiar de una cierta modalidad cultural, la propia de la época del Barroco. El Barroco, del siglo XVII, es distinto de la modalidad cultural del Renacimiento. Para Gebhardt, un particular estilo de vida imprime su sello a ese tiempo, tiempo que no sería una mera abstracción, sino un trozo de la historia de Occidente. En ese tiempo la obra de Spinoza sería una exteriorización filosófico-religiosa de aquello que en arte exteriorizaba la pintura de Rembrandt.

La noción de estilo con referencia a una época dada, abarca, junto a las artes todas, la religión y la filosofía. Un común sentimiento vital palpita en las varias expresiones en que la vida se despliega en cada tiempo. En la antigüedad, el templo dórico y la filosofía jónica expresaban una misma actitud ante el mundo. El hombre ve entonces objetivamente el cosmos con el orden que en él reina, y "toda singularización del individuo le parece una caída en el pecado". En la tragedia y en la meditación del filósofo aparecen el mismo universo y la misma ubicación del hombre en él. Las expresiones distintas en arte, en filosofía y en religión son esencialmente análogas y se corresponden porque nacen de una misma fuerza creadora.

Quien determina la forma, el estilo, de cada época es el "sentimiento de vida fundamental en ella". Para Gebhardt el estilo hace lo peculiar de la obra del filósofo y de la obra del pintor, del artista. Gebhardt menciona los distintos elementos que caracterizan el arte del Barroco. Luego procura mostrar lo que hay en la filosofía de Spinoza de análogo a lo que encuentra como característico del Barroco.

Por su parte Ortega y Gasset ha señalado en varios estudios que hay dos clases de ideas. Una es la de las ideas creencias y la otra es la de las ideas opiniones. Las ideas opiniones que tenemos, las defendemos. Podemos hacer por ellas todo sacrificio. Pero no podemos vivir de ellas. En cambio vivimos en y de las ideas creencias. En la Edad Media, por ejemplo, la creencia principal del hombre cristiano era la relación supramoral del individuo humano con Dios. En el siglo XVII maduró la fe en la Razón. Durante el Renacimiento los hombres oscilaban entre la fe en Dios que no se había extinguido y la fe en la Razón, que no había llegado a su plenitud. Por eso, a juicio de Ortega y Gasset, el tiempo del Renacimiento fue un tiempo de crisis.

Hay alguna similitud entre las apreciaciones enunciadas por Gebhardt y las de Ortega y Gasset. Para los dos cabe caracterizar nítidamente distintas manifestaciones culturales de una época dada. Ateniéndonos a lo que acabamos de ver, podemos suponer que así como se distingue la cultura en sus diversos aspectos en un tiempo dado, así cabría también la posibilidad de encontrar lo peculiar de una cultura a través de las distintas etapas de su desarrollo. En nuestro caso se trata de encontrar lo duradero, lo persistente de la cultura judía a través de los cambios que ella ha experimentado.

Llamamos aquí cultura al coherente repertorio de convicciones sobre el cual se asienta la vida de un grupo humano con sus creaciones y valoraciones. En nuestro caso se trata de determinar lo persistente y duradero de la cultura judía a través de diversos períodos de su historia. En comparación con otras culturas de Occidente \ la judía es la cultura propia de un único pueblo. En efecto, la cultura del pueblo de cualquier país de Europa tiene como fondo una que se puede llamar cultura europea. Por ejemplo, hay cultura italiana y cultura noruega, acaso muy distintas en algunos aspectos particulares. Pero las dos tienen como fondo común la cultura "europea". Ortega y Gasset ha desarrollado este concepto en su trabajo Meditación de Europa. Si comparamos la cultura judía con la europea encontramos que mientras la primera lo es de un único pueblo, la segunda lo es de distintos pueblos cuyos nombres distinguen a diferentes subculturas. La simbiosis entre judaísmo y cultura europea ha sido en extremo fecunda para la humanidad. Si se elimina de la cultura de Occidente las ideas y doctrinas de algunos autores judíos, esta

cultura se desmorona o, por lo menos, se empobrece. Sin Filón de Alejandría, del siglo I de la era cristiana, sin Ibn Gabirol del siglo XI, de Maimónides en el siglo XII, de León Hebreo en el Renacimiento y de Spinoza en el siglo XVII, esta cultura, la europea u occidental, no contendría algunos de sus elementos esenciales⁵. La cultura judía se ha mostrado en extremo fecunda en su influencia en otra u otras culturas. Y, al propio tiempo se ha mostrado bastante plástica para absorber las de otros pueblos, fuera del judío.

El hecho de que la cultura judía —tal vez fuera conveniente llamarla "esfera cultural"— sea exclusiva de los judíos trae algunas confusiones que conviene aclarar. Como los judíos son una cultura, se les ha negado a veces la condición de nación. Es que los judíos son más que una nación, son un ámbito de vida humana que se ha mostrado particularmente fecunda.

Un hecho digno de destacarse es que los judíos, en sus forzadas migraciones bajo la presión de fuerzas antijudías, se han dirigido preferentemente a lugares cuyos habitantes en su mayoría eran adeptos de alguna de esas religiones que Toynbee llama "religiones judaicas". Trataremos de ver en adelante algunos de los problemas concernientes a la peculiar situación de los judíos por ser la religión un elemento esencial en la historia de ellos.

Antes de continuar con nuestro estudio creemos oportuno indagar qué piensan o han pensado prominentes autores no judíos sobre el judaísmo y la llamada "cuestión judía". Luego veremos cómo presentan la peculiaridad judía algunos pensadores judíos. Acaso no sea absurda la tesis de Itzjac Fritz Baer según la cual no se puede llegar a conocer la historia de un pueblo si antes no se conoce qué piensa sobre su posición ante Dios, el mundo y la humanidad. Digamos, al pasar, que sobre ciertos temas fundamentales se han enunciado teorías en extremo diferentes y aun contradictorias. Así, por ejemplo, Max Scheler sostenía que para entender la historia, se debe previamente conocer qué es el hombre. Ernst Cassirer, a su vez, sostenía que el conocimiento de qué es el hombre sólo se logra a través de la historia y el arte. Es decir, mientras Scheler pensaba que el conocimiento histórico sólo es posible sobre la base de un previo conocimiento

⁵ El Occidente se extiende hasta los montes Himalaya.

de qué sea el hombre, para Cassirer, en cambio, es la historia una de las fuentes del conocimiento de lo específicamente humano. No nos referiremos a las sugerencias que de esta controversia cabe extraer para nuestro estudio. A continuación veremos unas tesis sobre "La peculiaridad judía". Es decir, trataremos de conocer opiniones acerca de la existencia de una peculiaridad o especificidad judía y luego veremos en qué consiste ella.

LA EXISTENCIA DE UNA PECULIARIDAD JUDÍA SEGÚN AUTORES CRISTIANOS Y JUDIOS

OPINIONES DE CRISTIANOS

De Arnold Toynbee

Para Arnold J. Toynbee, así lo expresa en su libro *El historiador y la religión*, hay dos concepciones sobre el universo. Una de ellas mira el ritmo del universo como un movimiento cíclico gobernado por una ley impersonal. Según este punto de vista, el ritmo manifiesto del cosmos estelar —el ciclo del día y la noche y el ciclo anual de las estaciones— es considerado como el ritmo fundamental de todo cuanto hay. A juicio del historiador inglés, esta concepción astronómica de la historia corrige radicalmente al hombre de la propensión al egocentrismo, pero, a la vez, pasa por alto la significación del universo mismo. Desde dicho punto de vista astronómico, es imposible que un historiador crea que su propio ahora y su propio aquí tengan una importancia especial: más, le resulta igualmente difícil creer que algún otro aquí y algún otro ahora, de cualquier otro ser humano, haya tenido o haya de tener una importancia especial. Para ilustrar esta concepción, cita Toynbee estas palabras de Marco Aurelio Antonino: "El alma racional recorre todo el cosmos y el vacío que lo rodea y explora el esquema de rías cosas. Llega a los abismos del tiempo infinito y no sólo comprende el nuevo nacimiento periódico del universo, sino que, además, estudia su significado. Estos estudios hacen que el alma racional llegue a comprender la verdad de que aquellos que vengan después de nosotros no habrán de ver nada nuevo y, que, por la misma razón, los que vivieron antes que nosotros no vieron tampoco nada que esté más allá de nuestro alcance. En este sentido, sería lícito decir que un hombre de cuarenta años dotado de una inteligencia moderada vio —a la luz de la uniformidad de la naturaleza— todo el pasado y todo el futuro".⁶ Para Toynbee, en el mundo grecorromano y en el

⁶ Marco Aurelio Antonino, *Meditaciones*, Libro XI, cap. I.

indio, en los cuales prevalecía esta concepción, la historia fue valorada en poco.

Aristóteles, filósofo y hombre de ciencia helénico, decía:

"El poeta y el historiador difieren, no por el hecho de escribir en verso o en prosa. La obra de Herodoto, aunque se pusiera en verso continuaría siendo historia, con métrica, lo mismo que sin ella. La verdadera diferencia estriba en que uno relata lo que ocurrió; el otro, lo que podía haber ocurrido. Por eso, la poesía es algo más filosófico y elevado que la historia; en efecto, la poesía tiende a expresar lo universal; la historia, lo particular. Por lo universal entiendo de qué manera una persona de cierto tipo hablará u obrará de acuerdo con la ley de la probabilidad o de la necesidad... Lo particular es, por ejemplo, lo que Alcibíades hizo o padeció". A su vez los hindúes, agrega Toynbee, más enérgica y sinceramente aferrados que los griegos a esta filosofía griega e india, desdeñaron el escribir historia. Los griegos, a pesar de su desprecio teórico por la historia, fueron llevados por su aguda curiosidad a estudiar historia y, por su fino sentido estético, a concretar los resultados de sus investigaciones en grandes obras de arte literaria. Con todo, a pesar de la producción de estos monumentos de la historia griega, la baja valoración de la historia que hizo Aristóteles es el veredicto que sobre ella habrían dado la mayoría de los griegos —en cualquier período de la historia helénica— y casi todos los hindúes de todos los tiempos.

La otra concepción fundamental —asienta Toynbee— ve el ritmo del universo como un movimiento irrepetible, gobernado por el intelecto y la voluntad. Las operaciones del intelecto y la voluntad constituyen el único movimiento conocido por el hombre, que se manifiesta como algo incuestionablemente irrepetible; y en esta concepción, el ritmo fundamental del universo como un todo se supone idéntico al ritmo del desarrollo de un individuo humano. Se lo supone como un drama que tiene un principio y un fin, que está marcado por crisis y acontecimientos decisivos, animado por incitaciones y respuestas, y que desarrolla una trama análoga a la trama de una pieza teatral. Tal concepción volitiva de la historia da a ésta una importancia máxima, a diferencia de la concepción impersonal cíclica; pero al asignar a la historia semejante significación, hace que el historiador corra el peligro de caer en el egocentrismo innato en toda creatura, cuando en realidad la primordial misión del historiador es precisamente trascenderlo. Esta fue la

concepción de la historia que prevaleció en Israel y que, a través del judaísmo y del congénere del judaísmo, la iglesia zoroástrica, heredaron de Israel la cristiandad y el Islam. En las sociedades judaicas la historia fue valorada en alto grado, sólo que al precio de incurrir en un sentimiento de la propia importancia que un sentido auténtico de la historia debería corregir.

Toynbee observa que los designios del intelecto y de la voluntad, que, según esta concepción, gobiernan la historia, no son los de los seres humanos que obran individual y colectivamente, sino los de un solo Dios verdadero, trascendente y omnipotente. Así, a priori, bien podía esperarse que este sentido de la grandeza de Dios constituyera tanto un remedio efectivo para el egocentrismo de una de las criaturas de Dios como de un motivo de comprensión del carácter inexorable de las leyes de la naturaleza. "Pero las sociedades judaicas, la judía, la cristiana y la islámica, reabrieron las puertas al egocentrismo al prepararse, en rivalidad unas con otras e ignorando el resto de la humanidad, para representar el privilegiado papel de 'pueblo elegido de Dios', que, en virtud de la elección divina, debe desempeñar un papel fundamental en la historia, a diferencia de la mayoría gentil de la humanidad, constituida por adoradores de falsos dioses."

La imagen de un universo cíclico gobernado por impersonales leyes de la naturaleza promete curar al hombre de su egocentrismo, pero al precio de arrebatar a la historia su importancia; la imagen de un universo que no se repite, gobernado por un Dios personal, promete asignar a la historia un máximo de importancia, pero a costa de tentar a los sostenedores de esta concepción a caer en el egocentrismo y a entregarse con tranquila conciencia a extremos de egocentrismo. Ciertamente es que para Toynbee estas son las dos concepciones fundamentales a que puede llegar, en última instancia, el alma humana; y lo cierto es que hoy día la mayor parte de la humanidad sostiene ya una, ya la otra, de estas dos concepciones.

Viviendo simultáneamente con ellas hubo además otras concepciones sobre el punto a que nos estamos refiriendo. Una de ellas ve en la historia una estructura análoga a la de una moderna pieza de música occidental. Según esta concepción, china, la historia es una serie de variaciones sobre un tema enunciado al comienzo. La concepción china es

afín a la helénica, tanto por ver el de la historia como un ritmo que se repite, como por no ser egocéntrica. Se siente la propia generación, la del aquí y del ahora, como carente de mérito, en comparación con un pasado clásico cuyo ejemplo, según se cree, ofrece un modelo absoluto de conducta para todas las edades subsiguientes, en todas las circunstancias concebibles. En nuestra generación lo mejor que podemos hacer para ser menos indignos de nuestros antepasados es modelar, lo más fielmente que nos sea posible, nuestra conducta según la de ellos, tal como ésta se halla registrada en la literatura clásica. Por otra parte, la concepción china es afín a la judeozoroástrica por ver la historia desde el punto de vista de la personalidad, y por considerarla como algo lleno de significación. La repetición de los precedentes clásicos no es un resultado automático de las operaciones de una ley impersonal; es un acto consciente y deliberado, inspirado por la admiración y logrado mediante un esfuerzo moral. Hay aquí un sentido de las cosas —evidente por sí mismo, a no dudarlo, para los espíritus chinos cuando éstos examinan las concepciones judaicas e indias y las comparan con sus propios puntos de vista— en el cual esta concepción china lleva ventaja a las del mundo indio y el judío, ya que le permite eludir, mediante una proeza de tacto y habilidad característicamente chinos, el dilema indojudáico.⁷

Acabamos de ver la opinión del inglés Arnold J. Toynbee sobre la afirmación de la existencia de una visión judaica del universo y la historia, que difiere de otras dos, la indohelénica y la china.

De Thomas H. Huxley

Al mismo tema se ha referido otro inglés, anterior a Toynbee, y menos propenso que éste a emplear el tono de predicador. En 1893, el científico y humanista Thomas H. Huxley, refiriéndose a los siglos VIII, VII y VI anteriores a la era cristiana, habla de una poderosa fermentación espiritual producida durante su trascurso. Ello aconteció en toda el área comprendida entre el mar Egeo y el Indostán septentrional. "En estos trescientos

⁷ Arnold J. Toynbee, *El historiador y la Religión*, Emecé Editores, traducción de Alberto Luis Bixio, págs. 20-24.

años el profetismo alcanzó su apogeo entre los semitas en Palestina; el Zoroastrismo creció y se convirtió en el credo de una raza conquistadora, la de los arios iraníes; surgió el budismo y se difundió con maravillosa rapidez entre los arios de Indostán, mientras el naturalismo científico surgía entre los arios de Jonia. Sería difícil encontrar otros tres siglos que hayan dado nacimiento a cuatro acontecimientos de igual importancia. Todas las principales religiones existentes han surgido de los primeros tres; mientras que el cuarto es la pequeña fuente ahora desarrollada en la gran corriente de la ciencia positiva. En cuanto a posibilidades físicas, el profeta Jeremías y el más antiguo filósofo jonio pudieron haberse encontrado y conversado. Si lo hubieran hecho, probablemente habrían estado en desacuerdo en mucho; y es interesante reflexionar sobre que sus debates podían haber abarcado cuestiones que en el día de hoy son acaloradamente controvertidas."

Huxley menciona luego las antiguas sociedades de los valles del Eufrates y del Nilo, que pudieron influir en la cultura griega, pero a las que la cultura griega superó a tal punto que en realidad se independizó de ellas.

Estas ideas las expuso Huxley en un volumen de ensayos sobre temas históricos y filosóficos.

De George Foot Moore

Algo más de 20 años después de Huxley, publicaba, en 1913, George Foot Moore, profesor en la Universidad de Harvard, su Historia de las religiones- El primer volumen trata de las de China, Japón, Egipto, Babilonia, Asiria, India, Persia, Grecia y Roma; y el segundo, del judaísmo, el cristianismo y el islam, "tres religiones tan íntimamente relacionadas en origen e historia como para constituir un grupo natural".

En el prefacio de la obra se refiere el autor a cierta clase de religiones superiores, que, así lo dice, tienen sus comienzos en los siglos del octavo al quinto antes de la era cristiana. "Esta es la edad del taoísmo en China; de los Upanishads, del budismo y de los precursores del hinduismo en la India; de Zoroastro en Irán; del movimiento órfico-pitagórico en Grecia y de los profetas. La coincidencia es más que curiosa; es un

ejemplo de esa simultaneidad de progreso y declinación comparables a las épocas geológicas de irrupción, de cataclismo y de desplome, de las que la historia de la civilización tiene otros ejemplos llamativos. Foot Moore se refiere a lo acontecido "en los siglos alrededor del año 3000 antes de Cristo en Egipto, Babilonia y Elam, Creta y China". Se está ante una "extraña e inexplicable periodicidad".

De la misma manera, cualquiera que sea la causa, los siglos del octavo al quinto antes de Cristo fueron testigos de un máximo en las mareas de la religión." Se trata para George Foot Moore de un tipo de religiones que se dirigen al individuo y, por eso, son, lógicamente, caminos de salvación para todos los hombres. A menudo están organizadas en comunidades religiosas y desarrollan un esfuerzo misionero; las enseñanzas de los fundadores están reunidas en un canon de escrituras autoritativas y sistematizadas en un cuerpo de doctrina, práctica o filosófica. "Las religiones de los pueblos civilizados en nuestro propio tiempo son casi todas de este tipo, budismo e hinduismo, judaísmo, cristianismo e islamismo...". George Foot Moore individualiza de este modo la religión judía dentro del contexto general de un proceso ocurrido en los siglos del octavo al quinto antes de la era cristiana.

George Foot Moore, a diferencia de otros autores cristianos, no comete el error de dar por terminado el judaísmo al producirse el advenimiento del cristianismo, del cual habría sido la necesaria preparación. Con el título de judaísmo publicó una extensa obra sobre el proceso de conformación del judaísmo en los últimos siglos antes de Cristo y en los primeros de la era cristiana.

De Kart Jaspers

En su libro Origen y meta de la historia señala Karl Jaspers que no conocemos el origen único ni la meta final de la humanidad, pero, aun desconociéndolos, sus símbolos pueden guiar al pensador en la presentación de una estructura del proceso histórico. Jaspers diseña una que muestra el desarrollo de la humanidad desde sus comienzos. A la oscuridad de los centenares de milenios de prehistoria han seguido decenas de milenios cuando ya vivían hombres semejantes a nosotros, los hombres de esa edad

prometeica en que se formó el lenguaje. Entonces el hombre aprendió a reprimirse a sí mismo con los tabúes y aprendió también a formar grupos y comunidades para una vida mitológica. Más tarde, entre los años 6000 y 3000 antes de Cristo, período histórico ya, surgieron las viejas grandes culturas, en Mesopotamia, en Egipto, en la región del Indo y a orillas del Hoang-ho.

Luego, en una etapa ulterior, ubicada entre los siglos VIII y II antes de Cristo, se produjo en el ámbito de las viejas culturas una gran crisis "que abarcó al mundo occidental polarizado en Oriente y Occidente, a la India y a la China". Al margen de ella permanecieron inmovibles las culturas egipcia y babilónica, porque les faltó la reflexión que transforma al hombre. Durante esa crisis, de inusitada fecundidad, que experimentaron los chinos, los indios, los iraníes, los judíos y los griegos, realizaron estos pueblos una estupenda labor; los efectos de ella se perciben todavía hoy en la vida humana. Entonces el ser humano "se convirtió en hombre verdaderamente espiritual en plena franquía mental".

Esos cinco siglos, por lo que en ellos aconteció, merecen el nombre de tiempo-eje; en torno de lo ocurrido en ese tiempo habría de girar toda la historia ulterior. En ese tiempo, Confucio, Lao-Tse y filósofos diversos desarrollaron su meditación en todas las direcciones de la filosofía china. En la India aparecieron los Upanishads, vivió Buda y se desplegaron diferentes tendencias en la meditación sobre las cuestiones supremas. En Persia, Irán, enseñó Zoroastro la doctrina que hace del mundo una arena de combate entre el bien y el mal. En Eretz Israel, Palestina, aparecieron los profetas: Elías, Isaías, Jeremías y el Déutero-Isaías. En Grecia, que junto con Judea y Persia, engendró al Occidente, hallábase entonces Homero, actuaban los filósofos y los trágicos, estaban Tucídides y Arquímedes. Porque es así, la idea de Renacimiento tiene en Jaspers este sentido: "De lo que en el tiempo- eje aconteció y fue creado y pensado, ha vivido la humanidad hasta hoy. Siempre que se remonta de nuevo, retorna nostálgicamente a aquel tiempo y otra vez se deja inflamar por él. Desde entonces es válido decir que toda rememoración y nuevo despertar de las posibilidades del tiempo-eje (Renacimiento) produce la exaltación del Espíritu. El retorno a este comienzo es un suceso siempre repetido en China, la India y Occidente".

Durante el tiempo-eje, en tres mundos distintos se formuló el hombre preguntas radicales, preguntas que eran signo de un hondo estremecimiento de su alma. Entonces se colocaron los fundamentos de lo humano y se constituyeron las categorías básicas con las que pensamos todavía hoy. En el tiempo-eje llegó a su fin la edad mítica. El hombre, en todos los órdenes de la vida y el pensamiento, puso el pie en lo universal. Durante ese tiempo la religión se impregnó de moral y la Divinidad fue exaltada al rango más alto. El hombre, incierto hasta de sí mismo, se abrió a nuevas e ilimitadas posibilidades.

En el tiempo-eje encuentra Jaspers un punto de referencia para distinguir a unos de otros los pueblos de edades posteriores. Pueblos históricos son aquellos que tienen su fundamento en esa crisis, en ese singular despliegue de la inteligencia del hombre. Los pueblos que quedaron al margen de esa crisis y no recogieron su estremecimiento son primitivos.

Desde el tiempo-eje hasta hoy han transcurrido muchos siglos y desde entonces se han producido acontecimientos singulares. China e India no ensayaron estructurar y articular su propia historia. En cambio, el Occidente, fundado en el judaísmo y en la antigüedad clásica, ha remontado a sus orígenes en la religión bíblica y en la ciencia griega y se empeñó por lograr la estructuración y articulación de su propia historia.

Jaspers describe los rasgos que distinguen al mundo occidental. Aquí podemos prescindir de lo que dice a este respecto. Lo que nos importa es subrayar que para él los profetas judíos representaron en el ámbito de su influjo directo un papel similar al de Zoroastro en Persia, al de Buda en la India, al de los filósofos en Grecia y al de Confucio en China. Entonces, en el tiempo- eje, nació la que es hoy la humanidad histórica, de la que es parte el Occidente, cuyos orígenes remontan a la religión bíblica y a la ciencia griega.

Jaspers era alemán. Filósofo eminente en nuestro siglo, de su libro Origen y meta de la Historia hay una versión en castellano.

Ernesto Renán comienza el "Prefacio" del primer tomo de su Historia del Pueblo de Israel con estas líneas: "Para un espíritu filosófico, es decir, para un espíritu preocupado por los orígenes del hombre, no hay en el pasado de la humanidad más que tres historias verdaderamente interesantes: la griega, la de Israel y la romana. Reunidas estas tres historias constituyen lo que puede llamarse la historia de la civilización. Pues la civilización es el resultado de la colaboración alternativa de Grecia, Judea y Roma. En semejante obra corresponde, en mi concepto, a Grecia una parte extraordinaria por haber fundado, en toda la extensión de la palabra, el humanismo racional y progresivo". Después de enumerar los aspectos de la civilización que Grecia aportó, Renán continúa: "En el círculo de su actividad intelectual y moral, Grecia no tuvo más que una sola laguna, pero considerable. Despreció a los humildes y no experimentó la necesidad de un Dios justo. Sus filósofos, al soñar con la inmortalidad del alma, fueron tolerantes con las iniquidades del mundo. Sus religiones no pasaron de encantadoras niñerías municipales: nunca tuvo la idea de una religión universal. El genio radiante de una tribu pequeña establecida en un rincón perdido de Siria parecía creado para suplir este defecto del espíritu helénico. Israel no se conformó nunca con ver el mundo tan mal gobernado, bajo los mandatos de un Dios al cual todos suponían justo".

Renán pensaba que los fundadores del cristianismo eran "continuadores directos de los Profetas" y agregaba: "Con Jesús, los apóstoles y la segunda generación cristiana, se establece una religión, procedente del judaísmo, que a los tres siglos se impone a las razas más importantes de la humanidad, y substituye a los dioses, juguetillos patrióticos de las ciudades antiguas".

"Por sí solas, las grandes creaciones de Grecia y Judea no habrían conquistado el mundo. Fue necesario que el mundo, para aceptar el helenismo y el cristianismo, sufriera cierta preparación durante siglos enteros- Fue necesario que se creara una gran fuerza humanitaria, fuerza capaz de derribar los obstáculos que los patriotismos locales oponían a las propagandas ideales de Grecia y Judea. Roma llevó a cabo esta misión extraordinaria. Roma, con prodigios de virtud cívica, creó la fuerza en el mundo, y esta

fuerza, en realidad, sirvió para propagar la obra griega y la obra judía, es decir, la civilización."

De esta manera, diseña Renán el papel que el pueblo judío desempeñó en la génesis de "la civilización". Para él, después del advenimiento del Cristianismo no cabía, ni cabe, hablar del judaísmo como de una cultura peculiar ni tampoco de los judíos como portadores de esta cultura. Ciertamente es que Renán escribió su Historia del Pueblo de Israel como parte de una vastísima Historia de los Orígenes del cristianismo, que, lógicamente debía empezar con la Historia del Pueblo de Israel. Pero no fue así. Él mismo explica cómo escribió antes otros libros dentro del contexto general de su obra.

De todas maneras, Renán nos informa del importante papel desempeñado por el pueblo de Israel en el proceso de formación de la civilización. Lo hace sobre todo, mediante un cotejo entre las culturas de Grecia y de Judea en la Antigüedad.

Algo similar es el criterio que empleó en el estudio del mismo tema Gustave d'Eichthal, francés, como Renán.

De Gustave d'Eichthal

De 1865 es un trabajo del judío converso Gustave d'Eichthal, que lleva el título Cristianismo político. En su primera parte se refiere a los "tres grandes pueblos mediterráneos". Emparentados entre sí, esos tres pueblos, el griego, el romano y el hebreo, se separan profundamente de todos los otros pueblos de la Antigüedad, semibárbaros, semidegradados por el régimen de castas. Pero cada uno de esos tres pueblos se distingue por su genio propio, inherente a su raza.

¿Cuáles son las afinidades entre esos tres pueblos y cuáles son las notas distintivas de cada uno de ellos? Para responder a estos interrogantes, comienza el autor señalando que la sociedad humana tiene edades diversas. Hoy apenas ha llegado a su edad de maduración, pero no siempre fue así. Después de las épocas prehistóricas, se llega a la segunda infancia de la humanidad, al viejo mundo asiático y al Egipto, de vastos imperios y pequeños reinos con soberanos déspotas y pequeños tiranos. Lo que caracteriza a los tres pueblos mediterráneos de Israel, Grecia y Roma, es que desde su

aparición en la escena de la historia comienza lo que d'Eichthal llama la crisis de adolescencia de la humanidad. En ella, con la facultad de amar se desarrollan todas las tendencias simpáticas. En los tres pueblos mediterráneos desaparecen las castas y el despotismo. El amor de lo justo, de lo bueno, de lo verdadero y lo bello, el sentimiento moral y religioso, moderno, por así decirlo, aparecen de pronto. La religión, hasta entonces misterio de los sacerdotes, se vuelve popular; hay bajo formas diversas una relación familiar y benévola de la Divinidad con el hombre. A través de las literaturas antiguas de Israel, Grecia y Roma se reconoce bajo diversas formas un mismo pensamiento, un mismo canto: el canto 35 de la humanidad que, saliendo de su infancia, llega a la conciencia de su dignidad y su libertad, al sentimiento del derecho, al amor de la justicia. Para esos adolescentes todo es claro y seguro en una repentina intuición. Se sienten en armonía con el orden universal. También se sienten en armonía con el pensamiento divino que quiere la libertad, la justicia para todos y, por consiguiente, el orden y la sumisión a las leyes. Todo ello contrasta con la arbitrariedad y la autoridad despótica que formaban la base de las viejas sociedades asiáticas.

Esto es lo común a griegos, romanos y judíos. Lo que Grecia ama por encima de todo es la libertad que fecunda y desarrolla todas las potencias del individuo. De ahí ese estudio curioso del mundo interior, que escruta y revela las leyes de la lógica y de la metafísica. De ahí el culto de la ciencia, el amor de la belleza y la sabia educación de los sentimientos, por el arte; de la inteligencia, por la palabra, del cuerpo, por la gimnasia. De ahí, finalmente, con el espíritu de independencia, esa excelencia individual que no ha tenido igual en ninguna otra raza y que dio a Grecia un número de hombres ilustres incomparablemente superior al de cualquier otra nación. Pero, de ahí también un espíritu celoso, envidioso, inquieto; una impaciencia de toda superioridad, de toda subordinación, que ha hecho de Grecia una colección de pueblos y de individuos potentes cada uno en sí, muy atentos y muy hábiles de mantener entre ellos el equilibrio. Pero los griegos fueron incapaces de organizarse de una manera sólida y duradera para una acción común. Así, para mandar a los otros pueblos, sólo les ha faltado a los griegos, según un dicho de Aristóteles, el poder ellos mismos ser un pueblo.

Roma es el extremo opuesto. Lo que el amor de la libertad es para Grecia, lo es el culto de la ley para Roma. Lo que el individuo inspira a la una, el cuidado del Estado lo ordena a la otra. Lo mismo que Grecia, Roma tiene como fin supremo la justicia, pero una justicia política que se realiza en el establecimiento del Derecho. Grecia es un almáximo de individuos ilustres, no es un pueblo. Roma, en cambio, sólo es un pueblo, o, mejor dicho, una cosa pública, república, un imperio, el más fuerte que quepa imaginar. Pero del cual el hombre, en cierto modo, ha desaparecido. Roma tiene grandes ciudadanos, grandes generales, grandes políticos, grandes legistas. En relación con Grecia, ella no tiene un gran hombre. Grecia quiere la libertad, Roma el Imperio; ambas también quieren la justicia, pero solamente como fin último y, en cierto modo, como coronamiento de su obra.

Para Israel, la justicia tanto es el punto de partida como el fin último. "Judea —dice Vacherot, a quien d'E'ichthal cita— es el corazón de la humanidad, como Grecia es su pensamiento."

En su sentido más amplio, la justicia es el principio de todo lo que existe, la fuente de toda armonía, de todo orden; la condición de toda vida natural y social. Así entendida, la justicia sólo podría realizarse en la sociedad humana si ella abarcara al género humano entero. Pero, si entre todas las familias humanas hay una que en el pasado puede merecer más que otras el nombre de justa, es, seguramente, la familia hebraica. Es la institución de ese legislador, que, mejor que todo otro, ha sabido abarcar en su previsión, poner en acción y mantener en equilibrio los elementos más importantes de la naturaleza humana. No ha sacrificado el espíritu al cuerpo ni el cuerpo al espíritu; ni la libertad a la ley, ni la ley a la libertad; ni el individuo a la sociedad, ni la sociedad al individuo. En cuanto las necesidades del momento se lo han permitido, ha hecho servir igualmente todas las facultades del hombre a lo que es el fin supremo de su destino, al cumplimiento de la justicia.

El Dios de Israel no ha podido ser inferior a su ideal de justicia. Los griegos y los romanos, en el apogeo de su civilización, después de una larga elaboración filosófica, llegaron a concebir, con la unidad del mundo material, la justicia y la Providencia de un Dios Único. Pero lo que para los griegos y los romanos, que originariamente tuvieron

otros ideales que la justicia, sólo es la conclusión y el coronamiento de la obra para Israel es el punto de partida. D'Eichthal cita a D. F. Strauss, el cual en su Nueva Vida de Jesús, decía: "los griegos se elevaron poco a poco al punto del cual habían partido los hebreos".

Toda la Torá, la Ley, fluye del principio del Ser justo, de la providencia de un Ser único, Ser por excelencia, que concentra en sí todos los modos de la vida universal, individual y social. Por su misma esencia, el Eterno simpatiza con todos los seres, quiere que vivan, los protege en su derecho y en su libertad. Quien ultraja al derecho y a la libertad de otro, ultraja a Dios mismo, que castiga al opresor y libera al oprimido. Es liberador porque es justo en el sentido universal de la palabra.

Si entre todos los pueblos Dios ha elegido a Israel como suyo particularmente, es para que Israel practique la justicia frente a todos y dé ejemplo a todas las naciones: "Si escucháis Mi voz y guardáis Mi Alianza me perteneceréis entre todos los pueblos, a Mí, a quien pertenece toda la tierra". El vínculo entre Dios y el pueblo es una Alianza libremente consentida.

Hay una cierta semejanza entre los puntos de vista de d'Eichthal y Renán.

A las ideas de otro autor francés sobre el tema que nos interesa nos referiremos a continuación: Jacques Maritain.

De Jacques Maritain

Jacques Maritain fue uno de los más notables pensadores del catolicismo en nuestro siglo. Filósofo, no se desentendía de las situaciones y los hechos concretos de la vida contemporánea. Repetidas veces habló y escribió sobre los judíos, inclusive en su Filosofía de la Historia, de la cual hay una versión castellana. Pensaba que lo que distingue más esencialmente al Occidente del Oriente, es su dualismo: distinción de lo civil y lo religioso, de la ley legislativa y la ley moral, de lo racional y lo irracional. A juicio de Maritain, el espíritu iudío nunca ha adoptado esta separación. Bajo apariencias a menudo contrarias, es un carácter primordial del espíritu judío su sentido religioso indarraigable. De esencia religiosa es el sionismo de Herzl, de Weizmann. Lo que el

sionismo místico debe realizar, más que un movimiento nacional es "una humanidad hebraica". "Aquí está el hilo conductor de esta larga historia religiosa. Se puede decir que después de cuatro mil años de camino, Israel no ha dejado caer lo esencial de aquello que le fuera confiado."

A propósito del misterio particular de Israel, hay una ley básica (es un dato revelado y no tiene nada que ver con la filosofía como tal) en la historia humana. El apóstol consideraba esta ley como el secreto más profundo de la Providencia Divina, y en cuyo significado se puede apreciar la luz infinita del Amor Perdurable. Esta ley tiene una validez universal, "es el dato más importante de la sabiduría revelada respecto de la historia humana". Y "al cual también el filósofo habrá de contemplar con temor reverente, y considerar como absolutamente fundamental".⁸ "Problema ligado con el pueblo judío es el del destino de este pueblo respecto de la historia temporal del mundo y antes de su propia reintegración final. Aquí se trata de estos interrogantes: ¿Cuál es el significado de la Diáspora? ¿Cuál es el significado de las persecuciones que los judíos han sufrido en el mundo cristiano? ¿Cuál es el significado de su propia misión en el mundo? Bajo la guía de la doctrina de San Pablo, llega Maritain a algunas conclusiones. Israel es, analógicamente, una especie de Cuerpo Místico; no es sólo un pueblo, sino un pueblo dotado de una misión que perteneció al mismo orden de la redención de la humanidad. Y la misión de Israel continúa de cierta manera —no como una misión "eclesiástica"— después de su relapso, porque no puede evitar ser el Pueblo Elegido, porque los dones de Dios no prescriben y los judíos son aún amados como sus padres.

Maritain recuerda el contenido social de la Biblia. En un pasaje de su Filosofía de la Historia expresa: "Tengo sentimientos profundos por el judío y por el judaísmo, por la peculiaridad e inimitabilidad del destino judío, por su singularidad e invencibilidad". "Los judíos han sido colocados en el mundo para mostrar a todos los pueblos la existencia de un misterio nacional y religioso." Israel tiene asignado, en el orden de la historia temporal y de sus propias finalidades, la labor de fermento terrenal del mundo. Israel está aquí para decir la verdad; no es del mundo, pero está en el más profundo corazón del mundo, para irritar al mundo, para punzarlo, para moverlo. Pero este aspecto no ha

⁸ Jacques Maritain, Filosofía de la Historia, pág. 86.

de hacer despreciar los aspectos sociológicos, económicos y otros hechos empíricos que hay que tomar en cuenta cuando se trata de comprender los destinos terrenales de Israel, o el cáncer moral que es el antisemitismo, o el significado del sionismo. Pero, el aspecto filosófico que Maritain acaba de subrayar arroja luz sobre los otros aspectos de la índole judía. Nuevos problemas de gran importancia para el filósofo de la historia se relacionan con la fundación del Estado de Israel.

De Vladimir Soloviev

Vladimir Soloviev, sacerdote y teólogo ruso, se empeñaba por ser, y parecer, imparcial frente a la llamada "cuestión judía". Consideraba que el antisemitismo es un atentado contra la verdad y la justicia. Conocía el Talmud, y leyó en hebreo la Biblia. El mismo decía que encaraba la cuestión judía como cristiano y como eslavo. Como cristiano destacaba la gratitud que se debe al pueblo judío porque el Salvador fue judío de cuerpo, y judíos fueron los profetas y los apóstoles. Como eslavo sentía una aguda culpa frente a los judíos. En un escrito sobre "el problema judío" declaraba: "He tenido ocasión de señalar varias veces (primero desde el pulpito y después en escritos laicos y religiosos), la indiscutible verdad de que la cuestión judía es primordialmente una cuestión de en qué medida la sociedad cristiana, en sus relaciones con los judíos, es capaz de ser efectivamente guiada por esos principios evangélicos que profesa en palabras". Soloviev juzgaba que los defectos de que se acusa a los judíos son obra de los cristianos. Los judíos han demostrado su capacidad de adaptación a distintos medios, hasta cambiaron su lengua nacional por el caldeo después de Babilonia, por el griego en Alejandría, por el árabe en Bagdad. Lo que caracteriza a los judíos no es el nacionalismo de que se los acusa, ni su cosmopolitismo del cual también se los acusa, sino la singular combinación de ambos. Es ella quien determina el exclusivo carácter nacional judío y explica su longevidad histórica. Para Soloviev, Dios hizo de los judíos su "pueblo elegido". Se les reveló y celebró con ellos una Alianza. El judaísmo es una actitud en la que el hombre no busca la dilución en la divinidad universal, sino la interacción y el mutuo entendimiento entre Dios y hombre, partiendo del supuesto de

que, si bien difieren en poder, son moralmente homogéneos. Esta actitud no viola la grandeza de Dios- Ella permite que Dios se revele al hombre. La independiente existencia moral del hombre se vuelve digna de las acciones de Dios; sin esto nada habría en que Él pudiera influir. Si el hombre no fuera personalmente libre, Dios no podría manifestar Su propia existencia personal.

Hay un hecho de importancia decisiva, y es que fieles a la espiritualidad de su Divinidad y reconociendo la condición divina del alma humana, los judíos no separan los principios elevados de su finita expresión material, concreta, actualizada. El judío se resiste a aceptar un ideal que no tenga poder para someter la realidad y encarnarse en ella. Quiere que lo invisible se haga visible. "Cree en el Espíritu, pero sólo en ese espíritu que penetra en todo lo material y hace uso de la sustancia como su vestidura e instrumento." La religiosidad judía considera las realidades concretas, por eso, "toda la historia- religiosa de los judíos estuvo dirigida a preparar para el Dios de Israel, no solamente almas santas, sino también cuerpos santos". El judío como tipo religioso procuró el establecimiento de la felicidad humana sobre la Tierra y la realización de la bendición mundanal.

Exponiendo su idea central sobre los judíos, Soloviev declara: "El mundo talmúdico ha logrado establecer un criterio para dirigir todos los detalles de la vida social y privada hacia una ley religiosa. A su vez, el mundo seudocristiano, en teoría lo mismo que en la práctica, ha desarrollado una separación completa entre la verdad religiosa y la vida real, actual; entre religión y política, entre normas ideales que los cristianos han convertido en palabras vacías y relaciones reales que han organizado en manifiesta anomalía. La justificación del Talmud y del judaísmo está en que ellos se revelan con toda su fuerza contra tal principio no divino y contra tan inmoral separación. A este respecto, los talmudistas se atienen sólo a la Torá de Moisés; para ellos la religión es la ley de la vida del hombre". Para el judío, según su religión, el hombre ha de vivir en conformidad con los preceptos y los mandamientos, de Dios, y no sólo creer en Dios-

Señala Soloviev que el judío como tipo religioso procuró el establecimiento de la felicidad humana sobre la tierra y la realización de la bendición mundanal. Al mismo tiempo, sin embargo, el judío estaba también dispuesto a limitar su presupuesto material

al mínimo y, equipado sólo con ideas y pensamientos, entrar en el mundo del pensamiento abstracto. Esto está, a la vez, vinculado con su intensa preocupación por la familia.

Soloviev distingue tres cualidades básicas en el carácter nacional judío: una ardiente y viva fe en Dios, una suprema convicción de su individualidad personal y nacional y un insaciable anhelo de que su fe sea completamente realizada y materializada en su ideal. Según Soloviev estas tres cualidades dieron a Israel su gran ventaja y gloria y lo hicieron el Pueblo Elegido de Dios.

Subraya Soloviev el importantísimo papel desempeñado por los judíos en la historia y cómo el cristianismo fue nutrido en el seno del judaísmo. A la vez, sin embargo, asienta que el pueblo judío se apartó de su senda histórica al no entender su vocación histórica; les reprocha el haberse apartado del Mesías real que les fuera enviado en la persona de Jesús- Pero esta observación no aminora su admiración por el pueblo judío. Tampoco aminora su indignación ante las persecuciones antijudías de cristianos que profesan el cristianismo sin practicarlo.

A algunas de las opiniones de Soloviev, grecoortodoxo, se asemejan las de Maritain, católico. Los dos fueron cristianos sinceros. Cristiano grecoortodoxo era también el ruso Nicolás Berdiayev.

De Nicolás Berdiayev

Afín al de Soloviev es el punto de vista de Nicolás Berdiayev, pensador ruso fallecido hace relativamente pocos años. En París publicó un trabajo con el título Cristianismo y antisemitismo. En él criticaba la manera en que el régimen comunista pretendía resolver el "problema judío". Pensaba que este problema no es jurídico, o político, sino religioso-cultural. Los judíos son un pueblo distinto de otros. En su libro El sentido de la historia declara que los judíos fueron los primeros en comprender el proceso histórico. La idea de la historia como un proceso dinámico que mueve a la humanidad hacia cierto futuro es una idea judía. El conocimiento del valor de lo histórico, la visión de la historia, son una creación judía. El mesianismo judío es parte de esta idea judía de la historia; los

judíos han aportado a la historia de la humanidad el pensamiento de lo histórico. Algo más y acaso más significativo. En Cristianismo y antisemitismo expresa: "La cuestión judía no es precisamente una cuestión política, económica, legal o cultural; es mucho más profunda que esto. Es una cuestión que atañe al destino de la humanidad. Este es el eje sobre el cual gira la historia religiosa. El destino histórico de los judíos es misterioso. La misma preservación de este pueblo es incomprensible, y, sin embargo, inexplicablemente racional".

Para Berdiayev, en sus orígenes humanos el cristianismo es un tipo judío de religión, es decir, es del tipo mesiánico, profético. Fue el pueblo judío quien trajo el espíritu profético a la conciencia religiosa del mundo. Este espíritu era completamente extraño a la cultura espiritual grecorromana lo mismo que a la cultura de los hindúes.

Lo mismo que para Soloviev, para Berdiayev los judíos no son un pueblo como otros pueblos ni difiere de ellos solamente en peculiaridades nacionales. Este pueblo tiene su misión universal lo mismo que la nacional. Los judíos son un pueblo marcado como el pueblo Elegido de Dios, con una misión misteriosa otorgada por Dios- "Los judíos no pueden ser llamados exactamente una nacionalidad. Los judíos tienen toda una serie de signos que significan una nación, pero también tienen signos que otras naciones no tienen. Los judíos son un pueblo con un destino religioso especial, único. El Pueblo Elegido de Dios que produjo al Mesías y luego lo repudió no puede tener un destino histórico similar al de otros pueblos. Los judíos fortalecidos y unidos, no por las fuerzas que ordinariamente fortalecen y unifican, son un pueblo por la singularidad de su destino religioso. Los cristianos deben reconocer la elección del pueblo judío por Dios; la doctrina religiosa cristiana lo requiere; pero los cristianos lo hacen a desgano y a menudo lo olvidan del todo. El destino de los judíos es desusadamente paradójico; su apasionada búsqueda de un reino terrenal y la total ausencia de un Estado propio que hasta los pueblos más insignificantes poseen; una conciencia mesiánica según se expresa en su elección, y opresión por otros pueblos; el rechazo de la Cruz como una tentación, y la crucifixión de este pueblo a través de todo el curso de su historia. Lo que acaso es más significativo es que habiendo la Cruz, la llevan; y aquellos que aceptaron la Cruz a menudo han crucificado a otros.

En su libro *El sentido de la historia* insiste Berdiayev en subrayar que la idea histórica, la idea de la historia como un proceso dinámico que mueve a la humanidad a alguna suerte de futuro fue desarrollada por los judíos y en esto difería su cultura de la cultura helénica. Para los antiguos griegos la historia era un ciclo que gira sin propósito y sin avanzar hacia alguna suerte de conclusión. La conciencia de la judeidad, en contraste con la de los helenos, estaba siempre dirigida hacia esa futura situación que realizará y dará sentido a todo el proceso histórico. El pueblo judío ha estado imbuido de una tensa expectación por el gran acontecimiento hacia el cual —como su acabamiento— 43 la historia ha estado y está tendiendo. "Esta naturaleza de la estructura del proceso histórico fue primero desarrollada en la conciencia judía. Es aquí donde primero aparece un conocimiento de lo histórico y, por eso, la filosofía de la historia se encuentra, no en la historia de la filosofía griega, sino en la historia del judaísmo."

Los judíos crearon, no solamente la estructura de la historia, sino también el concepto mismo de ella como un proceso dinámico creador, diferente de la rotación sin sentido de los filósofos e historiadores griegos. Para el mundo helénico la historia aparecía como un cosmos estático, armonioso, pero para el mundo judío ella era llena de movimiento, cambio y conflicto, y en perspectiva había de completarse en algún gran acontecimiento que cambiaría todo el destino del hombre sobre la tierra. "Esta es la idea mesiánica. Es una específica idea peculiar solamente del pueblo judío. La idea mesiánica es también la idea específica que el pueblo judío ha introducido en la historia del mundo humano."

Berdiayev presenta la concepción judía del mundo como una concepción dirigida hacia el establecimiento de felicidad para la gente sobre la tierra y hacia la eliminación de toda discordia entre la realidad y el ideal.

En su libro *Filosofía de la desigualdad* declara: Los judíos aguardaban al Mesías como un rey terrenal que instauraría el reino otorgado a Israel en este mundo. "Y así rechazaron al Mesías que vino en la forma de un esclavo y predicó que su reino no es de este mundo. Un Mesías crucificado se halla en eterna contradicción con el Mesías que establecerá el reino de Dios sobre la tierra y que traerá un paraíso terrenal. La suma

total de la espera judía se halla en la utopía de un paraíso social en este mundo. Su ídole materialista no ha de disimular sus definidos efluvios judeo-religiosos. El Cristo crucificado contradice a la utopía milenarista que ha penetrado en el mundo cristiano, y lo rechaza. Todo el mundo debe primero pasar por la crucifixión y el calvario antes de que el reino de Dios, el reino de Cristo, pueda llegar. La humanidad y el mundo no pueden entrar en el Reino de Dios hasta que el misterio de la redención se haya completado a su fin. Esto significa que el Reino de Dios es un cambio completo desde este mundo; una transición a otro plano de existencia. El milenarismo judío olvida al Cristo crucificado y pasa por alto la redención y el sensible reino milenario de Cristo que ha existido en esta tierra añosa y bajo este cielo añoso." Berdiayev, colocándose en el punto de vista de un cristiano ortodoxo, disiente del "quiliismo" de los judíos según se expresa prácticamente en su empeño por establecer una justa, feliz y plena vida sobre esta vieja tierra malvada sin que sea primero redimida. A su vez, el ascetismo cristiano está preparado a aceptar la Cruz y el Calvario, que juntos abren las puertas al cielo. En un pasaje de Cristianismo y antisemitismo, Berdiayev expresa: "La idea de la justicia social fue introducida en la conciencia de la humanidad principalmente por los judíos. Los arios se reconciliaron fácilmente con la injusticia social. Los profetas hebreos fueron los primeros en intentar la verdad y la justicia en las relaciones sociales del hombre".

OPINIONES DE JUDÍOS

De Max Brod

Acabamos de exponer las opiniones de varios autores cristianos sobre los judíos, sobre lo específicamente judío. Todos ellos concuerdan en referirse a la religión judía. Varios coinciden en hacer un cotejo entre ideas judías según aparecen en la Biblia hebraica y las de la antigüedad helénica. Algunos subrayan el papel que los judíos desempeñaron en la génesis de la que, Renán por ejemplo, llama la civilización, queriendo referirse a la cultura occidental. Las líneas que transcribimos de Jacques

Maritain traducen, junto a la hondura de su pensamiento, un cálido sentimiento de simpatía y de admiración al pueblo judío. Karl Jaspers incluye a los profetas judíos entre los promotores de un formidable estremecimiento espiritual producido en distintos lugares del mundo en los siglos VIII a II antes de la era cristiana. Con diferencias de detalle todos reconocen el inmenso papel desempeñado por los judíos en la historia de la humanidad. Todos, con palabras más o menos similares, repudian las doctrinas y las acciones que han dado lugar a lo que con razón se designa como "el martirologio judío". Para Arnold J. Toynbee, hay una manera judaica de entender el mundo y la humanidad. Ella se ha traducido en tres religiones: la judía, la cristiana y la musulmana. Con esta manera judaica de entender la realidad, contrasta la manera indohelénica. He aquí, pues, un modo de definir la peculiaridad de lo judío. También los otros autores cuyas opiniones sobre el tema que nos interesa hemos expuesto, afirman, aunque con diferencias de matiz, la existencia de algo específicamente judío en lo que llamamos "judaísmo o cultura judía". Es razonable que nos refiramos ahora a los puntos de vista de autores judíos sobre el mismo asunto. Hemos de exponer las opiniones de tres pensadores judíos de distintos ambientes intelectuales y que han expresado sus ideas en idiomas diferentes.

Max Brod, ensayista, novelista y dramaturgo, era hombre de pensamiento, de ideas claras. Fue amigo y albacea de Franz Kafka. En 1921 publicó un libro en el que ofrece algo así como un cotejo entre paganismo, cristianismo y judaísmo. En dicho libro se suman referencias a experiencias personales del autor y reflexiones doctrinarias. Para Brod, "la Tierra está dominada por tres fuerzas espirituales, por el paganismo, el cristianismo y el judaísmo". Trátase de tres posibilidades de interpretar "las cosas últimas", de tres intentos "de poner en relación al mundo con un supramundo divino", de tres modos de reacción del alma humana ante la vivencia religiosa.

Cuando Brod escribía su libro, pocos años después de la guerra del año 14, los caucasicos regían el mundo: "¿y quién regía a los regentes?" A su juicio todo depende de quién ascenderá en el futuro a la condición de conductor ideal, espiritual. Pensaba Brod que las mayores perspectivas las tenía el paganismo; "o, mejor dicho, una amalgama de paganismo y cristianismo se halla hoy en ascenso y tiende a imponerse al

mundo. En alguna parte, a un lado, incomprendido, palidece el judaísmo".⁹ Esta era la situación que lo determinó a escribir su ensayo crítico. ¿Por qué tres caminos, si ha de haber uno solo, pues hay un solo Absoluto, un solo Cielo? A esto responde Max Weber, a quien Brod cita, en uno de sus trabajos sociológicos de historia religiosa: "La vivencia religiosa como tal, es, según se comprende, irracional, como toda vivencia". En su más elevada forma mística se distingue por su completa incomunicabilidad. Tiene un carácter específico y aparece como conocimiento, pero no se deja reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato lingüístico y conceptual. Esa irracionalidad es de la mayor importancia práctica, según la clase de sistema de pensamiento en que se traduce. De esto deriva la mayoría de las diferencias prácticas, de las consecuencias éticas, que distinguen a las religiones de la Tierra.

En su libro se ocupa Max Brod de tres de tales sistemas de pensamiento, tres actitudes espirituales que conciernen a la vivencia religiosa. Trátase de tres extremas posibilidades originarias del alma humana, los elementos más simples a los cuales cabe referir todas las otras posturas que se repiten con otros nombres. Brod las define en su extremo, despreocupado de que junto a esos extremos haya variantes y formas transicionales que la experiencia histórica comprueba. Max Brod expone su concepción acerca de cada uno de los tres sistemas: el paganismo concibe la esfera divina como una proyección o prolongación del más acá. En el cristianismo domina la idea de la negación del más acá, del mundo visible, en favor del invisible.

El judaísmo no dice al más acá ni sí ni no, sino algo distinto.

En el concepto de negación del más acá no se agota todo el cristianismo. Pero con dicho concepto se caracteriza la tendencia fundamental de su desarrollo europeo. En cambio, en el cristianismo primitivo de los Evangelios Sinópticos y en el sentido y la influencia de destacados individuos cristianos (Dante y Kierkegaard) hay gérmenes de un desarrollo muy distinto.

El paganismo celebra al mundo material perfecto. Los paganos de hoy suelen llamarse cristianos y, a la vez, se ponen complacidos una piel pagana. A esto se lo llama

⁹ Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum - Ein Bekenntnisbuch, Wolff Verlag, Munich, 1921. tomo I, págs. 9 V 10.

arcaizar. Los arios, los germanos, los de la cruz esvástica, los galos, romanos y helenos parecen querer remontar a sus naciones de cuando aún no estaban bautizadas. A esto mismo pertenecen el helenismo estetizante de todo el mundo, la gran ola del "Renacimiento", el "anticristo" Nietzsche, y (con limitaciones) el "olímpico" Goethe, el "egoísta" Stendhal, y Stirner el "único", los "superiores" de Ibsen (Rosmerholm). A la misma idea pertenece toda filosofía que reconoce el orden del más acá, fisiocracia y manchesterismo, la divisa liberal del "laissez faire". El marxismo ortodoxo, el monismo, criterio biológico, la concepción del Estado, son otras tantas formas de manifestarse la misma idea pagana. Ella busca su mundo divino en la recta prolongación de la línea de este lado, del más acá, "cielo y tierra están hechos de la misma sustancia". No hay diferencia de principio entre dar la preeminencia al impulso de poder del individuo o al colectivo impulso de poder del Estado. Héroes, semidioses, constituyen el puente del hombre a los dioses- Todo lo superior se forma a la imagen de lo terreno. Las virtudes del paganismo son: sentido guerrero, aristocratismo, salud, fuerza, moral de señores- Su comunidad se ordena sobre el servicio y la obediencia, jefatura ducal y fidelidad de los subditos.

Lo cristiano es pleno apartamiento de los impulsos naturales, total negación del paganismo. Los impulsos son "pecaminosos"; son el "viejo Adán" que debe ser totalmente eliminado. Son los "pecados originales", que, según Belarmino, representan la pérdida de nuestra naturaleza sobrenatural, de nuestra índole espiritual libre. Para Lutero, "la arcilla de que estamos formados es condenable". En términos aún más rotundos expresa lo mismo Calvino. Si cualquier acto o experiencia terrena pudiera traer consuelo o salvación de significación metafísica, entonces, como lo expresó San Pablo, "Cristo habría muerto en vano". La tierra ha de ser considerada como "valle de lágrimas", pues "Mi reino no es de este mundo". "Consiguientemente, el individuo debe ser calificado como el único portador de la vida anímica. Y ello, no porque el cristianismo asigne importancia al individuo, sino porque toda comunidad y todo movimiento del alma dirigido al exterior como cosa del más acá, de la existencia carnal, ha de ser en lo más hondo sin interés e incomprensible para todo cristiano consecuente. El yo, en cambio,

constituye un mínimo de más acá..." "Como tal es tolerable para el cristiano. El individuo aislado, el monje y el asceta son tipos de este etilos."¹⁰

El judaísmo de ningún modo niega todo valor al más acá. Pero, no incurre en el error del paganismo de sólo tomar en cuenta al más acá. Para el judaísmo es esencial un determinado ordenamiento del más acá. El judaísmo nunca se desinteresa del más acá, de la naturaleza, de la buena acción, de la obra colectiva, y, en este sentido, es "mundanal". Pero se trata de una "mundaneidad" de especie muy diferente de la del paganismo. Es una mundaneidad, no por su propia voluntad, sino por la voluntad de Dios, cuyo trono es el mundo. El mundo visible no es para el judío observatorio de un único milagro, de un hecho de salvación que ocurrió hace dos mil años. El mundo es propicio al milagro en direcciones imprevisibles, al encuentro con Dios, aunque tales encuentros sólo se produzcan como caso de excepción (los "36 justos" de cada época) y no han de ser pensados en sentido panteísta como resultante del curso del mundo de la vida diaria. Para el judaísmo el mundo todo en su multiplicidad terrena es infinitamente importante. En todas partes hay "chispas de la Divinidad". Lo son, no sólo en los actos "sacramentales", sino también en nuestras funciones racionales o vitales, en el estudio, en lavarse las manos, en la comida. "El judaísmo es la más no-abstracta de todas las religiones-" En su codificación en el Talmud, se incluyen minuciosas referencias a toda hora y a todo día del individuo y de la comunidad, experiencia médica, ciencia, derecho, historia e interpretación de la historia, literatura, agricultura, arte culinario; en resumen, la existencia en toda su plenitud. "Y sin embargo, todo esto no es pagano. No es mera afirmación, sino bajo el aspecto del milagro, de la santificación, de la eternidad."¹¹ Y no de manera racional se juntan o, más bien, se contrastan los dos mundos, el de la temporalidad y el del milagro, sino desde el corazón más íntimo; desde la estructura de la obra brota lo que da al judaísmo su incomparable particularidad, su no agotada significación para la humanidad: ese impenetrable entretejido de sabiduría apartada del mundo (Hagadá) y de sabia mundaneidad (Halajá),

¹⁰ Max Brod, op. cit., pág. 16.

¹¹ Max Brod, op. cit., pág. 19.

de poesía y acción, mito y práctica.¹² Entrelazado que a veces se manifiesta en una misma frase y, aun, en una misma palabra. Con el mismo espíritu del Talmud, sin sometimiento a éste, puede aun desarrollarse el genio judío.

Max Brod observa que paganismo y cristianismo, precisamente por sus oposiciones, ponen de manifiesto una fuerte afinidad recíproca. Se llega al hecho notable de la amalgama de cristianismo y paganismo. A través del estudio de diversos temas, Brod subraya las modalidades y los frutos de esta amalgama. Menciona distintos autores cristianos que han enunciado puntos de vista que importan la desjudaización del cristianismo. Es esta una de las formas en que se traduce la amalgama pagano-cristiana. A la vez, nuestro autor destaca las peculiaridades del judaísmo en relación con distintos problemas de la vida del hombre y de cómo el hombre encara y resuelve de diferentes maneras estos problemas. Al hacerlo, Brod no se limita a reflexiones teóricas; considera situaciones concretas de la existencia individual y de la colectiva. Comenta opiniones de filósofos y teólogos; se refiere a temas políticos. No lo seguiremos en los detalles de sus reflexiones que frecuentemente se distinguen por un matiz de confesión personal. Señalemos, sí, que, a su juicio, la salvación del mundo sólo será posible cuando el cristianismo se "desamalgame" del paganismo. Condición para ello es una más fuerte acentuación del componente judío en el cristianismo. "El cristianismo, fatigado del paganismo, debe buscar amparo en el judaísmo maternal del cual ha surgido." "Sobre la índole de esta influencia del judaísmo sobre el cristianismo naturalmente no se puede hacer ninguna predicción. En todo caso, no me parece deseable ni posible una influencia inmediata. Pero creo que el pensamiento judío, si los pueblos efectivamente lo conocieran, ha de ejercer un influjo formativo, vitalizador, sobre la religiosidad de ellos..." A juicio de nuestro autor, los pueblos, hoy, no conocen el pensamiento judío. Decía Brod, en 1921, que la significación histórico-universal de la nueva comunidad judía en Palestina, hoy Estado de Israel, probablemente creará una figura adecuada del judaísmo, para beneficio de sí mismo y del mundo. Tal figura adecuada no dejará de influir sobre los pueblos. Por lo menos mostrará la posibilidad de

¹² Hagadá es la parte del Talmud constituida de leyendas, aforismos, sabiduría, literatura. Halajá es la parte de legislación del Talmud.

una vida que no será la negación cristiana del más acá ni la pagana prolongación del más acá, ni tampoco, la amalgama de los dos.

"Hoy sólo se conocen estas dos formas de existencia; a veces se pregona una tercera, pero no se la ejemplifica. Los pueblos han de entrar en una actitud íntima hacia la tercera relación vitalmente viviente, totalmente distinta de una mera teoría."¹³ El judaísmo se distingue por una actitud originalmente suya frente al paganismo. Éste exalta las diferencias nacionales como justificación de las luchas en la humanidad y predica una moral de señores de la guerra; se distingue frente al cristianismo que con su cosmopolitismo niega valor a las naciones.

"La idea del milagro del más acá trae como consecuencia que los pueblos, a pesar de ser formas finitas del espíritu infinito, conserven su significación también en la confrontación con el infinito, que sus particularidades subsistan ante Dios como valores también en la más elevada de las consideraciones posibles. Esta es precisamente la interpretación judía del concepto nacional."¹⁴ La fórmula pertinente la enunció el profeta Miqueas. En sentido judío, el "internacionalismo" judío significa una meta y no algo que pueda ser decretado de hoy para mañana. Luego, no significa el desvanecimiento de las diferencias nacionales en una humanidad abstracta. "Significa paz entre las naciones en sus peculiaridades en desarrollo y un vínculo común entre ellas para que sea adecuada la justa actitud humana universal ante la misericordia de Dios." El cristianismo, en cambio, es una "anticipación del cosmopolitismo y niega las diferencias terrenales de las naciones ante Dios", es decir, en la vida absoluta del Espíritu. "La concepción cristiana del nacionalismo significa: extinción en lo abstracto; la pagana: guerra eterna porque significa permanente afirmación de todos los impulsos materiales de poder. El concepto judío de la nación no se deja reducir a la negación del más acá ni a la afirmación del más acá, sino sólo al milagro del más acá, al milagro por el cual el espíritu se hace visible a través de lo material y se enriquece con lo material. Milagro del más acá: el

¹³ Max Brod, op. cit., tomo II, págs. 300 y 301.

¹⁴ Max Brod, op. cit., tomo II, pág. 304.

hecho maravilloso de que bajo ciertas circunstancias lo finito significa un suplemento, un agregado a lo infinito."¹⁵

De León Roth

León Roth fue profesor de filosofía en las universidades de Jerusalem y Manchester. Publicó varios libros valiosos, entre ellos un estudio con el título *El pensamiento judío como factor de civilización*, que editó la Unesco y a cuyas ideas nos referiremos a continuación.

Varias culturas han contribuido a la formación de nuestro mundo. Es tentadora la búsqueda de un principio central en cada una de ellas. El aporte de Grecia es primordialmente de la ciencia y las artes; y el del pueblo judío es una religión ética. Tanto el arte como la ciencia son productos "del espíritu contemplativo"; a su turno, la religión ética "es una acción y evolución creadora". Para los griegos la materia era eterna, y la evolución del mundo una modelación de la materia por la forma. "Su deidad no era generadora ni innovadora; en su más elevada concepción era 'pensamiento pensándose a si mismo'." "Sus realizaciones típicas, las artes y las ciencias, representan una aceptación de lo existente. Los judíos se ocuparon de Dios en primer término. Lo concibieron como esencialmente Creador. Dios crea el mundo, crea una forma de vida para el hombre y crea un pueblo para poner en práctica esta forma de vida. El Dios de los judíos no es un filósofo. Lejos de ser puro pensamiento concentrado en sí mismo, quiere un mundo exterior a Él. Se ocupa de este mundo, de todo lo que en él hay, inclusive de los hombres. Aunque es 'fuego abrasador', el ideal de la absorción del hombre en lo Divino no es judío. El hombre ha de cumplir Sus órdenes y unirse a Él. Desde el Génesis hasta los últimos capítulos de Job, la Biblia hebraica muestra la intensa creatividad de Dios. En el mundo clásico se aplicaba a los judíos el epíteto de ateos. Ni ellos ni su Dios fueron nunca comprendidos." La dificultad experimentada la hallamos claramente expresada por el historiador romano Tácito (Historia V, 5): "Los egipcios adoran a animales de muchas especies y a las imágenes hechas por manos de

¹⁵ Max Brod, op. cit., tomo II, págs. 307 y 308.

los hombres (sus dioses son por ello comprensibles). Los judíos reconocen a un único Dios y lo conciben sólo por la mente". Luego Roth precisa aún más: "Los judíos condenan por impíos a cuantos con materiales precederos, dándoles figura humana, se forjan representaciones de la deidad".

El Dios de los judíos no sólo no había sido hecho por mano alguna, sino que tampoco era de ningún modo un objeto natural. Era espíritu, no carne; Dios, no hombre.

No fue creado. Era el Creador. "En último término, sólo Dios es real. Los cielos pueden plegarse como un libro y las montañas desleírse. Las imágenes grabadas tienen ojos que no ven y oídos que no oyen. Los deseos y las ambiciones de los hombres son mera vanidad. Peregrinos somos sobre la tierra; nuestros días están ya contados. Toda carne es hierba y toda su gloria como flor del campo. Sólo Dios permanece eternamente."

Lo más significativo para la humanidad no es la afirmación de la existencia de Dios por los judíos, sino la especie de Dios cuya existencia ellos afirman. Es un Dios "viviente", "recto" y exigente. En la concepción judía de Dios y del mundo está proscrito todo elemento y práctica de carácter mágico. La Biblia hebraica nada tiene en común con la idolatría y sus concomitantes. Al declarar terminantemente: "No tendrás dioses ajenos delante de mí", purificó al mundo religioso. Roth observa que, en realidad, si no hay otros dioses, los cielos se despueblan y la mitología se convierte en fábula. Los judíos no fueron los únicos en destruir las bases de la mitología; y es instructivo compararlos a este respecto con los pensadores del gran pueblo griego, creador de mitos, que ha sido frecuentemente considerado como su rival. Según León Roth, la novedad que trajo al mundo la filosofía griega, fue el razonamiento, como opuesto a la elaboración de mitos. Razonar significa "dar cuenta", apoyar una proposición particular en premisas más generales, convirtiéndola, así, de "opinión" en "verdad". "El mito es una manifestación de la experiencia en función de los sentidos y de la imaginación. En el mejor de los casos, es la expresión dramática de un hecho elemental; en el peor, el reemplazo del hecho por la ficción. Cualquiera que haya sido (y aún sea) su papel en el pensamiento primitivo, sus consecuencias para la civilización son claras: seduce a la mente hasta que queda sumida en la ficción y pierde todo contacto con la realidad. Razonar es tratar de

hacer frente a la realidad y de prescindir de la ficción." La ciencia es el máximo resultado de la facultad de razonar. La ciencia griega está íntimamente ligada a la filosofía griega y va constantemente ganando en amplitud. Es una actividad unificadora cuyo fin ideal es la presentación de la naturaleza en su unidad. "En su esfuerzo y, cada vez más, en sus resultados, es monista."

"Hasta aquí, podrá parecer que los filósofos griegos y los padres del pensamiento judío marchan en la misma dirección. Ciertamente sería un error pensar que un sistema de ideas excluya al otro. Sin embargo, hay entre ellos grandes diferencias cuya raíz está en la diversidad del respectivo objeto principal de interés." "La naturaleza era para los judíos el teatro en el cual el hombre representa su papel." Se ha de tener presente que sin regularidad y generalidad, la naturaleza no podría ser observada ni descrita. Para la ciencia lo más importante es la generalidad, no la particularidad; "lo que es común a todos, no lo que es peculiar a cada uno". Para Roth, en la esfera moral se aplica la norma contraria: lo que cuenta es la acción individual. La moral implica responsabilidad; y la responsabilidad, elección; y la elección sólo es posible en la alternativa. "Para ser moral, la persona humana ha de ser responsable por sus actos; y para que los actos sean suyos tiene que haberlos decidido." El hombre es libre. En la Biblia hebraica aparece con la posibilidad de escoger entre el bien y el mal. El hombre tiene un propio yo, al cual se puede apelar; "y el llamamiento tiene algunas probabilidades de éxito". Dios no se complace en la muerte del malhechor; por el contrario, se nos muestra con vehemente deseo de anular la sentencia condenatoria. "El mundo de la acción moral es el lugar de encuentro entre lo humano y lo divino. Del arrepentimiento surge un hombre nuevo y, del mismo modo, por cada buena acción, el hombre 'participa con Dios en la obra de la Creación.'" Para la Biblia hebraica, el acto humano no es inevitable, determinado físicamente o biológicamente. El acto humano es lo que hacemos, no lo que nos acontece; y lo que hacemos es resultado de una elección moral procedente de la persona, que actúa por motivos e intenciones. "En un momento de decisión, el hombre crea el camino por el cual va a marchar. Mediante la acción escogida, es continuamente creador; y su facultad creadora, en su óptima plenitud, se aúna con el propio acto creador divino, al escoger la vida."

Roth subraya diferencias entre los judíos y los griegos. "El interés de los griegos se cifraba en la naturaleza creada y el razonamiento griego tendía a ser deductivo. La tendencia matemática prevaleció entre los griegos y el objetivo de la ciencia fue concebido como reducción de los múltiples fenómenos observados a un principio intelectual, del cual pudieron, a su vez, ser deducidos." Nuestro autor recuerda que se ha señalado que el severo intelectualismo condujo a la esterilidad final de la inspiración científica griega. Su mundo no era bastante amplio y su esfera de actividad quedó demasiado restringida.

"El renacimiento de la ciencia en los tiempos modernos requirió una visión más vasta de posibilidades siempre nuevas, como se halla en la doctrina judía de la creación. El poder creador divino es imprevisible y, al menos en cuanto concierne al conocimiento humano, entraña contingencia en lo creado. La fuerza del ser es la voluntad creadora que produce 'infinitas cosas de infinitos modos'. El universo queda así 'abierto', no 'cerrado'; y un universo abierto requiere y nutre una mente abierta."

La ciencia actual comienza humildemente a reconocer que el universo es misterioso. No se avergüenza de vacilar en presencia de lo desconocido. No ve ningún acceso definitivo a los secretos de la naturaleza. Así puede explicarse el intento de la mente griega por llegar al mundo de ilimitadas posibilidades sugerido por el pensamiento judío. Este pensamiento, aunque centrado en la moral, no niega la ciencia. "En el peor caso, sencillamente no se interesa por ella. En el mejor, ofrece a la ciencia aquella siempre cabal plenitud del ser sin la cual ella, la ciencia, está condenada a ser un molino de teorías; y estimula la investigación al indicar que nuestros horizontes no son definitivos ni nuestras explicaciones la verdad completa." Algunos historiadores de las ideas científicas (uno de ellos a nuestro juicio, sería Norman Whithead) han insistido en señalar que la verdadera concepción de las leyes de la naturaleza se deriva en gran medida de la teología, de la "Palabra" y de los "Mandamientos" de Dios. "El pensamiento judío dio a la ciencia un estímulo racional al poner en la voluntad y en la sabiduría de Dios la base para la existencia de leyes discernibles." Esto es aplicable ya a los mismos textos bíblicos. Dios hace las cosas, pero las hace con sabiduría y con medida y orden. Su palabra creó el mundo por partes, cada una de ellas con su plan. En

Su Alianza con Noé se consagró la promesa de la continuidad del universo físico, de suerte que "todavía serán todos los tiempos de la tierra; la sementera y la siega, y el frío y el calor, verano e invierno, y día y noche no cesarán". Esto dice el Génesis, el libro de la Creación. Análogamente, los profetas tomaron como ejemplo de perpetuidad el desarrollo de la naturaleza física. Según ellos, Dios tiene un "pacto" con el día y la noche para que siempre lleguen a su debido tiempo; y este pacto no se romperá. La más ligera ojeada a las analogías bíblicas muestra la íntima trabazón entre la vida y la concepción del sistema ordenado de la naturaleza.

En la Biblia no hay curiosidad por las particularidades de las obras de la naturaleza. Sí la hubo en la Grecia jónica; allí dio origen a las ciencias biológicas. Pero en la Biblia hay asombro; y los Salmos y los escritos proféticos exhalan una honda sensación de la unidad tras la variedad de la naturaleza. Los cielos cantan la gloria de Dios, la luz es Su vestidura y las nubes son Su carroza. El autor del Salmo CXXXIX sabe, como el poeta griego, que el hombre ha sido "singular y maravillosamente formado".

En el pensamiento judío predomina el interés moral. Si los cielos proclaman la gloria de Dios, la voluntad de Dios respecto del hombre se proclama en normas de vida; y estas normas, no los hechos de la astronomía, "alumbran los ojos" y son "más dulces que la miel". Sin embargo, la investigación de la naturaleza no está prohibida. El autor del libro de Job probablemente se habría regocijado en añadir algo a su catálogo de maravillas de la naturaleza. Dios mismo es encomiado, especialmente por el Profeta, debido a que conoce los nombres de todas las estrellas.

En la Edad Media este rasgo se puso de manifiesto al producir o, al menos, permitir, entre los judíos inclinados a la filosofía, una especie de culto del conocimiento científico. "Tal actitud respecto de la ciencia tuvo, por conducto de Spinoza, importantes consecuencias para el desarrollo de la mentalidad europea, lo que es digno de recordarse en su favor. Pues incidentalmente hemos de censurar el abuso de los textos bíblicos que originó un desdichado capítulo de la historia de la religión, capítulo que aún no parece haberse cerrado." Al decirlo, Roth se refiere al "supuesto conflicto entre la ciencia y la religión".

He aquí el ejemplo clásico. El salmista dice que "Jahvé fundó la tierra sobre sus bases y no será jamás removida". Probablemente entiende por ello que el mundo físico está en manos dignas de confianza. El salmista repite a su manera la promesa de Dios después del Diluvio, y ofrece al naturalista "la seguridad de que el mundo es estable y no está sujeto a cambios repentinos y sin razón de ser". Trátase de una declaración general. Según ella, el universo responde a un orden. Roth observa que la misma frase acerca de la fijeza de la tierra se emplea en relación con el juicio final, "como para indicar que de una misma fuente derivan tanto el ordenamiento moral como el físico". El salmista no enuncia una teoría física; "y si lo que dice fuera tenido por tal y utilizado para refutar a Galileo, la culpa no sería del salmista".

León Roth procura diseñar el contenido de la perspectiva judía. Como hemos visto, este contenido es predominantemente moral. Hemos de preguntarnos ahora qué grupo de ideas entraña esta orientación originaria. La primera respuesta será la historia y todo lo que la historia implica, tanto para el individuo como para la comunidad. Ya hemos visto que, para Roth, los griegos, partiendo del mundo de la naturaleza, produjeron la ciencia y especialmente la ciencia matemática. Roth observa que la ciencia, especialmente la ciencia matemática, ha tenido siempre por adversario al tiempo. "La verdad científica es intemporal; está por encima del tiempo. El tiempo es la medida del cambio y la verdad científica (idealmente hablando) es inmutable." A su vez, para los judíos, que parten del mundo del hombre, el tiempo es de máxima importancia. "El mundo del hombre, como el mundo de Dios, es un mundo de voluntad; y la voluntad implica progreso, es decir, tiempo. Además, el mundo del hombre, como el mundo de Dios, es de acción. Los actos producen consecuencias y el rasgo característico de toda consecuencia es ser consecuente de algo que ocurrió antes: de nuevo, el tiempo." "Se requiere tiempo para elaborar planes; y el tiempo significa posibilidades de mejora y posibilidades de fracaso. Sin el tiempo no hay lugar para el propósito ni para la elección." En la Biblia hebraica hay narraciones que pasan rápidamente de Adán a Noé y de Noé a Abraham. Adán, el hombre creado a semejanza de Dios, es física y moralmente el progenitor de la humanidad. Noé es su segundo fundador material. De él y de sus hijos provienen "todas las naciones de la tierra". El relato de las generaciones

posteriores al Diluvio es peculiarmente instructivo: en él se presenta un detallado árbol genealógico de la humanidad entera. Para los judíos la historia era forma de educación. Para la Biblia hebraica, la historia "no es el mero relato de una serie de acontecimientos, sino el intento de captar los acontecimientos en su ejemplaridad. El relato bíblico presenta desde el principio la pauta; y agrupa los acontecimientos según su importancia respecto de ella. Unos son más pertinentes que otros; unos son importantes y otros no lo son. Había una 'filosofía de la historia'".

En la Biblia hebraica la pauta abarca "todas las familias de la tierra". Se las condena por sus propias faltas morales, especialmente por sus infidelidades y por su conducta inhumana en la guerra. También se les hace participar en las bendiciones: "el pueblo Mío, Egipto y el de Asiría, obra de Mis manos". Todos son, con Israel, vasallos de un solo Dios, instrumento de sus actividades en el mundo único. Para Roth, la Biblia de los hebreos es ciertamente un mundo de individuos cuya ingente galería nos presenta: a Abraham, Jacob, Moisés, Elias, Amos y Jeremías; Jezabel, Jehu y Zimri. Sus relatos: José y sus hermanos; Jonás y la ballena y Daniel en la cueva de los leones se han vuelto "de dominio público". También sus menciones fugaces: Malkizedek, la mujer de Noé, la hija de Jefté, se graban en la memoria. El estilo bíblico ha dado una forma básica de expresión a los idiomas europeos. "Su actitud ante la vida en general ha inculcado en la mente europea un tipo peculiar de pensamiento. Pensamos en función de la familia humana descrita en los primeros capítulos del Génesis. Nos juzgamos y juzgamos a nuestros semejantes en función de la personalidad moral requerida por los profetas y por los salmistas. Nos habituamos a las protestas de Job (Roth menciona otros casos), porque su lenguaje es el nuestro, pues nos hemos apropiado el suyo- 'No menos que una doctrina acerca de Dios, la Biblia hebraica ha dado al mundo una doctrina acerca del hombre.'"

"En forma diversa, se ha visto a Dios, no como el esposo que anhela el retorno de la esposa errante, sino como dueño que no consiente a su criado separarse de su servicio. Sus tratos con los hombres habían tenido tan poco éxito que no podía permitir a sus judíos que lo defraudaran y fueran "como todas las naciones'." Según un relato rabínico,

Dios brindó la Ley a todos los demás pueblos, antes que a los judíos; pero sólo los judíos la aceptaron.

No es difícil trazar la conexión entre monoteísmo y ética. Ella significa el establecimiento de una norma para todos. En cambio, la pluralidad de dioses implica multitud de normas. Siempre se encontrará un dios que apruebe lo que otro rechaza. Este argumento lógico contra el politeísmo aparece repetidamente en Platón; pero se ha de aclarar que los argumentos lógicos poco influyen en las emociones. "Lo aportado por los judíos no es una teoría de la moral, sino su práctica; y la práctica depende del sentimiento." Hay de ello numerosos casos. Roth menciona como ejemplo el de las "prácticas abominables rechazadas por la ley de la santidad". "Tales prácticas se condenan con tal vigor como abominables, que ninguna duda queda sobre ello. Dios pregunta a Caín sobre su hermano, y Caín responde con una pregunta: ¿Soy yo guarda de mi hermano? En este diálogo se manifiesta el vigor del genio judío, que proviene claramente de la confrontación del hombre con su Hacedor'. Esta confrontación sólo es posible bajo un monoteísmo. En el monoteísmo no es posible la evasión, 'ni se puede escamotear el problema o apelar de un poder divino a otro'." "Ante un solo Dios, el ser humano individual ocupa su lugar propio y adquiere sus justas proporciones. Es responsable y ha de dar cuenta."

En los libros de los Profetas aparece más claramente esta confrontación del hombre con Dios. Particularmente impresionante es el relato de Ezequiel: "Hijo del hombre, estáte sobre tus pies, y hablaré contigo... Y díjome: Hijo del hombre, yo te envío a los hijos de Israel... y les dirás: Así ha dicho el Señor Jahvé". El profeta sólo es responsable ante Dios. Debe hablar y sólo puede decir lo que Dios puso en su boca. "Todo ello —agrega Roth— es espectacular y ninguna otra explicación es necesaria." Más sorprendente aún es el llamamiento apacible, no el huracán, o el terremoto o el fuego, sino la "suave voz tranquila" que aparece especialmente en la ley de santidad del Levítico. Allí con regularidad impresionante y casi monótona se repite "y tendrás temor de tu Dios". Roth señala que en un comentario rabínico esa frase se añade en los casos en que no hay conocimiento público o no hay posibilidad de castigo público: "No maldigas al sordo y delante del ciego no pongas tropiezo, mas tendrás temor de tu Dios:

Yo Jahvé... Delante de las canas te pondrás de pie, y honrarás al rostro del anciano, y de tu Dios tendrás temor: Yo Jahvé... Y no engañe ninguno a su prójimo; pero tendrás temor de tu Dios: porque yo soy Jahvé vuestro Dios... No darás tu dinero a usura, ni tu vitualla a ganancia: Yo Jahvé vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán, para ser vuestro Dios". Todos estos casos son cuestiones "entregadas al corazón"; no pertenecen al fuero externo, al tribunal judicial ni a la apariencia exterior, sino al fuero interno, "al tribunal de la conciencia". En este tribunal hay un juez que interroga al corazón. "La conciencia implica responsabilidad y la responsabilidad existe respecto de una persona. Que alguien sea responsable significa que es capaz de responder, es decir, estar sujeto a ser interrogado acerca de sus actos, y, si se le pregunta, está obligado a contestar. Sólo las personas pueden preguntar; y como en el pensamiento judío Dios es personal (aunque es también claramente mucho más que eso), la conciencia adquiere profunda significación para la vida humana."

Para Roth la mayor parte de las ideas que ha mencionado son ya bienes corrientes en nuestros días: "Estamos habituados a las ideas de Dios, de historia y de conciencia; pero el Dios, la historia y la conciencia a que estamos habituados son el Dios, la historia y la conciencia de la tradición judía; y el hecho de que estemos habituados a ellos no anula su importancia ni disminuye su influencia decisiva en las mentes de los hombres. Son, como el agua y el aire, bases elementales e indispensables de la vida, sólo recordadas cuando nos faltan". Roth concluye: "Numerosos observadores sostienen que en esta época lo que escasea son las ideas morales. Por ello nos incumbe volver de nuevo a ellas nuestra atención".

En páginas anteriores recordamos la tesis de Ernesto Renán según la cual toda mente filosófica, es decir, interesada por los orígenes, ha de reconocer que la civilización es resultado de la confluencia de tres factores decisivos. Grecia aportó la ciencia, la filosofía y las artes; los judíos aportaron la religión y la moral; Roma, con su poder y su organización, difundió las ideas griegas y judías. Las reflexiones de Roth que hemos resumido no son una mera ilustración de la tesis de Renán, en lo que concierne a los judíos y la Biblia hebrea. Ellas diseñan un esquema del judaísmo como visión del mundo y de la vida del hombre. Las reflexiones de Roth podrían ser consideradas como

un examen y una agudísima glosa de las fecundas implicancias de la idea del Dios Único del monoteísmo.

Tócanos ahora dedicar nuestra atención a las ideas de Martín Buber sobre el tema que nos ocupa.

De Martín Buber

BUBER Y LA CIVILIZACIÓN JUDIA

La idea del diálogo entre Dios y el hombre y el hombre y Dios es importante en la concepción de Martín Buber sobre el sentido de la Biblia hebraica. Para él, les era común a todas las civilizaciones del mundo antiguo la doctrina básica de una sociedad celestial, cósmica, a la cual debiera corresponder la humana y terrena; a la cual correspondió una vez, en la Edad de Oro, o corresponderá algún día, después de la completa victoria de la luz sobre la oscuridad. En cada una de las civilizaciones la doctrina afirmaba un "principio" que le era propio. En el antiguo Israel, en cambio, ocupó el lugar de esta doctrina la del Señor de todo lo que es y todo lo que será, el cual ha colocado el mandamiento de verdad y justicia sobre las cabezas de la especie humana. Sólo Israel conoció un Dios que había elegido un pueblo —precisamente ese pueblo— para preparar la tierra creada como reino para Él mediante la realización de la justicia. En la Biblia el "principio" enlaza Divinidad y humanidad en la concreción sin paralelo de la Alianza. En ella, "Dios quiere la total civilización del hombre, pero no dejado a sí mismo, sino consagrado a Él, a Dios".

Según Buber, generalmente la resistencia al "principio", que se manifiesta ya en la fase genética de una civilización, se acentúa cuando ella se aproxima a su apogeo. En las grandes civilizaciones occidentales, el principio mismo pierde su carácter y su validez absoluta. Entonces la norma sagrada degenera en convención humana, o la ligazón a lo Absoluto se reduce a un mero requisito simbólico ritual, al cual se puede dar adecuada satisfacción en la esfera del culto. En las civilizaciones orientales las esferas de vida individuales nunca se emanciparon plenamente del lazo unificador, como ocurrió

en las occidentales. Pero también en las orientales el principio llegó a ser cada vez más objeto de doctrina, y no objeto de relación de vida.

Hubo sólo una civilización, la de Israel, en la cual se elevó una protesta contra la invalidación del principio, protesta que concentró toda la pasión espiritual del pueblo. Así ha sucedido porque en esa civilización, como en ninguna otra, "lo Absoluto había hecho un pacto con todo el dominio de la existencia humana y se había negado a abandonar a la relatividad parte alguna de este dominio". La lucha de los Profetas se dirigió contra quienes evadían el gran deber, el deber de realizar la verdad divina en la plenitud de la vida cotidiana. Buber se pregunta por qué fue precisamente en Israel donde el principio normativo expresó su protesta contra cualquier desarrollo de la civilización que tendiera a privarlo a él, al principio normativo, de su validez absoluta. Su respuesta es que ello se debió al realismo religioso peculiar de los judíos. Este realismo no hace lugar a una verdad que permanezca abstracta. Para él toda la verdad se halla ligada a una demanda que el hombre, el pueblo, Israel, están llamados a cumplir íntegramente sobre la tierra. "Y el cumplimiento integral significa dos cosas: debe abarcar la totalidad de la vida, la totalidad de la civilización de un pueblo, economía, sociedad y Estado; debe incorporarse la totalidad del individuo, sus emociones y su voluntad, sus acciones y abstenciones, su vida en el hogar y en el mercado, en el Templo y en la asamblea popular. Es decir, significa la totalidad y la unidad —imposible de otra manera— de la civilización." La religión de Israel debía condenar a quienes, hombres de poder y propiedad, trataban de limitar el servicio a Dios a la esfera sacra, y en todas las demás reconocían su autoridad mediante meras palabras y símbolos. "Aquí —agrega Buber— es donde se engasta la protesta profética." La actitud de los Profetas hacia los reyes desleales importa un conflicto que no ha de ser comprendido como conflicto entre civilización y religión. "Él se desarrolló dentro de una civilización (en el sentido más amplio del término), a saber, entre su principio director cuya acción había producido aquélla, y las esferas de la vida que repudiaban cada vez más la soberanía de ese principio." Por eso, con frecuencia, la línea de batalla se internó en la religión misma, sobre todo cuando la autoridad religiosa establecida —personificada en el sacerdocio— se colocó junto al poder y le otorgó su sanción aprobatoria. En este caso, la religión,

para mantenerse y en virtud de su pacto con el poder, en posesión de la esfera particular que este último le había asignado, se disoció de la exigencia del principio religioso, de ser el motor de todo. El Profeta, como hombre sin poder ni autoridad, enfrentó a la coalición de poder establecido y autoridad establecida. "Sólo —aclara Buber— en los primeros días de Israel, antes de producirse la situación que hiciera surgir la protesta, hallamos personalidades como Moisés y Samuel, dotadas al mismo tiempo de cualidades proféticas, del poder de hacer la historia, y de autoridad. Más adelante, la impotencia del Profeta fue rasgo típico de la época."

A esto se ha de agregar que la experiencia del incumplimiento de la exigencia divina engendró la promesa mesiánica. Así como la experiencia se centró alrededor del rey incumplidor, la promesa se centró alrededor del rey que aportará el cumplimiento. "Se lo llama Mesías, el Ungido, pues por fin llevará a cabo el mandato que los reyes recibieron al ser ungidos. En él, el hombre irá por fin al encuentro de Dios. Alrededor de él, en un comienzo, Israel, y luego la ciudad de la Humanidad, se constituirán como el reino realizado de Dios. Pero este reino no se concibe como conquistando y reemplazando una civilización humana defectuosa, sino como santificándola, esto es, purificándola y perfeccionándola."

En un trabajo que lleva el título *La Fe del Judaísmo* dedica Buber unas páginas a "la situación dialógica". Señala que en la vida religiosa del judaísmo "la importancia principal es adjudicada, no al dogma, sino al recuerdo y a la expectación de una situación concreta: el encuentro de Dios y los hombres". Según la religión judía, la real historia del mundo "es un diálogo entre Dios y su creatura", un diálogo en el cual el hombre es un partícipe "facultado para hablar su propia independiente palabra desde su propio ser". En otro pasaje del mismo trabajo, se expresa que las tribus de Jacob sólo desembarazándose de la gnosis y la magia pudieron convertirse en Israel. En el versículo 28 del capítulo XXIX del Deuteronomio se rechaza la tentación gnóstica: "Las cosas secretas pertenecen al Señor, nuestro Dios; pero, las reveladas nos pertenecen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, para que pongamos por obra todas las palabras de esta Ley". La revelación se relaciona, no con el misterio de Dios, sino con la vida del hombre. A su vez, "la tentación mágica es confrontada con la palabra de Dios

desde la Zarza Ardiente. Moisés esperaba que el pueblo preguntara cómo es el nombre del Dios del cual era mensajero, en nombre del cual hablaba. Cuando se lo pregunta a Dios, Él le contesta revelándole el sentido del Nombre, pues en el versículo 14 del tercer capítulo del Exodo dice explícitamente en primera persona lo que está escondido en el Nombre en tercera. Así, no podría el hombre conjurar a Dios por el conocimiento del secreto de Su nombre".

Mas en los versículos 11-14 del capítulo XXX del Deuteronomio se lee: "Porque este mandamiento que te ordeno hoy, no es demasiado difícil para ti, ni está lejos; no está en el cielo para que digas: ¿quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá, y nos hará oírlo, para que lo cumplamos?, sino que la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas por obra". En el capítulo XX del libro del Éxodo se enuncian los Diez Mandamientos. En sus versículos 12 a 14 Moisés recuerda a su pueblo: "Y habló el Señor con vosotros de en medio del fuego; una voz que hablaba oísteis, mas no visteis figura alguna, tan sólo una voz. Y Él os anunció Su Alianza".

Los tres autores judíos, Brod, Roth y Buber, afirman la existencia de una peculiaridad en el judaísmo. Diferentes son sus enfoques pero, en lo que nos interesa, la conclusión es una y la misma. Igual cosa ocurría con los textos de autores cristianos de diferentes países e idiomas que hemos citado antes. En conjunto hacen la impresión de coincidir en la opinión de que la determinación de lo específicamente judío se ve favorecida por el cotejo entre judaísmo y helenismo.

Una cierta característica es común al cristiano Vladimir Soloviev y al judío Max Brod. Los dos comparan judaísmo y cristianismo. Para Soloviev los creyentes cristianos profesan el cristianismo pero no lo practican. En cambio, la vida del creyente judío es vida impregnada de religión.

En la religión judía hay una visión de la vida humana como la hay en toda religión universal. A continuación veremos en qué consiste la del judaísmo. Nos guiaremos en este punto por las ideas de Jaim Zhitlovsky, buen conocedor del judaísmo y hombre de vasta cultura universal.

LA VISION DE LA VIDA HUMANA EN LA RELIGIÓN JUDIA

En los tres autores judíos, Max Brod, León Roth y Martín Buber, encontramos, lo mismo que en los no judíos, la afirmación de la existencia de una peculiaridad espiritual judía, de algo que es específicamente propio de la esfera cultural judía, del judaísmo.

Los judíos aparecieron en la escena de la historia con su religión original. ¿Cuál es la visión de la vida humana en esta religión tal como ella aparece en la literatura religiosa judía? Nos planteamos esta pregunta y procuramos contestar a ella siguiendo, en parte, a Jaim Zhitlovsky, autor de un trabajo en idisch que lleva, precisamente, el título La visión de la vida en la religión judía. Para él, en el fondo último de toda concepción religiosa evolucionada actúa una visión de la vida del hombre. Trátase del conjunto de las básicas valoraciones afectivas que determina cuáles cosas y hechos en la vida merecen el don de la eternidad y ser exaltados a una santidad religiosa, porque en ellos se expresa la "voluntad divina". Esas valoraciones no son un producto ulterior de la racional concepción teórica del mundo y de claros e intelectualmente elaborados ideales éticos. Ellas constituyen por sí mismas un mundo espiritual, impregnado con inclinaciones radicales, con anhelos y voliciones semiinconscientes y con oscuras intuiciones del mundo mucho más que con conceptos precisos o fines reflexivos. En ellas se diseña ante todo la profunda impresión que la naturaleza y la vida humana producen en el ánimo del hombre. El mundo espiritual de la visión de la vida no se halla metódicamente formulado en ninguna parte, no se traduce en preceptos religiosos que expresan la voluntad "divina". Pero, no es difícil desentrañar de un sistema religioso las respuestas de su visión de la vida y formularlas como prescripciones santas para sus adeptos-

La primera cuestión a la cual da una respuesta la visión de la vida de una religión, es la pregunta de "¿ser o no ser?" Esta pregunta se plantea no sólo acerca de "la vida en general", sino con respecto al ser de todo el mundo, en general. Según leyendas judías, el Altísimo vaciló y reflexionó acerca de si crearía o no el mundo. Consultó sobre ello con los ángeles. Así, pues, los 64 sabios comentaristas meditaron sobre la cuestión

básica que la razón crítica del hombre ha de plantearse: ¿Todo este mundo que nos rodea merece existir? La humanidad pensante dio a este interrogante distintas respuestas, dos de las cuales son entre sí diametralmente opuestas: la optimista y la pesimista. Si el Altísimo hubiera pedido consejo a los filósofos acerca de si había o no de crear el mundo, el adepto del optimismo habría contestado con un sí categórico, mientras que el pesimista habría respondido con un no rotundo.

Si se considera las religiones universales a la luz de la cuestión fundamentalísima de sí o no, se comprueba que sus "visiones de la vida" divergen en distintas direcciones. El budismo es una visión totalmente pesimista, negativa, de la vida. Niega, en general, que el mundo en el cual vivimos sea un mundo real, que verdaderamente exista. El budismo enseña que el mundo es una ilusión, un sueño, sin ninguna realidad. Este pensamiento ya puramente filosófico del budismo pone de manifiesto una fundamental valoración y sentimiento ante el "mundo". La negación teórica de la existencia real del mundo refleja un sentimiento de aversión a él o la indiferencia ante él. Para la concepción budista, el mundo no sólo es un sueño; es una pesadilla. La división del mundo en fenómenos individuales distintos que lucharían entre sí, es una deprimente confusión, llena de inquietud y de penas y sufrimientos sin fin. Todo es uno en el eterno, quieto, luminoso principio originario, en el "Nirvana", que es la absoluta negación de todo ser mundanal. En el eterno, plácido, luminoso "no ser" debe disolverse la pesadilla de todos los seres mundanales individuales, de todo el armazón que llamamos mundo.

El judaísmo representa la más radical oposición a la visión budista del mundo y de la vida, cuando se considera la fe judía en su forma más pura según se manifiesta en las enseñanzas de los Profetas y también en el Pentateuco. Ya el primer capítulo del primer libro de la Ley judía es como una polémica aguda contra el budismo. El budismo es ateo; en general niega toda existencia particular, toda individualidad. La doctrina judía comienza de entrada con el individuo más individualizado, con un Dios personal. El budismo es quietista, su ideal es la pasividad invariable. La doctrina judía comienza con un proceso creador. "Creatividad" es la primera noción con que el judaísmo formulado llega al mundo. Para el budismo el fundamento básico, originario, es una luminosidad eterna, no dispersa en partes distintas. Para el judaísmo el no diferenciado fundamento

originario es un abismo de caos sobre el cual reina una oscuridad eterna. Pero la luz es el primer paso, la primera condición para una existencia mundanal. El "¡que sea la luz!" de la Biblia es una protesta flamígera contra el budismo. Después de ella vienen sucesivamente otras protestas. Se mencionan los diversos órdenes que componen el ser del mundo. Y ellos, todos, lo asegura la Biblia, no son ilusiones, porque Dios, el Dios Todopoderoso, los crea, afirma su realidad por siempre, después de que, según la leyenda de un comentarista, los ha probado, ensayado, muchas veces. Los reales fundamentos del mundo son el último resultado de Su reflexión: el cielo con el sol, la luna y las estrellas; la tierra y los mares que por una orden divina dejan salir de sí el mundo vegetal y el mundo animal. Y por último, el hombre, el grado más elevado del ser mundanal, la pareja individual directamente creada por Dios, según la propia imagen divina. Por eso nuestro mundo no es un sueño, una fantasía, una ilusión. Consta de realidades diferenciadas, hechas, por un acto creador, de la nada. S] el mundo es para el budismo una pesadilla, para el judaísmo es una realidad buena, bendecida por Dios. A cada acto creador reconoce Dios que es "bueno". Para el Pentateuco no hay un "otro mundo". Tampoco quieren saber de él los grandes Profetas.

Ser, existir en este mundo es un don de Dios. Pero la verdadera felicidad y alegría están ligadas, no al ser en general, sino al ser viviente. Ninguna religión está tan saturada como la judía de amor a la vida. En este aspecto el judaísmo es comparable con la visión de la vida en el pensamiento religioso grecorromano. También el mundo clásico de la antigüedad adoptaba, como la religión judía, una actitud afirmativa ante la vida en este mundo. Pero esta actitud se halla más acentuada en el judaísmo. El mundo grecorromano estimaba en mucho la vida humana, pero no toda vida humana. Regía allí la regla de que la vida debía estar llena de cierto contenido elevado para merecer ser vivida. Para la visión religiosa judía de la vida, el valor de una vida humana no es relativo, sino absoluto. El más elevado contenido de vida —una vida religiosa en amor a Dios y obediencia a Sus mandamientos— se funda y es estimado con el absoluto criterio de medida del judaísmo: la vida. "Os traigo hoy de testigos el cielo y la tierra. He puesto ante ti vida y muerte, la bendición y la maldición. Elegirás la vida, para que vivas, tú y tus hijos, y amarás a Dios tu Dios, obedecerás su voz y te unirás a Él, porque Él es

tu vida y tus largos años, etc." (Deuteronomio XXX, 19-20). Una vida dichosa en este mundo, tal es el motivo fundamental, la apreciación y la justificación de los mandamientos divinos. Así ha de ser porque Dios ha creado el mundo, por amor al mundo; una vida humana, por amor al hombre y a su vida. Dios nada necesita para sí. Abundantes versículos de la Biblia y dichos de la literatura talmúdica prueban a qué altura la visión religiosa judía coloca la vida en general y toda vida humana en particular.

Nos bastará con un par de citas características que a primera vista contradicen lo que acabamos de expresar. El Eclesiastés, el libro pesimista de las Escrituras Sagradas hebraicas, con su aguda crítica de la vida humana en este mundo, llega hasta la aseveración de que "mejor es perro vivo que león muerto", sentencia a la que volveremos a referirnos. Ella suena como extraño atentado contra toda dignidad humana. En el tratado talmúdico Sanhedrín llama la atención un dicho que pareciera elevar casi al nivel de un mandamiento religioso el más agudo, absoluto, egoísmo. Se dice allí: "Cada hombre ha de pensar: todo el mundo fue creado para mí". También a esta sentencia volveremos a referirnos. Así, resulta que en lo más hondo de la visión religiosa judía de la vida está la absoluta estimación como santa de la vida en general y de la vida humana en particular. Sobre este cimiento se erige por sucesivas etapas un edificio de un esplendor muy distinto. Según Zhitlovsky, esta misma absoluta elevada estimación de la vida y del ser en general penetra los sistemas panteístas de Spinoza y Bergson. "Ser es divino": así puede enunciarse el tono fundamental del sistema de Spinoza. Toda cosa está penetrada de un impulso a conservarse, y este autoamor es una chispa del amor "con que Dios se ama a sí mismo". El amor propio es divino. Esto suena extraño en un sistema ético para el cual "el amor intelectual a Dios" es el sumo bien a que ha de aspirar el hombre. Si se considera el sistema panteísta de Spinoza a la luz de la visión religiosa judía de la vida, lo dicho adquiere su aspecto exacto. Dios creó al mundo por amor a él, enseña esta visión de la vida; Dios ama al mundo. El mundo es Dios, dice Spinoza, y, por consiguiente, ha de decir: "Dios se ama a sí mismo". Para Bergson el amor de Dios al mundo es el amor de un artista a las obras de su creación. Y Dios y mundo, el artista y su creación, no son, juntos, otra cosa que la vida. Según la concepción bergsoniana del tiempo, toda cosa que alguna vez ingresó en el

mundo ya no puede salir de él, porque nada hay que sea no ser, desaparecer. Todo lo que alguna vez aconteció en el mundo subsiste en él por siempre y cada momento de tiempo enriquece con existencia al tesoro ya producido.

También la creencia judía en la resurrección de los muertos ha de ser juzgada a la luz de la valoración de la vida en la visión religiosa judía. Trátase de una creencia que distingue al judaísmo (y también al cristianismo primitivo y a algunas sectas cristianas actuales) de todas las otras religiones. La resurrección, el renacimiento de los muertos están ciertamente ligados a la doctrina de una vida eterna después de la muerte. También otras religiones, y hasta muy primitivas, comparten este punto de vista con la religión judía. Pero, la resurrección de los muertos es más que una vida eterna del alma en el otro mundo. Es la creencia en una eterna vida corpórea aquí en este mundo. Es el mayor milagro que la religión judía espera del Creador, del Dios Todopoderoso "que devuelve las almas a los cuerpos muertos".

La visión religiosa de la vida es el tono básico en la creación religiosa judía. Y ella impone su sello a todos los otros elementos de la fe judía, también a las ordenanzas sobre lo que se ha de hacer y sobre las interdicciones. Para Zhitlovsky es optimista la visión religiosa judía. Es decir, el tono fundamental de la religión judía, donde ella es prístina, original y más puramente judía. Esto se comprueba también en los mandamientos e interdicciones. Ciertamente, si la religión judía estuviera penetrada de una visión pesimista de la vida, ¿cuál habría de ser su actitud frente al suicidio? El mundo grecorromano, penetrado de la visión de que no toda vida merece ser vivida, no veía ningún pecado en el suicidio. Éste fue libremente predicado desde el punto de vista filosófico y también fue practicado, no sólo como una liberación de padecimientos insufribles, sino también como final bello, heroico e inteligente, de una vida rica en bienestar y honores. Sólo la religión judía (y también el cristianismo) condena, y, a su manera, castiga el suicidio.

¿Y cuál habría de ser la actitud dominante de la religión judía ante el asunto guerra y paz si su visión de la vida fuese la pesimista? Si "es mejor no nacer", ¿qué muerte puede haber más bella que la del campo de batalla, que, la muerte de un león heroico? Los sabios judíos repudiaron la exaltación de la guerra, la práctica de 'las armas, porque

está escrito que en el futuro los pueblos "forjarán hoces de sus lanzas" (Miqueas) La Mishná desdeña las armas en nombre de la visión religiosa judía de la vida, como protesta pacifista contra toda la ideología de la muerte heroica "como un león".

Y aquí volvemos a los dos pasajes, característicos, según Zhitlovsky, y que citamos antes; el dicho del Eclesiastés que estima más a un perro vivo que a un león muerto y el que declara que cada hombre ha de pensar que el mundo todo fue creado para él. Estas sentencias pueden parecer un atentado contra los ideales humanos más elevados sólo si se las toma verbalmente. Es decir, si se las extrae de todo el contexto de la religiosidad judía. En la visión judía de la vida, dichas dos sentencias nunca fueron tomadas al pie de la letra. Frente a la sentencia "más vale perro vivo que león muerto", se requiere del judío que se arriesgue, que se deje ultimar cuando se lo obliga a la idolatría, a la degradación, al crimen. El sacrificio por la "santificación del Nombre" es considerado como la virtud más elevada. En la existencia diaria —y es lo que más cuenta— el hombre está obligado a cuidar de su vida, y un perro vivo nunca fue equiparado a un león vivo. La religión judía reclama: sé veloz como un ciervo y fuerte como un león en tu aspiración a una vida digna.

Cada hombre debe decir: "todo el mundo fue creado para mí". Pero, si todo hombre ha de pensarlo, ningún hombre puede creerlo. Ese dicho talmúdico, llevado al extremo del pensamiento lógico, sólo contiene el inmenso aprecio y valor de la vida de cada hombre individual, no sólo la del prójimo, sino también de la propia. Es, en el fondo, una categórica divergencia del "yo soy tú" budista. Frente a éste, la sentencia talmúdica declara "yo no soy tú; tengo derecho a mi propia vida, como si todo el mundo hubiera sido creado en consideración a mí". E igual derecho a una vida propia tiene el otro, porque cada hombre ha de pensar que para él solo fue creado todo el mundo. Esta visión nos dice que la vida humana es santa. También nos dice que el impulso hacia lo más elevado no ha de hacer olvidar la santidad de la vida humana. Sólo cuando se afirma como premisa absoluta la santidad de la vida de cada ser humano, también de la "mía", tiene sentido el amor al prójimo, es decir, la preocupación por la vida del otro, por el alma del otro y sus aspiraciones a mejorar, únicamente cuando cada "alma" individual se presenta enfrentando todo un mundo, el "sacrificio del alma propia" adquiere la más

elevada jerarquía. El puro "altruismo" que quiere negar al "yo", con esto mismo desvaloriza el autosacrificio. Sólo el "para mí" egoísta crea el alto valor del sacrificio "para otros". Zhitlovsky concluye, en mérito a lo dicho, que la visión de la vida en la religión judía comienza con un egoísmo absoluto, y termina en el "amor intelectual a Dios". También en Spinoza encontramos un vuelo desde un egoísmo absoluto al "amor intelectual a Dios". La visión religiosa judía de la vida no da un salto tan directo del "yo" hasta "Dios". Varias son las etapas importantes en su camino. Entre "yo" y "Dios" están los grados de "pueblo", "humanidad" y "mundo".

Cuando el cristianismo se desgarró totalmente de su raíz judía y cayó bajo el dominio del espíritu budista —así cree Zhitlovsky— produjo en su visión de la vida una suerte de conciliación entre la negación del budista del ser propio y la absoluta afirmación judía de la existencia de cada cual. La conciliación consiste en que no se niega el valor del ser del individuo en este mundo; pero su vida es considerada como una puesta a prueba. El hombre vive en este mundo para purificar su alma y para que con la fe en Jesús el Mesías, el Salvador, merezca una vida eterna en el otro mundo. El hombre cristiano ha de vivir, no para sí ni para el mundo, sino para Dios. De esta manera el cristianismo sólo cuenta con dos columnas sobre las que descansa su visión de la vida: el alma propia y la voluntad divina. El amor cristiano a los hombres y el sacrificio por ellos, que se requiere del cristiano piadoso, no lo es en consideración a los hombres, sino que es el fuego en que se limpia el alma para ingresar pura en el reino de los cielos, en el otro mundo.

Distinta es la visión de la vida en la religión judía. También aquí encontramos esas dos columnas: la vida autónoma del individuo y la voluntad de Dios. Pero ellas no son las únicas. Son como el comienzo y el desenlace de una vida, de un curso vital en el que se encuentran distintas etapas, de grados cada vez más altos, y cada etapa tiene un valor en sí misma.

Según la visión judía de la vida, el hombre debe ante todo vivir por su propia vida, porque toda vida humana es santa. Pero toda vida humana debe ser llenada con algo. El valioso contenido de una vida humana debe consistir en el amor y la santidad de esas "etapas". La primera de ellas es el "tú", el prójimo, el compañero. El hombre ha de vivir

su vida de manera que en ella se manifieste también el activo amor humano a los otros hombres. Pues también las vidas de ellos deben ser santas para él. ("Y amarás a tu prójimo como a ti mismo.") Y tratándose de vivir para sí y para los otros, recuerda la visión judía de la vida que mi "yo" y el yo del "otro" forman parte de algo más vasto y elevado que se llama "pueblo". Esta actitud y este sentimiento frente a "pueblo" es acaso el rasgo más característico de la visión judía de la vida, que la distingue de la cristiana. San Pablo —el autor real de la fundamentación del cristianismo no judío pero que con un pie estaba todavía en el judaísmo— aún creía, como todos los judíos, que el "reino de los cielos" había de realizarse en este mundo, no en el otro mundo. Pero, para la era mesiánica de la humanidad dejaba de lado completamente el asunto "pueblo", "nación". Enseñaba que en el reino de los cielos "no hay judíos ni griegos". Esta fue la más pronunciada oposición a la visión de la vida en la religión judía. Con ella se cavó el abismo más profundo entre las dos religiones universales.

La diferencia más importante entre la visión religiosa cristiana de la vida y la judía, es la diferencia entre el cosmopolitismo que niega valor a la existencia como pueblo en el mundo y el internacionalismo que reconoce el inmenso valor y la dignidad de una vida de pueblo o nación. Más aún, el judaísmo se representa el futuro reino de los cielos como una fraternidad de todos los pueblos. El valor y la importancia del pueblo propio son muy exaltados en la religión judía. "El pueblo de Israel es una santidad religiosa, un fenómeno eterno en la creación, que no puede desaparecer, como no pueden desaparecer el sol y las estrellas y las leyes de la naturaleza" (Jeremías XXXV, 34-35). Para el judaísmo no sólo el hombre individual tiene el derecho de vivir y luchar por su existencia, sino que también lo tiene un pueblo, cada pueblo. Esta es la visión judía de la vida.

El profeta Amos formuló por primera vez el antic cosmopolitismo y el internacionalismo judío en estos términos: "Vosotros, hijos de Israel, sois para Mí como los hijos de cusitas, dice Dios. ¿No he sacado a Israel del país de Egipto y a los filisteos de Kaftor y a Aram de Kir?" Y cuando Jeremías reprende a los pueblos de Moab y Amón y anuncia que serán expulsados de sus países, como fueron expulsados los judíos, los consuela diciendo que en el futuro, "en lo postrero de los días, también ellos retornarán al hogar

(Jeremías XLVIII, 47; XIX, 7). Según el Deuteronomio, Dios hizo el sol, la luna y las estrellas para que fuesen los dioses para todos los pueblos del mundo y sólo se reservó, para Sí, al pueblo judío (Deuteronomio IV, 19). Y hasta hoy domina en la religión judía la creencia de que cada pueblo tiene un ministro en el cielo, que representa sus intereses ante la "Familia de las alturas". Así, aparece "pueblo" como un fenómeno eterno en el mundo. Tampoco en "lo postrero de los días", en el "reino de los cielos", desaparecerán los pueblos. Reconocerán el supremo dominio, dejarán de guerrear entre sí y serán equiparados en dignidad e importancia al pueblo judío.

La idea de "pueblo elegido" que penetra las profecías de los mayores profetas hebreos, se refiere también principalmente al papel del pueblo judío en la humanidad entera, es decir, en la familia de los pueblos, que, todos, descienden de Adán. El pueblo judío fue elegido por Dios para ser un estandarte, una luz para las naciones; por eso Dios es más severo con sus pecados que con los de los otros pueblos. La misión del pueblo judío como una "luz para las naciones" es la de llevar a cabo en la vida los mandamientos del "reino de los cielos". Los hombres han de vivir como hermanos dentro de su pueblo, y los pueblos han de vivir como hermanos en la humanidad-

Hemos de tener presente que con esa misión no concluye la justificación de la existencia del pueblo judío y de los pueblos en general. Israel es eterno. No desaparecerá en la humanidad aun cuando su misión se realice y todos los pueblos se congreguen en una comunidad de pueblos. Y, ciertamente, tampoco desaparecerían los otros pueblos- Así, es la existencia de distintos pueblos o naciones, un valor absoluto, como es un valor absoluto la existencia de cada hombre.

El mandamiento de santidad que brota de semejante visión de la vida puede formularse así: "Vive tu propia vida; tu vida con vistas a la eternidad es un fin en sí misma, para la Creación entera. Hombre individual, pueblo y humanidad son fines en sí mismos, fuera de la misión que tienen para la unidad más elevada a que pertenecen".

Lo mismo ocurre con el mundo todo. El mundo no es una ilusión, una pesadilla búdica, sino una realidad creada por Dios y bendecida por Él. Tiene su fin en sí mismo. Según la Cábala, el mundo es una pequeña "chispa", una compresión de la "luz

infinita", del Infinito que es Dios. En el mundo ha de expresarse también la eterna Esencia Divina.

La reconstrucción del mundo que la humanidad ha de llevar a cabo con su cultura debe ser dirigida por el conocimiento de Dios, por la clara noción de lo que es Dios y de cuál es Su requerimiento. Por eso, en la religión judía la renovación del mundo por el "reino de los Cielos" se halla ligada a la idea del tiempo en que "toda la tierra será llena con el conocimiento de Dios como las aguas que cubren la mar". Dios —mundo— humanidad —pueblo— hombre individual, son los círculos de la visión religiosa judía de la vida. Los distintos aspectos de la visión de la vida en la religión judía serían arbitrarios, si no estuvieran fundados en nociones acerca de Dios, el mundo, el hombre, la moral y la sociedad y la historia, en algo que cabría designar como el sistema, de pensamiento del judaísmo, de la esfera cultural judía. En las páginas siguientes nos referiremos a esos conceptos fundamentales en el judaísmo, a lo que cabría llamar "Sistema del pensamiento judío".

No hay en la Biblia hebraica una exposición metódica de un sistema de ideas. Pero es posible elaborar tal sistema sobre la base de textos bíblicos. Lo veremos a continuación.

SEGUNDA PARTE

EL SISTEMA DEL PENSAMIENTO JUDIO EN LA BIBLIA HEBRAICA

La concepción de Dios en la Biblia hebraica

Introducción

En las precedentes páginas hemos trazado algunas referencias a la historia más antigua del pueblo judío. En el trascurso de esta historia se elaboró el pensamiento judío tal como él aparece en los veinticuatro libros del canon, en la Biblia hebraica, o Antiguo Testamento, según la expresión común en el mundo cristiano.

De este pensamiento, de este sistema de conceptos, implícitos en la visión judía de la vida humana, procuraremos ofrecer una imagen o descripción, comenzando con la noción de Dios. Mas antes hemos de recordar que esos veinticuatro libros casi totalmente compuestos en lengua hebrea se dividen en tres grupos: 1) Torá, la Ley o Pentateuco o los Cinco Libros de Moisés; 2) Nebiim, los Profetas; 3) Ketubim, los Hagiógrafos. Los cinco Libros de la Torá son: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio. Los Profetas se dividen en dos grupos: los Primeros Profetas y los Últimos Profetas. El primer grupo comprende cuatro libros: Josué, Jueces, Samuel y Reyes, estos últimos divididos, cada uno, en dos partes. El segundo grupo comprende tres grandes libros: Isaías, Jeremías, Ezequiel, y doce menores escritos proféticos en un único libro: Oseas, Joel, Amos, Obadías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Haggeo, Zacarías y Malaquías. La tercera parte de la Biblia, la de los Hagiógrafos, comprende: Salmos, Proverbios y Job; los cinco rollos: Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés y Esther; Daniel; Ezra Nehemias, y Crónicas, que comprende dos partes.

El orden de los libros en cada división de la Biblia que acabamos de indicar es el de las más antiguas ediciones impresas del texto hebreo. En los ejemplares manuscritos anteriores a la invención de la imprenta, el orden de los libros de la Torá y de los Primeros Profetas es idéntico al de las ediciones impresas. En cambio, es notablemente

distinto el de los libros de los Últimos Profetas y el de los Hagiógrafos- Según observa el historiador Max L. Margolis en su estudio La formación de la Biblia Hebraica, las referidas diferencias parecen deberse "al hecho de que antiguamente los judíos de Oriente, o Babilonia, clasificaron esos libros en una cierta manera mientras que los de Occidente, o Palestina, habrían adoptado un orden distinto". A juicio del mismo autor, "nuestras ediciones impresas siguen el orden oriental (babilónico)".

No es improbable que ya en el siglo n antes de la era cristiana se conociera la división de la Biblia hebrea en tres partes. La palabra griega Biblia es el plural de Biblion, libro. En hebreo se emplea la locución Tanaj o Tanakh para designar el conjunto de las tres partes: Torá - Nebiim - Ketubim. Sin duda no carecen de interés problemas como el de cuándo se dejó establecido el canon hebreo, el de quiénes escribieron los distintos libros de la Biblia y cuándo los redactaron. Distintas soluciones se han dado a estos problemas, desde la tradicional (contenida en un pasaje del Talmud) hasta las que han expuesto distintas escuelas de la crítica bíblica en tiempos modernos. Aquí hemos de prescindir de todo enunciado o examen de las diversas opiniones a que acabamos de referirnos. Sólo hemos de señalar que las más recientes investigaciones, efectuadas con imparcialidad y espíritu científico, rectifican una de las tesis que la crítica bíblica daba como cierta: la de la influencia de los Profetas en la redacción del Pentateuco.

Consideraremos la Biblia hebraica en su totalidad y examinaremos sus ideas principales. Ellas configuran lo original de la cultura judía. La singularidad de esta cultura ha sido subrayada muchas veces. Así, por ejemplo, Ernesto Renán, como ya tuvimos ocasión de recordarlo, en el prólogo a su Historia del Pueblo de Israel, señala que la civilización —se refiere a la civilización occidental como si fuera la única— es resultado de la confluencia de elementos espirituales procedentes de tres fuentes culturales antiguas: la hebrea, la griega y la romana. Según Renán, la primera de ellas ha aportado al mundo occidental las ideas religiosas y morales; la segunda, las ideas científicas, filosóficas y estéticas; la tercera ha aportado el pensamiento jurídico, y, merced al derecho y a la fuerza puesta a su servicio, ha universalizado las ideas de las otras dos. Se puede tomar el esquema de Renán como punto de partida para una investigación de lo peculiar de las ideas judías antiguas, ante todo de lo peculiar de la idea judía de Dios

tal como aparece en la Biblia. Mas no se ha de olvidar que no faltaron preocupaciones religiosas y morales en Grecia y en Roma. Tampoco estuvieron ausentes del antiguo Israel las preocupaciones estéticas y filosóficas- La literatura de la época bíblica, tal como se ha preservado en el canon hebreo, ofrece pruebas concluyentes de una notable vocación artístico-literaria del antiguo pueblo israelita. No le han faltado a este pueblo inclinaciones a las artes plásticas, como lo demuestra el hecho de que su religión le haya prohibido hacer "imágenes" para salvaguardarlo o curarlo de contaminaciones de los cultos idolátricos. Más todavía, de la Biblia misma resulta que los israelitas celebraban a sus artistas. En los versículos 30 a 35 del capítulo XXXV del libro del Éxodo se lee: "Dijo entonces Moisés a los hijos de Israel: Ved que el Señor ha llamado a Betzalel, hijo de Urí, hijo de Hur, de la tribu de Judá, y lo ha llenado del espíritu de Dios, en cuanto a sabiduría e inteligencia, y ciencia, y toda suerte de obra; y para inventar diseños y para trabajar en oro, en plata y en cobre... y ha puesto en su corazón capacidad para enseñar, tanto él como Oholiav, hijo de Ajisamay, de la tribu de Dan, a los cuales Él ha llenado de sabiduría el corazón para hacer toda suerte de obra de artífice... para toda suerte de obra y para inventar diseños primorosos". Algunos libros de la Biblia hebrea traducen una actitud filosófica, de crítica, en cierta medida, frente a creencias o convicciones aceptadas corrientemente por el pueblo de Israel en la época de su redacción. Si bien Israel no contó con creaciones científicas propias, no ignoró la ciencia de las civilizaciones egipcia y babilónica y no desconocía lo peculiar del enfoque científico de la naturaleza. Mas, las soluciones que la Biblia da al problema cósmico, al del hombre, al de la moral y la sociedad y al de la historia de la humanidad son religiosas; dependen de la noción del Dios Único, propia del monoteísmo israelita antiguo.

Originalidad de la religión bíblica

El examen de la concepción de Dios en la Biblia hebrea reclama la dilucidación de dos cuestiones previas: la de si la religión judía es obra original del pueblo judío y, en caso afirmativo, la de cómo surgió ella. El tema o los temas que acabamos de apuntar suelen prestarse a especulaciones que no encuadran dentro de un criterio objetivo de estudio. Por un lado, los creyentes en la religión judía y los adeptos de las religiones emparentadas con la judía —la cristiana y la musulmana— no dudan de la revelación del Dios Único a los Patriarcas, a Moisés y a los Profetas. Por otro lado, la hostilidad al pueblo judío se ha revestido de apariencias científicas para negarle originalidad a su más antigua y más singular creación cultural. Nos atenderemos, por ello, a opiniones autorizadas y objetivas en la materia, evitando una excesiva multiplicación de citas eruditas, que nada agregarían a la consideración esencial del tema.

Se ha sostenido que la noción del Dios Único de la religión judía procede del Egipto. Así, para J. H. Breasted, la historia del pueblo hebreo tuvo su origen en el Egipto y el Dios de su religión era de la misma procedencia.¹⁶ Pero la tesis de que el fugaz monoteísmo egipcio del faraón Akhnaton del siglo XVI antes de Cristo fue el antecesor del monoteísmo del pueblo de Israel no resiste la objeción fundada en un hecho que la historia ha comprobado: la concepción ligada al nombre del mencionado faraón fue un "monoteísmo solar" y culminación de un siglo de imperialismo egipcio. Cuando abandonaron su estrecho valle, los adoradores egipcios del sol encontraron al mismo astro iluminando, no solamente las colinas de Palestina y Siria, sino también el valle superior del Nilo, más allá de los límites tradicionales de su país. De esta verificación concluyeron que había un único sol; para ellos, un único dios. Aunque se admita que se pueda llamar "monoteísmo" a la noción egipcia del dios único simbolizado en el disco solar se ha de reconocer que no hay ninguna afinidad entre él y el Dios Único de Israel, Creador del mundo y soberano absoluto sobre él.

¹⁶ J. H. Breasted, *The dawn of Conscience*, Nueva York-Londres, 1934, y *Ancient Records of Egypt*, Chicago, 1906 y 1907.

Algunos autores, entre los cuales se hizo particularmente famoso Franz Delitzsch con su libro *Bibel und Babel*, afirman que la religión judía tiene su origen en la de Babilonia, que la idea judía del Dios Único procedería de ideas babilónicas sobre la divinidad. A este respecto se ha señalado que en la Biblia, a diferencia de las leyendas babilónicas, no aparece una teogonía. No hay en la Biblia nada que aluda a la generación de dioses y tampoco hay en ella referencias a luchas entre dioses, con la final victoria de uno de ellos. Los dioses babilónicos, incluso el dios triunfante sobre los otros, padecen de pasiones propias de la índole humana. El victorioso dios babilónico está sometido a las leyes de la Naturaleza en vez de ser, como el Dios bíblico, creador de ella. Algunos investigadores han sostenido que en varios Salmos hay referencias a la celebración de la festividad de Año Nuevo en términos que recordarían a la leyenda de "la guerra de Dios con Tjab" (Tiamat) de los babilónicos, o a la manera en que Marduk aparece como "rey sobre los dioses". En relación con este tema es digno de atención el punto de vista expuesto por Yejezkel Kaufmann, el más notable investigador judío de la Biblia en los últimos tiempos, en su *Historia de la religión israelita*.¹⁷ Kaufmann observa que la tesis según la cual en la celebración del Año Nuevo israelita se efectúe la ceremonia del ascenso de Dios a su trono, después de haber derrotado a sus enemigos, se funda en una errónea exégesis de los salmos 24, 47 y 95 a 98. A su vez, Salo Wittmayer Barón, en su *Historia social y religiosa de los judíos*, observa: "Aunque las fuentes de que disponemos son de una época posterior, conscientemente monoteísta, podemos, sin embargo, inferir que Moisés tuvo ante sí el ejemplo de los Patriarcas aun en el culto de un único Dios". El historiador agrega que la religión de los tempranos pobladores hebreos de Palestina "ya había preparado el terreno para el jahveísmo posterior en cuanto fue, en contraste con los credos canaanitas, una religión que acentuaba preponderante- mente la relación entre Dios y el hombre, especialmente la relación entre Dios y la sociedad humana, sin una atadura estrecha a cualquier lugar

¹⁷ De siete de los ocho volúmenes de la obra en hebreo de Kaufmann hay un compendio en inglés: Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel from its Beginnings*, traducido y resumido por Moshe Greenberg, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1961.

particular. Por eso se adapta tan bien a todos los cambios en los destinos de sus adeptos".¹⁸

El monoteísmo fue la primera creación de la antigua cultura del pueblo judío e influyó en todos los otros aspectos de esta cultura. Como consecuencia de la fe en el Dios Único —observa Kaufmann— nunca hubo entre los hebreos verdadera idolatría mitológica, y la idolatría foránea nunca influyó en ellos. Desde el comienzo la repercusión de la idea de Dios en el estilo de vida de Israel terminó con la idolatría entre el pueblo. Así lo probarían unos fenómenos "monumentales" a los que no se les suele prestar atención y entre los cuales figuran la lucha contra la idolatría en la Biblia, los conceptos bíblicos sobre el pecado, la impureza y el sacrificio, sobre la magia y la profecía. Para la Biblia es Dios la fuente de cuanto hay. Para la idolatría, en cambio, la existencia divina no es la fuente de todas las creaturas y no está por encima de ellas. La idolatría pone de manifiesto las supuestas bases de la vida de los dioses. Su teogonía subordina la divinidad a la ley natural de la fertilidad y la creación: la divinidad nace. Cuando la idolatría se refiere a un dios primitivo, los dioses salidos de su simiente rigen el mundo como segunda o tercera generación. El dios hijo desplaza a su padre y a veces lo mata. Tales son, precisamente, los relatos mitológicos de la aparición de Marduk, Mitra y Zeus. Lo distintivo de la idolatría no es la pluralidad de dioses, sino la dependencia de ellos de una existencia superior y el hecho de que los dominan unas fuerzas naturales. Los dioses de la idolatría son masculinos y femeninos, con edades diferentes y siempre buscan su propio placer. Porque no existe para ella una suprema voluntad divina rectora del mundo, la idolatría aparece asociada a la fe en fuerzas mágicas ocultas y sobrenaturales. El culto pagano es de carácter mágico en correspondencia con la concepción mitológica de la divinidad. Con la magia, técnica para influir sobre fuerzas recónditas, se consigue que éstas actúen de cierta manera. Y ello se logra sin la mediación de los dioses, carentes de libertad plena. En la idolatría el culto no se dirige a la deidad, sino que es algo superior a la deidad- Ésta necesita del

¹⁸ Salo Wittmayer Barón, A Social and Religious History of the Jews, The Jewish Publication Society, Filadelfia, 1952, Volumen I, págs. 43 y 44.

culto como condición de su misma vida. El idólatra, cuando, en sus dificultades, necesita de ayuda, recurre a talismanes y hechizos.

En el Cercano Oriente se hallaban difundidas nociones sobre "dioses cósmicos" y cada tribu adjudicaba a "su dios" alguna especie de creación. Los "dioses cósmicos" del Cercano Oriente eran comúnmente dioses de los cielos y aun residentes en los cielos. Nada tenían en común con el Dios universal de la concepción hebrea. Los relatos de la creación en Babilonia, Asiria Egipto y Canaán hacen remontar al origen del mundo la historia de los pueblos de estos países, sus ciudades, sus reyes, sus santuarios y sus cultos. Para los asirios y los egipcios, los dioses reinaron en sus países en la antigüedad y los reyes fueron los herederos de los dioses. En cambio, en el Pentateuco, donde se cuenta la historia de los comienzos del pueblo de Israel, en ningún momento se hace remontar esta historia a los orígenes de la Creación. Ni al pueblo hebreo, ni a su religión y sus ciudades antiguas, ni a Betel, ni a Jerusalem y sus santuarios atribuye el Pentateuco una existencia "desde el principio". El Pentateuco los muestra como apareciendo en determinados momentos de un proceso histórico en desarrollo. No presenta a los Patriarcas de Israel como reyes o príncipes que hubieran recibido de Dios la investidura de una autoridad heredada directamente de Él como su progenitor. Los diseña como seres humanos descendientes de otros seres humanos, deambulando y viviendo en ciertos lugares de un desierto, del Néguev, de un determinado país. Y lo hace de una manera que puede ser considerada "como un reflejo veraz de una época antigua".

Israel antiguo, al plantearse el interrogante de qué es el mundo y cuál es su origen, no buscó la respuesta por el camino de la indagación científica y la especulación intelectual. Y, cosa de especialísima importancia, Israel antiguo no dirigió su atención al cosmos físico como tal, independientemente del hombre. Si se enfrentó con el problema del mundo y su origen, se lo planteó indisolublemente unido al de qué es el hombre y cuál la relación entre el hombre y lo que no es él. La solución, no racionalmente elaborada, que Israel dio a este complejo de cuestiones, solución religiosa, implicaba una coherente visión del mundo y de la vida. Con su religión Israel resolvió el problema del "misterio cósmico" y el de la índole del ser humano. La concepción hebrea,

concepción religiosa original, fue la del monoteísmo, que afirma la existencia de un Dios Único, Creador del mundo y del hombre y rector de ambos; del primero, mediante leyes que imponen regularidad a sus procesos, y del segundo, imponiéndole normas de conducta. La idea del Dios Único no fue resultado de la especulación intelectual, a la manera griega, ni, tampoco fruto de la meditación mística a la manera india. Según Kaufmann, apareció, primero, como una visión, una intuición original. Por eso la Biblia en ninguna parte presenta de manera sistemática una confrontación entre la noción del Dios Único y la mitología pagana. Sólo contiene un categórico e imperativo rechazo de esta última. La nueva idea religiosa nunca recibió en Israel una metódica formulación abstracta. Se expresó en símbolos, a los cuales nos referiremos más adelante. Adoptando formas populares, la nueva idea penetró todos los dominios en que se puso de manifiesto la fecundidad de la mente israelita.

La cultura de las tribus israelitas en la época en que se constituyeron como nación reflejó el nivel de las del medio en que vivieron. Pero si había elementos aparentemente comunes a la cultura israelita y a las otras, en la primera éstos estaban penetrados por una inspiración que era propia de ellos; precisamente por esa idea religiosa nueva a que hemos venido refiriéndonos- Así fue porque la creación original de Israel no estuvo enraizada en la civilización politeísta, sino que por sus rasgos esenciales era opuesta a esta civilización. En el proceso de su expresión la nueva idea religiosa dio nacimiento a una nueva esfera cultural. Acerca del modo de exteriorizarse esta última, acontecimiento "histórico de importancia decisiva, indica Kaufmann: "Los elementos que provenían de afuera se emplearon como material de construcción, pero sólo después de haber sido transformados radicalmente".

No sabemos si Yejezkel Kaufmann era lector de la obra filosófica de Henri Bergson. Pero cierto es que se comprueba una llamativa afinidad entre el modo en que presenta la relación entre "la nueva idea religiosa" intuita por Israel y los elementos de proveniencia extraña que ella utilizó como "material de construcción", y el modo en que Bergson presenta la utilización de conceptos filosóficos preexistentes para expresar una intuición filosófica inédita, original. En todo caso, para aclarar, por analogía, el punto de vista de Kaufmann, nos parece adecuado recurrir a un texto de Bergson, a su trabajo de

1911, que lleva el título *La intuición filosófica*. En él se propuso exponer "algunas reflexiones sobre el espíritu filosófico". Quienes enseñan historia de la filosofía, decía, saben que un sistema filosófico puede, en una primera aproximación, aparecerles como un edificio concluido; pueden adivinar su arquitectura y señalar "de dónde provienen los materiales y cómo se ha hecho la construcción". Pero, a medida que uno se familiariza con un sistema de filosofía y procura "instalarse en el pensamiento del filósofo", la doctrina se le aparece transfigurada; descubre que lo original del filósofo es algo muy simple que él trató de expresar durante toda su vida. "Toda la complejidad de su doctrina, que iría al infinito, sólo es la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que disponía para expresarla." Bergson describe cómo es posible acercarse a una imagen de esa intuición que se aproxime a esta última mucho más que la expresión conceptual de que el filósofo la ha revestido. "Lo que, ante todo, caracteriza a esta imagen es el poder de negación que lleva en sí." Y lo nuevo que el filósofo ha intuido, forzosamente debe expresarlo en función de lo antiguo. Según Bergson, sería un error "tomar como elemento constitutivo de la doctrina lo que sólo fue su medio de expresión".

Traslademos ahora al campo religioso las observaciones de Bergson en el dominio de la filosofía, y nos habremos acercado a lo que Kaufmann quiere decir cuando, refiriéndose a la religión de Israel, habla de intuición original.

De lo dicho hasta aquí, hemos de concluir que la original idea monoteísta no fue producto del desarrollo de formas religiosas inferiores. Y algo más se ha de subrayar. En la Biblia no se ataca ningún mito pagano, pero sí se repudia la idolatría con su fetichismo. La apuntada circunstancia se debería a que toda la literatura bíblica se creó en su propio medio monoteísta. Pero la religión israelita no nació plenamente madura, sino que se desarrolló con el transcurso del tiempo, como acontece con todo fenómeno cultural. Su cuna fue el Desierto; en Canaán adquirió formas nuevas, y alcanzó su punto culminante a mediados del siglo VIII antes de Cristo, "con la aparición de los profetas clásicos". Hubo, pues, observa Kaufmann, un desarrollo, y este desarrollo fue orgánico. En la vida de Israel, "la semilla de una nueva concepción religiosa se sembró en la Antigüedad, y en el transcurso de los tiempos esta idea seguía

realizándose y encarnándose en formas nuevas, latentes desde su origen". De este modo queda subrayada la potencia fecunda de la original intuición monoteísta. El genio creador de la nación se reveló en esa intuición. Esto es lo único que puede decir el historiador que se atiene a los hechos, porque esto es lo único que comprende fundamentalmente. Queda la pregunta de por qué Israel fue el más singular de todos los pueblos en su concepción religiosa del mundo. El creyente contestará a esta interrogación que Israel había sido "elegido". Según Kaufmann ninguna respuesta satisface por completo, pues ninguna creación del espíritu puede ser explicada completamente: siempre queda un misterio último". Solamente se puede aspirar a describir las circunstancias históricas de su aparición.

Para Buber, según resulta de su libro *La fe profética*, si bien Moisés y los Patriarcas no son lo mismo, tampoco se puede confundir a estos últimos con los practicantes de cultos paganos. Más aún, para Buber, "la historia de la fe de Israel, según se halla registrada en la Escritura, comienza claramente con los Patriarcas". A su juicio, "todo lo que les precedió sólo puede servirnos como una expresión de la visión religiosa de Israel, una expresión de la concepción y del diseño de Israel del comienzo del mundo- Su explicación de los más tempranos sucesos que tuvieron lugar entre la divinidad y la humanidad". Para Buber, "el canto histórico y la leyenda son en gran medida y también a menudo en el Oriente Antiguo las formas naturales de la preservación oral y popular de acontecimientos históricos, es decir, de acontecimientos de importancia vital para la tribu".¹⁹ Kaufmann, a su turno, observa que es difícil determinar la historicidad de la tradición bíblica sobre el monoteísmo de los patriarcas: "Por la historia conocemos solamente culturas nacionales y religiones nacionales. Históricamente, el monoteísmo sólo existió en la Antigüedad como la religión nacional de Israel". Entonces no hubo, fuera de Israel, ni naciones, ni individuos monoteístas. En conclusión: la historia empírica del monoteísmo no precedería al surgimiento de Israel como nación.

Cierto es que en la creación, o en todo caso, en la definición del monoteísmo desempeñó un papel de singularísima importancia Moisés. Su personalidad fue la de un notable legislador. Pero tuvo otra significación sobresaliente: la de conductor de la

¹⁹ Martín Buber, *The Prophetic Faith*, Harper and Brothers, Nueva York, 1960, págs. 4 y 5.

liberación del pueblo de Israel de la servidumbre en Egipto. Su figura domina totalmente la tradición del Éxodo-²⁰

No hay entre los historiadores coincidencia de opiniones acerca de cuándo ocurrió este acontecimiento decisivo en la historia de Israel, en su configuración como un grupo nacional y en la modelación de su religión original. Hay quienes lo ubican alrededor de 1230 antes de Cristo. Otros piensan que se produjo en el siglo XV. Hasta se podría, según algunos autores, fijar con exactitud el año en que tuvo lugar: 1446.

La legislación civil y cultural del Pentateuco encierra un elevado sistema de normas éticas monoteístas que se remonta a la época de Moisés. Aun si se admite que se haya transmitido oralmente por largo tiempo y hasta, también, que las palabras se hayan modificado con el transcurso del tiempo, se trata de una "legislación mosaica". Al nombre de Moisés está asociado el "episodio" del éxodo de las tribus israelitas del Egipto. Después de varias generaciones en el delta nororiental, los labriegos y pastores israelitas no pudieron ni quisieron seguir soportando el duro trato a que los sometía el régimen faraónico. Formaban un grupo étnico diferenciado, el de los "Bné Israel", "Hijos de Israel". Los historiadores para quienes el Exodo se produjo en el siglo XIII, mencionan como particularmente severas las condiciones impuestas por el faraón Ramsés II (aproximadamente 1301-1235 antes de Cristo). Los sentimientos heridos de los sufrientes de la servidumbre se desbordaron y adoptaron actitudes de protesta, las que, a su vez, provocaron, como reacción, una intensificación de la dureza del trato vejatorio. El rigor no aplacó, sino que acentuó, la rebeldía entre las tribus que conservaban los recuerdos de las peregrinaciones de sus antepasados por la tierra de Canaán. Y si no se resignaban a la idea de ser reducidas a una esclavitud permanente, sabían, por otra parte, que sus antepasados aspiraron a establecerse definitivamente en esa tierra y tomar posesión de ella. Se asociaron estrechamente los deseos de liberarse y la esperanza de tener como propio el país de Canaán. Un anhelo común unificó entonces a los hebreos esclavizados. Surgió entre ellos Moisés, un hombre excepcional, jefe poderoso en voluntad y en espíritu que llegó a realizar los deseos de libertad de las tribus. Con su genio profético transformó la liberación de ellas en el nacimiento de una

²⁰ Martín Buber, *The Prophetic Faith*, Harper and Brothers, Nueva York, 1960, págs. 4 y 5.

nación. Moisés fue "el primer profeta apostólico en la historia de la humanidad". En el tercer capítulo del libro del Exodo se narra la experiencia que lo convirtió en profeta y mensajero.

Para Buber ese relato, no "a pesar de su carácter legendario", como dice Kaufmann, sino precisamente por este carácter mismo, pone de manifiesto un tiempo histórico. También es testimonio de un momento decisivo en la vida de un hombre de espíritu sobresaliente. De acuerdo con esa narración, el nombre oculto de Dios, JHVH, fue revelado por primera vez en la teofanía de la Zarza Ardiente. Por primera vez, Él llama a Israel "Mi pueblo", y envía un profeta para transmitirle Su mensaje. Así, Dios aparta, individualiza, a Israel como la esfera de Su revelación en la historia. En adelante, enviará durante generaciones sus profetas a Israel y éste será el pueblo de Dios. Moisés es el primer profeta y enviado, mensajero.

En el relato de la Zarza Ardiente se refleja una nueva concepción religiosa, que tuvo una forma nacional. Pero, si bien en su exteriorización histórica estaba vinculada con la vida de un pueblo en vías de configurarse como nación su esencia necesariamente fue universal, en virtud de la idea misma de Dios Único. El que comenzó siendo el monoteísmo nacional del antiguo Israel, diez siglos después comenzó a ejercer su influencia más allá de los límites de Israel "y a convertirse en aquello que fue, potencialmente, y desde siempre, una fuerza en la historia universal".

Cuando salieron de Egipto, las tribus de Israel tenían como objetivo la tierra de Canaán. Pero Moisés las condujo primero al desierto. Allí fueron iniciadas en la Alianza del Sinaí con una teofanía majestuosa de la revelación divina para todo un pueblo. El Dios que en el silencio del desierto se le apareció a Moisés como la llama en la Zarza, se exterioriza esta vez —ante los ojos de todo el pueblo— con truenos y llamas, y "sonido como de trompeta". La consecración de la Alianza ligada a la teofanía del Sinaí tiene también un carácter augural; su ritual es de culto, pero su contenido es profético. El "libro de la Alianza" comprende los versículos 1 al 12 del capítulo XXIV del Exodo: "Y El dijo a Moisés: Sube al Eterno, tú con Aarón, Nadav y Avihú, y setenta ancianos de Israel, y os prosternaréis desde lejos. Y sólo Moisés se llegará al Señor, mas ellos no se llegarán ni tampoco subirá el pueblo con él. Entonces Vino Moisés y refirió al pueblo todas las

palabras del Señor, y todas las leyes. Y respondió todo el pueblo a una voz: ¡Nosotros haremos todo cuanto el Señor ha dicho! Y Moisés escribió todas las palabras del Señor y levantándose muy de mañana, edificó un altar al pie del monte y (alzó) doce piedras correspondientes a las doce tribus de Israel. Luego envió a los primogénitos de los Hijos de Israel, los cuales ofrecieron al Señor holocaustos y sacrificaron ofrendas pacíficas de toros. Y Moisés tomó la mitad de la sangre y la puso en tazones, y la otra mitad la roció sobre el altar. Entonces tomó el libro de la Alianza y lo leyó a oídos del pueblo, y ellos respondieron: Nosotros haremos todo cuanto ha dicho el Señor y seremos obedientes. Tomó entonces Moisés la sangre y la roció sobre el pueblo, diciendo: He aquí la sangre de la Alianza que ha hecho el Señor con vosotros, acerca de todas estas cosas- Subió entonces Moisés con Aarón, Nadav y Avihú y setenta de los ancianos de Israel; y vieron al Dios de Israel; y debajo de Sus pies había como una obra de pavimento de zafiros, que era como el cielo mismo en claridad. Mas Él no extendió Su mano sobre los nobles de Israel, los cuales miraron a Dios y comieron y bebieron. Entonces el Señor dijo a Moisés: Sube adonde yo estoy, sobre el monte y estáte allí para que te dé las tablas de piedra, con la Ley y los mandamientos que tengo escrito en ellas, para que los enseñes (al pueblo)". El libro de la Alianza es la palabra escrita de Dios. Con la teofanía del Monte Sinaí se enlazan los Diez Mandamientos que ocupan un lugar único entre las leyes del Pentateuco. Los primeros cuatro Mandamientos, de índole más religiosa, se dirigen específicamente a los israelitas. De los otros seis se puede decir que son de carácter universal. Todos ellos aparecen en los versículos 2 a 12 del capítulo XX del libro del Éxodo.

Hermann Cohén, en su gran obra dedicada a la religión judía, señala una rigurosa distinción entre la concepción monoteísta de Dios que aparece en la Biblia y los dioses de la mitología.²¹ También él observa que el Dios bíblico no cuenta una historia de sí mismo, no ofrece una autobiografía. Se diferencia, así, de los dioses mitológicos, pertenecientes a un panteón de divinidades, sujetas a la fatalidad de diversas pasiones, entre las cuales no falta la pasión sexual. Pero mientras Kaufmann presenta al Dios único de Israel como resultado de una intuición del genio nacional hebreo, Cohén

²¹ Hermann Cohén, Die Religion der Vernunft aus den jüdischen Anellen.

considera que el monoteísmo es una religión de la Razón. Para Cohén, la religión no es misticismo. Para él, la esencia profunda de la Razón se manifiesta en la Religión. De la Razón es producto el monoteísmo hebreo, que se distingue por la afirmación de la unidad de Dios —negación de la existencia de dioses múltiples— y de su unicidad, negación de que en Él haya partes. Pero Cohén coincide con Kaufmann en algunas nociones fundamentales. Así, ambos sostienen que el monoteísmo bíblico excluye el contacto natural entre Dios y el mundo.

Cultores de la crítica bíblica han sostenido que si en textos de la Biblia aparentemente anteriores a la "profecía literaria", a los profetas "clásicos", se encuentra la idea de un único Dios, es porque ellos fueron, en realidad, redactados en una época posterior a la de los Profetas. Más aún, aseveran que fue precisamente por la influencia de los profetas que surgió el monoteísmo. Esta tesis ya es rechazada frecuentemente con abundantes razones. Entre otros, la impugnaron Martín Buber y Yejezkel Kaufmann. Este último señala que los profetas ejercieron poca influencia en su propia época y sólo más tarde fueron factor decisivo en la vida nacional del pueblo judío. A su juicio, no hay indicios de influencia de la profecía literaria en los cinco libros de Moisés, en el Pentateuco. Tampoco los hay en los de Josué, Jueces, Samuel y Reyes- Esta parte de la Biblia fue unificada y quedó consagrada antes de que apareciera la profecía literaria. El Pentateuco, la Torá, "es un documento de la época inicial de la historia del monoteísmo, la época anterior a los profetas escritores".

Cabe, por consiguiente, asentar que la idea del Dios único es una intuición original del pueblo judío y que esta idea surgió, si no con los patriarcas, ciertamente con Moisés. Esta idea se desarrolló, culminando en los Profetas el despliegue de todo lo que contenía en germen.

La noción de Dios en la Biblia

¿Cómo se reflejó en la Biblia hebraica considerada en su conjunto la intuición del Dios Único de que acabamos de hablar? ¿Qué era para la mente del hebreo el Único Dios de la Biblia? La intuición originaria se tradujo en palabras, que, a su vez, eran

expresión de conceptos. ¿Cuáles eran esos conceptos? ¿Cuáles son las notas distintivas de la noción del Único Dios? o en otros términos, ¿cuáles son los atributos de este Dios Único según la Biblia? Para responder a este interrogante es oportuno buscar lo distintivo de la religión bíblica si se la compara con otras. George Foot Moore, en el primer volumen de su libro *Nacimiento y crecimiento de la religión*, distingue dos grupos de religiones superiores. Uno de ellos es el grupo hebraico, que incluye al judaísmo, al cristianismo y al islamismo. El otro comprende "las religiones y las filosofías esotéricas de los hindúes y del mundo helenístico romano". A su vez, Will Herberg distingue dos tipos de religión: el greco-oriental, del cual el budismo y el yoga son los representantes más característicos, y el tipo de religión hebraica. Estos dos tipos de religión coinciden en afirmar una realidad absoluta. Para el pensamiento greco-oriental, sea místico o filosófico, la realidad última es una fuerza impersonal. Más se justificaría llamarla Divinidad que llamarla Dios. Es una sustancia inefable e inmutable. "En la religión hebrea, en cambio, Dios no es ni un principio metafísico ni una fuerza impersonal. Dios es una voluntad viviente, un ser viviente activo dotado de personalidad."²² Mientras el pensamiento greco-oriental ve una continuidad entre Dios y el universo, la religión hebrea subraya la discontinuidad entre ellos. Esta fundamental diferencia entre las dos concepciones determina una divergencia igualmente profunda "en la actitud ante la vida y el mundo". Para el teólogo budista, para el místico hindú y el filósofo platónico, sólo es real lo Absoluto, que está más allá del tiempo y de todo cambio. A su vez, el mundo empírico mudable es ilusorio, una suerte de fantasmagoría surgida del flujo de lo que llamamos experiencia sensible. Por lo tanto, la vida y la historia, carentes de sentido por ser procesos temporales sin esperanza, contaminados de lo irracional y lo irreal, no son susceptibles de un verdadero conocimiento. El conocimiento verdadero, de salvación, consiste en eliminar "el velo de ilusión" de la vida empírica, en apartar este mundo de sombras para lograr "un atisbo en la realidad inmutable que esconde". Para la mente hebrea, por el contrario, el mundo empírico, aunque existe y subsiste por obra de Dios como Creador, es real y tiene significación. También la vida y la historia son reales y tienen sentido. En contraste con la mentalidad greco-oriental que sólo reconoce validez

²² Will Herberg, *Judaism and Modern Man*, Farrar Straus and Young, Nueva York, 1952, pág. 47.

al "otro mundo", en la religión hebraica se destaca una inconfundible nota "de este mundo"; "del mundo en el que vivimos, en el cual opera la historia, el mundo del tiempo y el cambio". En este mundo obra la voluntad divina, "y en él, por extraño que parezca, el hombre encuentra a Dios". Al "temperamento realista del hebraísmo" le es extraña "la desestimación de este mundo en favor de algún mundo intemporal de ser puro o esencial".

Establecida la peculiaridad de la religión judía, recordemos que ella nació de un "sentimiento religioso" nuevo, "de un centelleo de la creencia en Dios", que "exaltó la idea de la voluntad suprema y dominante de Dios". Esta idea era voluntarista, y no sustancialista. Según la Biblia, Dios no es una sustancia, sino una actividad, una "voluntad para la cual no hay límite ni cerco". "El monoteísmo hebreo proclamó que Dios rige sobre todo lo que hay en el mundo, que no existe límite para su voluntad, para su imperio, para su poder. Todo lo que El quiere, lo hace." Esto es lo básico de la noción de Dios en la Biblia hebraica. El problema de los "atributos de Dios" fue tratado más de una vez en la filosofía judía medieval. Algunos autores, sin apartarse de la Biblia, lo plantearon, sin embargo, con un criterio en el que influía la reflexión filosófica propia, en parte, de la cultura del ambiente en que vivieron. Así, en el siglo XII Maimónides expuso una teoría sobre los "atributos negativos" de Dios. Según ella, adjudicar a Dios atributos positivos importa extender a la divinidad cualidades humanas. A su juicio, cuando se dice, pongamos por caso, que Dios es sabio, lo que se dice en verdad es que Él no es ignorante, pero no que su saber se parezca en algo al del hombre.

En primer término se ha de señalar que los símbolos de Dios en la Biblia son el Poder, el Imperio y la Santidad. Para Israel, Dios se manifestó "como Dios que domina y hace milagros". Como uno de los símbolos de Dios es el Imperio, para el monoteísmo hebreo el mundo y sus fenómenos aparecen, no como una expresión de la vida de Dios, ni como un revestimiento para su sustancia, "sino como una encarnación de Su voluntad, como el lugar de Su supremo dominio". Dios es exaltado sobre el mundo y los fenómenos que en él ocurren.

El otro símbolo principal de la nueva idea es la Santidad, como "una cualidad de esencia suprema por sobre el ser de la Naturaleza, esfera suprema que está por encima

de las esferas de lo existente en el mundo manifiesto". "El mundo manifiesto extrae toda su abundancia de esa esfera oculta." En contraste con la esfera superior de la Santidad, hállese la esfera de la impureza; esfera inferior fuerte para el mal. Ella es lo opuesto a la Santidad. Todo lo que surge de la esfera superior y todo lo que le pertenece es santo. Lo que surge de la esfera inferior y no le pertenece, es impuro. La fuerza por sí misma no es la esencia de la Santidad (o del imperio) sino su efecto. "La Santidad por sí misma es una cualidad de esencia, y no un efecto." La principal y propia palabra hebrea para "santo" es kadosch. Según Norman H. Snaith, ésta "es la más íntimamente divina palabra de todas". Ella concierne a la índole misma de Dios. La idea de santidad ha sido común a los hebreos y a otros pueblos, pero adquirió entre los hebreos un alcance singular. Podemos prescindir aquí de los estudios que se han hecho sobre el origen etimológico de la palabra que en hebreo significa santo y sus derivados. Sobre el empleo de santo con referencia a Jahvé sólo indicaremos como ejemplos, entre otros, los siguientes: En I Samuel, capítulo VI, versículo 20, se lee: "Por lo cual dijeron los hombres de Bet-Sciemesch: ¿Quién es capaz de estar de pie delante del Señor, este Dios tan santo? ¿y a quién hará subir de nosotros? En Isaías V, 16, se habla del "Dios Santo que será santificado en justicia". En Isaías XV, 25: "¿A quién me comparáis y será igual?, dice el Santo". En Oseas XI, 9: "No ejecutaré el furor de Mi ira, no volveré para destruir a Efraím; porque Dios soy, y no hombre; el Santo en medio de ti, y no entraré en la ciudad". En Habacuc III, 3: "Viene Dios desde Temán, y el Santo desde el monte Parán..." En Job VI, 10 se lee: "Pues yo no he negado las palabras del Santo". En verdad, se podría decir que en los versículos citados Santo es equivalente a Jahvé. En este sentido es particularmente significativo el segundo versículo del capítulo IV del libro de Amos, en el que el profeta dice: "El Señor Dios ha jurado por Su santidad: He aquí que vienen días sobre vosotros en que os llevará en anzuelos y a vuestros descendientes en barquillas de pescadores". Es decir, Jahvé juró por sí mismo como Dios. "El empleo —observa Snaith— de Santo y sus derivados se extiende a lugares, cosas y personas, en cuanto pertenecen, o han llegado a pertenecer a Jahvé."²³ Esto se

²³ Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, The Espworth Press, Londres, 1953, pág. 43.

comprueba, por ejemplo, en Exodo XIX, 5 y 6: "Ahora, pues, si escucharéis atentamente Mi voz y guardaréis Mi Alianza, Me seréis el pueblo elegido de entre todos los pueblos, pues Mía es toda la tierra; y vosotros Me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel". En el noveno versículo del capítulo XI de Isaías se dice: "No obrarán mal ni destruirán Mi santo monte, porque estará la tierra llena del conocimiento del Señor, como las aguas que cubren la mar".

La trascendencia de Dios. Dios y el hombre

Decir que Dios es por encima de todo, que El creó el mundo, que no tiene contacto directo con el mundo, significa afirmar el carácter trascendente de Dios en la concepción judía. Sin embargo, corresponde señalar que no todos los textos bíblicos presentan de la misma manera la lejanía o la proximidad de Dios en relación con lo que no es El. Versículos de distintos Profetas y de algunos Salmos son elocuentes en su afirmación de la abismal distancia que separa a Dios del mundo. Lo son también, aunque con intención distinta, los versículos en que el Eclesiastés subraya la distancia que separa a Dios del hombre. Pero igualmente aparecen en la Biblia, especialmente en el Salterio, expresiones que sugieren una idea de cercanía entre Dios y el hombre. Así, ha podido sostener Israel Abrahams que, en el Salterio, Dios aparece simultáneamente a infinita distancia del hombre y al propio tiempo próximo a él.²⁴ Tal vez esta contradicción aparezca resuelta si se tiene presente el carácter personal del Dios único de Israel y el hecho de que haya entre Dios y el hombre esa relación "dialogal" de la que habla Martín Buber y a la que nos referimos más adelante. Allí donde el texto acentúa la potencia de la divinidad y la flaqueza del ser humano, acentúa también la distancia entre ellos. Cuando en el diálogo no se manifiesta la reprimenda divina al pecado humano, no se subraya la distancia entre Dios y hombre; hasta se insinúa la proximidad entre ellos. Pero, en general, un inmenso abismo separa a Dios del hombre, "porque el hombre es

²⁴ Israel Abrahams, Los valores permanentes en el judaísmo, traducción de León Dujovne, edición de la Sociedad Hebrea Argentina, Buenos Aires.

mortal y pecador" y su justicia es en relación con el luminoso rostro de Dios "como andrajos inmundos".

Pero Dios necesita del hombre para realizar sus "planes". Abraham Joschúa Héschel observa que el lado humano de la religión judía comienza con un sentido de obligación, "con el conocimiento de que algo se requiere de nosotros". Por consiguiente, se puede caracterizar la conciencia religiosa por dos rasgos: ha de ser conciencia de un fundamental compromiso y ha de ser conciencia de una fundamental reciprocidad. La religión judía "es el conocimiento del interés de Dios por el hombre, el conocimiento de un pacto, de una responsabilidad que recae sobre Él como sobre nosotros- Nuestra tarea es concordar con Su interés, llevar a cabo Su visión de nuestra tarea. Dios necesita del hombre para alcanzar Sus fines, y la religión, según la entiende la tradición judía, es una manera de servir a esos fines, de los que tenemos necesidad, aunque no los conozcamos; fines cuya necesidad hemos de aprender a sentir". "La vida es una asociación de Dios y hombre."²⁵ Dios no es indiferente a nuestros pesares y alegrías. En la Alianza se hallan comprometidos Dios y el Hombre. Esto aparece claramente en Deuteronomio XXVI, 17 y 18: "Hoy has ensalzado al Señor para que sea Dios tuyo y para andar en Sus caminos y guardar Sus estatutos y Sus mandamientos, y Sus leyes y para escuchar Su voz. Y el Señor te ha ensalzado hoy para que le seas Su pueblo de predilección, como te lo ha prometido, para que guardes todos Sus mandamientos". En Salmos LX, 14 se dice: "A Dios damos fuerza". Esto ocurre cuando el hombre cumple la voluntad del Señor. En Deuteronomio X, 12: "Y ahora, oh Israel, ¿qué es lo que el Señor, tu Dios, pide de ti, sino solamente que temas al Señor, tu Dios, que andes en todos Sus caminos y que Lo ames y que sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda el alma?".

Dar por sentado que Dios es Poder sin límites, que nada tiene de común con el mundo que creó, que es Santidad, que está por encima del mundo, equivale a decir que es trascendente; pensar que es cercano al hombre, que necesita del hombre, sugiere que es inmanente. Mas, acaso, como lo observa Israel Efros, en el presente caso sea

²⁵ Abraham Joschúa Héschel, *Man is not Alone*, Farrar, Straus and Young, Nueva York, 1951, págs. 241-251.

inadecuado el empleo de los vocablos "trascendente" e "inmanente". A su juicio, en la filosofía judía que se desarrolló en la Edad Media y en siglos posteriores y que tiene su fuente, su punto de partida, en la Biblia, hay una suerte de debate entre dos tendencias opuestas: "Una tendencia apareció en el escenario de la historia bajo la forma de una protesta, la protesta hebrea contra el monismo materialista del ambiente pagano, y proclamó la existencia de otro mundo, superior. Fue la tendencia de la Santidad. Y la tendencia contraria comenzó, al mismo tiempo, a establecer cauces de conexión, y ella representa la Gloria". "Si entre los judíos, y sólo entre ellos, alcanzó la profecía gran altura, fue porque los Profetas proclamaron la Santidad. Pero la trascendencia misma necesitó contactos y el principal de ellos fue la profecía. Mas, como la trascendencia se tornó continuamente más trascendente, estiró esta cuerda hasta que ella estalló. La Santidad hizo nacer la profecía y luego la devoró. Tal es la tensión que existe en el pensamiento hebreo y que en grados diversos existe en todo pensamiento religioso. La ondulación entre los extremos de Santidad y Gloria, entre ateísmo y panteísmo, es lo que hace de la religión una experiencia, lo que da a la religión sus tormentos y su éxtasis."²⁶

En la Biblia Dios es moralidad infinita y así necesita de la historia humana para realizar Su ser. "La infinita moralidad se corporiza en el hombre. Hay luchas y tensiones, de modo que el yo moral —y no hay otro yo, todo es *sub specie ethicae*— es una identificación con la eticidad divina. La trascendencia es sentida inmanentemente y la inmanencia es concebida trascendentemente, y en la visión profética, religión y ética se tornan una sola." Cabe definir la ética bíblica como idealismo infinito, "infinito en su psicología metafísica, infinito en alcance y pasión e infinito en su historiosofía". Algo muy diferente, pues, "de la armonía y del dorado medio y del intelectualismo determinista de la filosofía griega". La religión bíblica es ética bíblica. En ella "Gloria y Santidad se encuentran en una elevada tensión".

El pensamiento hebreo en la Biblia culmina con los profetas. Esta afirmación implica negar el monoteísmo de tiempos anteriores a la profecía literaria. Pero la filosofía judía empieza con los profetas, y en ella actuaron siempre esos dos conceptos opuestos que

²⁶ Israel Efros, *Ancient Jewish Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1964, pág. 3.

vimos hace un momento: Santidad (Keduschá) y Gloria (Kavod). Siempre se hallaron entremezclados. Si así no hubiera sido, el pensamiento hebreo habría expirado en la helada del deísmo o en la llama del panteísmo- La Santidad trata siempre de elevar la idea de Dios por encima del expandido universo corpóreo, y la Gloria tiende a acercar cada vez más el Creador al hombre. Los términos bíblicos Santidad y Gloria tienen sobre los términos trascendencia e inmanencia la ventaja de no ser estáticos, y aquí se trata, precisamente, de tendencias, y no de cosas. El término Gloria no significa, en todo caso, inmanencia, porque no identifica a Dios con el mundo. Supone la trascendencia, y, sin embargo, le agrega la inmanencia. "Se trata de una contradicción que la filosofía no puede resolver y, por eso, no puede nombrarla. Sólo la religión puede atravesar la brecha."

En diversos versículos bíblicos aparecen las dos nociones Santidad y Gloria (Keduschá y Kavod). La Biblia hace hincapié, no en un Dios, sino en un Dios Unico. En el versículo 14 del capítulo XXXIV de Éxodo se dice: "No adorarás a ningún otro Dios", ni a uno solo, y cuando en Deuteronomio VI, 4 se expresa: "Oye, Israel: el Señor, nuestro Dios, el Señor es Uno", no se quiere decir uno, sino uno solamente. En Éxodo XX, 4 y en Deuteronomio V, 8, se dice, con respecto a Dios: "No harás escultura, ni semejanza alguna de lo que está arriba en el cielo, ni de lo que está abajo, en la tierra, ni de lo que está en las aguas debajo de la tierra". No cabe imagen de Dios. Así se afirma un dualismo de Dios y mundo, tan radical, que ni siquiera lo hubo en la filosofía griega. El mundo de las Ideas de Platón era real a expensas de este nuestro mundo, del mundo de nuestra experiencia, de reflejos y copias- Ontológicamente había para Platón un solo mundo; además, las Ideas de Platón eran completamente inertes: "En cambio, en la Biblia tenemos la primera afirmación de dos mundos activos, y la tensión entre ellos constituye el telón de fondo de todo el drama religioso del hombre". Faltan palabras para expresar este concepto metafísico, "esta sublimación y espiritualización de la divinidad". La palabra hebrea Kadosch (Santo) es un ensayo de expresión de la trascendencia ontológica y moral. Efron asienta que en el vocablo Santo (Kadosch) se incluyen, según la Biblia, tres significados: Primero, sugiere algo apartado o inaccesible, a causa de peligro, como en el caso del Monte Sinaí, conforme se declara en Éxodo XIX, 12: "Y

señalarás límites al pueblo en derredor, diciendo: Guardaos de subir al monte, y aun de tocar a su término. Todo aquel que tocare el monte, será muerto irremisiblemente". O en el caso del Arca, de acuerdo con el relato en II Samuel VI, 5-7. De ahí provenía la prohibición hasta de mirar objetos santos, como se comprueba en Números IV, 20: "Pero ellos no han de entrar para ver cuando cubrieren las cosas santas, no sea que mueran". Segundo, el término "santo" significa poner a un lado por excelencia moral y culto divino, como en la expresión "un Reino de sacerdotes y una nación santa", en el sexto versículo del capítulo XIX del Éxodo. El tercer significado de dicho término denota inaccesible, no a causa de peligro, sino debido a excelencia ontológica y ética, como en Isaías VI, 2: "Y el uno clamaba al otro diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor de los Ejércitos; toda la tierra está llena de Su Gloria".

Junto con el proceso de sublimación, hubo también la tendencia opuesta, de traer la divinidad al mundo, tendencia nacida del anhelo de cercanía y de correspondencia, de sensibilidad para los gritos de desdicha del hombre. Pues de otro modo, ¿qué es Dios para el mundo y qué significa para el hombre? Y justamente aquí nos encontramos con que si el hombre desea con vehemencia la cercanía de Dios, Dios desea la cercanía del hombre. Para Efron, en ninguna otra obra religiosa de la antigüedad llama Dios al hombre tan incesantemente como en la Biblia. Porque es tan trascendente, anhela la concreción. El Dios oculto se vuelve Dios revelado. El primer concepto, Santidad, nace del negativo infinito, de un proceso intelectual que siempre niega y trasciende el Aquí; el segundo, Gloria, nace del anhelo de contacto y de la fe en que de alguna manera mística el Altísimo también mora entre nosotros.

"Así, el Dios Revelado procede del hombre oculto, y el Dios Oculto procede del hombre revelado." El término bíblico para la autorrevelación de Dios es Gloria (Kavod), que la filosofía judía medieval identifica con Reino (Malkut) y con la Presencia Divina (Schejiná). A partir de ahí cabe entender de manera algo diferente las expresiones antropomórficas de la Biblia. El Talmud y los filósofos judíos medievales decían, con referencia a estas expresiones, que la Torá habla en el lenguaje del hombre. A su vez, la crítica bíblica veía en ellas un estrato más antiguo de los textos de la Biblia. Para

Efros representan la literatura Kavod (Gloria), exactamente como las prescripciones en la Biblia representan la literatura Keduschá (Santidad).

En los documentos más tempranos de la Biblia, el término Kavod denota: 1) un objeto en el cual reposa la divinidad, como el Arca; 2) señales y milagros, como los que se mostraron en Egipto y en el Desierto; 3) la naturaleza ética de Dios, con sus trece atributos; 4) Su manifestación en la Historia; 5) una irradiación o nogá, que se expande en una nube; 6) Su autorrevelación en la belleza y la armonía del cosmos. En distintos versículos de la Biblia —insiste Efros— se hallan expresiones que ilustran los mencionados siete empleos del término Kavod, Gloria.

El diálogo entre Dios y hombre

Recordamos antes cómo Israel Abrahams había señalado que Dios se halla, a un tiempo, infinitamente distante del hombre y cercano al hombre y cómo, según Héschel, Dios necesita del hombre. Acabamos de mostrar cómo Efros descubre en los vocablos bíblicos que significan Santidad y Gloria la expresión de esta paradoja, de esta contradicción, que la filosofía no puede nombrar porque es incapaz de resolverla, y que para el creyente se resuelve por obra de la fe. En realidad, los tres autores nombrados dicen lo mismo con palabras diferentes. Para los tres, Dios es enaltecido en la Biblia. Pero, en la Biblia, Dios aparece dialogando con el hombre. La idea del diálogo entre Dios y el hombre y el hombre y Dios es importante en la concepción de Martín Buber sobre el sentido de la Biblia hebraica. En un trabajo que lleva el título *La fe del Judaísmo*, dedica Buber unas páginas a "la situación dialógica". Señala que en la vida religiosa del judaísmo "la importancia principal es adjudicada, no al dogma, sino al recuerdo y a la expectación de una situación concreta: el encuentro de Dios y los hombres". Para la religión judía, la real historia del mundo "es un diálogo entre Dios y su creatura", un diálogo en el cual el hombre es un partícipe "facultado para hablar su propia independiente palabra desde su propio ser". En otro pasaje del mismo trabajo, Buber expresa que las tribus de Jacob sólo desembarazándose de la gnosis y la magia pudieron convertirse en Israel. En efecto en el versículo 28 del capítulo XXIX del

Deuteronomio se rechaza la tentación gnóstica: "Las cosas secretas pertenecen al Señor, nuestro Dios; mas las reveladas nos pertenecen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, para que pongamos por obra todas las palabras de esta Ley". La revelación se halla vinculada, no con el misterio de Dios, sino con la vida del hombre. A su vez, "la tentación mágica es confrontada con la palabra de Dios desde la Zarza Ardiente. Moisés esperaba que el pueblo preguntara cuál era el nombre del Dios como mensajero del cual hablaba, y cuando se lo pregunta a Dios, Él le contesta revelándole el sentido del Nombre, pues en el versículo 14 del tercer capítulo del Éxodo dice explícitamente en primera persona lo que está escondido en el Nombre en tercera. Así, no podría el hombre conjurar a Dios por el conocimiento del secreto de su Nombre". Mas, en los versículos 11-14 del capítulo XXX del Deuteronomio se lee: "Porque este mandamiento que te ordeno hoy, no es demasiado difícil para ti, ni está lejos; no está en el cielo para que digas: ¿quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá, y nos hará oírlo, para que lo cumplamos?, sino que la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas por obra". En el capítulo XX del libro del Éxodo se enuncian los Diez Mandamientos. En sus versículos 12 a 14 Moisés recuerda a su pueblo: "Y habló el Señor con vosotros de en medio del fuego; una voz que hablaba oísteis, mas no visteis figura alguna, tan sólo una voz. Y Él os anunció Su Alianza a la cual os mandó observar, que es, a saber, los Diez Mandamientos; y los escribió sobre dos tablas de piedra". A continuación, Moisés repite al pueblo que no ha de corromperse y hacer escultura, semejanza de cualquier ídolo, forma de hombre o forma de alguna bestia; ni tampoco habrá de prosternarse ante el sol, la luna y las estrellas y rendirles culto; pues son "cosas que el Señor, tu Dios, ha dado como porción suya a todas las naciones debajo de todos los cielos". Los Diez Mandamientos comienzan con la palabra Yo y se dirigen a un Tú, personalmente. Hay, pues, encuentros de Dios y hombre y hombre y Dios.

Justicia y misericordia de Dios

El Dios bíblico, el Dios Único, Poderoso y Santo, trascendente, se halla por encima del mundo. Sin embargo, el Dios intuido por el pueblo hebreo, infinitamente distante del hombre, es cercano al hombre y dialoga con él. No es Dios exclusivo de Israel. Es el único Dios. No hay ninguno fuera de El. Los adorados por otros pueblos no son Dios. En el versículo 7 del capítulo IX del libro de Amos se lee: "Hijos de Israel, ¿no me sois vosotros, dice Jahvé, como hijos de etíopes? ¿No hice yo, subir a Israel de la tierra del Egipto, y a los filisteos de Caphtor y de Schir a los arameos?". El monoteísmo implica la unidad de la Creación y, con ella, la unidad de la especie humana. Dios, por su misma índole moral, atiende, alerta, a los seres humanos, manifiesta sus juicios respecto de la crueldad y la inhumanidad de los individuos y, sobre todo, de los pueblos. El profeta Amos enuncia sentencias amenazadoras porque es el intérprete de los juicios de Dios sobre el pueblo egoísta. Pero Dios es misericordioso. Es misericordioso y justo. ¿Qué significan, qué son la justicia y la misericordia como atributos divinos? Procuremos hallar en textos de la Biblia una respuesta a esta pregunta.

En el capítulo XX del Éxodo, el enunciado de los Diez Mandamientos comienza con estas palabras: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre". El injusto sufrimiento y la persecución aparecen aquí confrontados con un Dios del cual son la antítesis. En los versículos 6 y 7 del capítulo XXXIV del Éxodo se dice que "Dios es compasivo y clemente, lento en iras y abundante en benevolencia con miles; que perdona la iniquidad, la transgresión, el pecado de aquel que se arrepiente, pero que de ningún modo borraré el pecado del malvado que vuelve a pecar; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos, y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y hasta la cuarta generación". En las palabras que acabamos de transcribir encontramos que Dios aparece a la vez como justo, severamente justo, y como clemente, benévolo, como misericordioso. Pero en ciertos versículos bíblicos aparecen destacadas, cada una, la justicia y la misericordia, como atributos de Dios. En Génesis XVIII, 19 se dice: "Porque Yo lo he conocido, a fin de que mande sus hijos y a su casa después de él, que guarden el camino del Señor, haciendo rectitud y justicia; para que haga venir el Señor a

Abraham lo que ha dicho acerca de él". En Génesis XVIII, 25 se leen estas palabras: "Lejos de Ti el obrar de manera que hagas morir al hombre recto con el malvado, y que el recto sea tratado como el malvado. Lejos sea esto de Ti. ¿El Juez de toda la tierra no ha de hacer justicia?". En Isaías V, 16, se dice: "El Dios Santo es santificado por la rectitud". El versículo 25 del capítulo XVIII del Génesis expresa la convicción de que Dios, el Juez de toda la tierra, no puede obrar iniquidad, porque es un Dios de justicia. Esta convicción se halla presente en toda la Biblia. Cuando aparecen situaciones injustas, se oyen expresiones de asombro, hasta se diría que de reclamo, ante Dios. Así, en el primer versículo del capítulo XII de Jeremías: "Muy justo eres, oh Señor, para que yo contienda contigo; mas hablaré contigo de los juicios (que pones por obra en el mundo); ¿por qué es prosperado el camino de los inicuos, y están tranquilos todos los que se conducen muy traidoramente?". En el capítulo IX del libro que lleva su nombre, Job expresa: "Todo es lo mismo; por esto he dicho: Él destruye al justo y al malvado". Mas lo esencial de la experiencia religiosa de Israel se enuncia en el versículo 15 del Salmo LXXXIX: "Justicia y rectitud son el fundamento de Tu trono; misericordia y verdad están siempre delante de Tu rostro". El hombre sabe cuán lejos de su alcance hállase la justicia divina. Así se declara en Salmos XXXVI, 7: "Tu justicia es como las montañas potentes, Tu rectitud es un abismo profundo...". Para la Biblia, es Dios el arquitecto del mundo moral, sostén de toda la Creación: "Él es la Roca; Su obra es perfecta; pues todos Sus caminos son justicia; Dios es fiel y sin iniquidad. Justo y recto es Él". Cuando hablamos aquí de la "justicia" como atributo de Dios, naturalmente no se trata de justicia en la acepción que el vocablo tiene en el orden jurídico de cualquier sociedad. "Justicia" significa aquí que Dios, como se expresa en los versículos 17 y 18 del capítulo X del Deuteronomio, "es Dios grande y poderoso y terrible, que no hace acepción de personas ni toma cohecho; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al extranjero, dándole pan y vestido. La juridicidad de la ley y la conducta de los individuos sólo serán justas si recogen la lección de la justicia divina. En libros de Profetas y en el Salterio se exalta la Justicia de Dios. En Amos V, 24, dice Dios por boca del profeta: "Brote la rectitud como aguas de manantial y la justicia como corriente poderosa". En el primer capítulo de Isaías, los versículos 17, 26' y 28 declaran: "Aprended a hacer lo

bueno; buscad lo justo; socorred al oprimido; mantened el derecho del huérfano, defended a la viuda". "Y restituiré tus jueces como fueron al principio, y tus consejeros, como de primero, después de lo cual serás llamada Ciudad de Justicia, Ciudad Fiel." "Mas la destrucción de los transgresores y pecadores será a un mismo tiempo; y los que abandonan al Señor serán consumidos." En el versículo 17 del capítulo XXVIII del mismo libro Isaías, se lee: "Y ajustaré la rectitud a cordel, y la justicia a plomada..."; y en el versículo 14 del capítulo LIV: "Con justicia serás estable; estarás lejos de opresión, pues no temerás...". Los versículos 5 y 6 del Salmo V proclaman: "Porque Tú no eres Dios que se complazca en la maldad; el inicuo no habitará junto a Ti. Los vanidosos no estarán delante de Tu vista; aborreces a todos los obradores de iniquidad". El cuarto versículo del Salmo XCIX expresa que la rectitud, y no la fuerza, constituye el fundamento de la paz del mundo.

La concepción de la justicia como atributo de Dios tiene su correlato en un realizable ideal de las sociedades y de la especie humana entera. En todo momento, los individuos y las sociedades han de procurar acercar con su conducta la realización plena de este ideal. Habrá un triunfo final de la justicia. Entonces, como se expresa en Oseas VI, 6, en el Salmo XXXVIII, 6 y en I Samuel II, 9, el derecho de quien sufre en su inocencia brillará como la luz, mientras el malvado será silenciado en la oscuridad. De este modo, la justicia de Dios es concebida como un factor en la dinámica de la historia humana.

En algunos versículos bíblicos se habla exclusivamente de la justicia de Dios. En otros ella aparece asociada con su misericordia. Pero las dos son desglosables la una de la otra, como se comprueba en lo que la Biblia dice expresamente sobre la misericordia como atributo de Dios. Los versículos 8 y 9 del Salmo CXLV declaran: "Benigno y compasivo es el Señor; lento en iras y grande en misericordia. El Señor es bueno para con todos, Sus piedades (velan) sobre todas Sus obras". Estos versículos recuerdan a los que en el capítulo XXII del libro del Éxodo llevan los números 21, 25 y 26: "A ninguna viuda ni huérfano habéis de afligir". "Si tomares en prenda el vestido de tu prójimo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque ese es su único abrigo; es su vestido para sus carnes. ¿En qué habrá de dormir?; pues acontecerá que si clamare a Mí, Yo oiré, porque soy misericordioso." Así aparece la compasión, la simpatía

profunda de Dios con el sufriente, con el oprimido. En Deuteronomio X, 18 y en el Salmo LXXIII, Dios se proclama "el Juez de la viuda" y "el Padre del huérfano". En Isaías XXV, 4, Dios es presentado como "fortaleza para el desvalido, fortaleza para el pobre en su angustia, su refugio contra el aguacero, su sombra contra el calor...". En Éxodo XXII, 24, Dios llama a los pobres "Mi pueblo". El que "las piedades de Dios" velen sobre "todas sus obras" se confirma con unos preceptos de conducta que se refieren a las bestias. En Éxodo XXIII, 5, se dice: "Si vieres caído por su carga el asno de quien te aborrece, ¿te negarás a descargarlo? Indispensablemente tú lo descargarás junto con él". También se ha de citar Deuteronomio XXV, 4: "No pondrás bozal al buey mientras trilla", y Deuteronomio XXII, 6: "Cuando se encontrare algún nido de pájaro delante de ti en el camino, en cualquier árbol, o sobre la tierra, con polluelos o huevos, estando la madre echada sobre los polluelos o sobre los huevos, no tomarás la madre con los hijos".

La justicia de Dios emana de su Santidad. La misericordia emana de su Gloria.

El amor, atributo de Dios

Algunos intérpretes de la Biblia han considerado que el amor es lo más íntimo del ser de Dios. El Amor de Dios a la humanidad sería, según ellos, el grado más elevado de la conciencia divina, sólo alcanzable para el hombre merced a la más estrecha relación del alma humana con el Señor, "después de que severas pruebas hubiesen suavizado y humanizado el espíritu". En la Biblia se habla con frecuencia de la bondad, de la misericordia y de la gracia de Dios, y menos frecuentemente de Su amor. K. Kohler considera que ello posiblemente se deba a que el término hebreo ahavá se empleó primeramente para designar el amor sensual. Por eso no se usó con respecto a Dios tan a menudo como el término, más espiritual, jésed, que designa benévolo y leal afecto.²⁷ Sin embargo, en el primer versículo del capítulo III de Oseas encontramos: "Y el Señor me dijo: Anda otra vez, ama a la mujer que es (ahora) amada de un amante, y es adúltera; conforme al amor del Señor hacia los hijos de Israel, mientras ellos (de su parte) se vuelven a otros dioses...". El capítulo XI del libro del mismo profeta comienza

²⁷ K. Kohler, *Jewish Theology*, The Macmillan Company, Nueva York, 1923.

con este versículo: "Cuando Israel era niño, Yo lo amé y de Egipto llamé a Mi hijo". A su vez, los versículos 5 y 6 del capítulo XIV de dicho libro declaran en nombre de Dios: "Yo sanaré sus apostasías; lo amaré de pura gracia, porque Mi ira ya se ha apartado del pueblo. Yo seré para Israel cual rocío; echará flores como el lirio, y ahondará sus raíces como cedro en el Líbano". El segundo versículo XXX del libro de Jeremías, el más tierno de los profetas, expresa: "Desde lejos el Señor se me apareció, y dijo: con amor eterno te he amado, por lo tanto te he extendido misericordia". Y en el versículo 19 del mismo capítulo: "¿No es Efraím para Mí un hijo amado? ¿No es un niño precioso? Pues cuantas veces hablo de él Me acuerdo de él, con ternura todavía; por lo tanto, Mis entrañas se conmueven por él...". El amor divino es tema dominante en mensajes que aparecen en el Deuteronomio. Los versículos 7 y 8 de su capítulo VII expresan: "No por ser vosotros más numerosos que todos los pueblos os ha amado el Señor y os ha escogido, pues erais el más pequeño de todos los pueblos; sino por el amor del Señor hacia vosotros y por guardar el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor con mano fuerte, y os redimió de la casa de servidumbre, de manos de Faraón, rey de Egipto". El capítulo X del Deuteronomio trae en su versículo 15 estas palabras: "Mas el Señor tuvo afecto a tus padres, para amarlos, y escogió su simiente después de ellos, a saber, a vosotros, de entre todas las naciones, como hoy se ve".

En distintos pasajes de la Biblia se pone de manifiesto el optimismo de Israel fundado en su confianza en la bondad divina. Porque Dios es misericordioso, expresa Amos, en uno de los pasajes de su libro, una profunda esperanza de reforma y salvación del pueblo. Oseas, profeta en Judá y contemporáneo más joven de Amos, se dolía de la ruina en que el egoísmo social sumergía a la nación. En su libro aparece Dios cual un padre afectuoso que conduce a su pueblo como se conduce a un niño en sus primeros pasos vacilantes. Y el Dios de quien se habla en el libro de Oseas es el Dios Único, Dios universal.

Dios, en la Biblia hebraica, es una energía espiritual activa, de un poder sin límites. Junto al Poder es la Santidad un símbolo primordial de Él. Es justo, misericordioso y amoroso. Dios es Creador, sostén y rector del mundo; creador de la especie humana, amo de su destino, juez de sus actos, guía de su historia. En versículos del

Déutero-Isaías (capítulos XL a LV del libro Isaías) culmina la concepción del Dios Único como Dios de la Naturaleza y de la Historia. Él ha creado cuanto hay; alienta la esperanza mesiánica del pueblo elegido y es el redentor de la humanidad toda. El libro de Jonás termina con un pasaje que es elocuente afirmación de la unidad del Creador y testimonio de diligente cura divina para todo lo existente. También en los versículos 13 y 14 del capítulo CIII de los Salmos, Dios aparece como un padre que se apiada de sus hijos. En el Salmo CIV es forjador y rector de todo cuanto hay en la Naturaleza. En el CV, el salmista canta al Dios de la historia de la simiente de Abraham. En el Salmo CVI se alaba la misericordia divina y se celebra a los dichosos "que guardan juicio, que hacen justicia en todo tiempo. Los cuatro Salmos que acabamos de citar atestiguan una concepción de Dios como Dios de la Naturaleza y Dios de la Historia; de un Dios personal en quien voluntad y moralidad son inseparables, Dios justo y misericordioso.

En el quinto versículo del capítulo VI del libro del Deuteronomio se ordena; "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza". El Dios único de la religión de Israel no era indiferente ante la suerte de la humanidad. El Dios de la Biblia suscitaba en el hombre la convicción de "que podemos marchar por esta tierra con la confianza que un hijo tiene en la casa de su padre". El Dios de la Biblia es trascendente al mundo, pero dialoga con el hombre. Su Santidad y su Gloria llegan al mundo, se expanden sobre él. Son la suprema moralidad. Así es la religión bíblica un monoteísmo ético.

Pregoneros del concepto monoteísta, defensores de él ante el pueblo, críticos del orden social, filósofos de la historia, soñadores de utopías que para ellos eran plausibles programas de vida, los profetas literarios desempeñaron un papel sobresaliente en la consagración del monoteísmo con sus implicancias 105 éticas. Como lo observara Max Weber, los profetas llevaron a alturas sin precedentes "el universalismo y la majestad de Dios". El monoteísmo de Amos, el primero de los profetas literarios en el orden cronológico, afirma la unidad y la supremacía de Dios y afirma la unidad del mundo.

La religión hebrea está asociada a la historia del pueblo y su Dios moldea, inspira la historia de la humanidad. Es, pues, un monoteísmo histórico, a la vez que un

niversalismo cósmico en cuanto importa la idea de la unidad de la Naturaleza, obra del único Dios, Creador.

LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA EN LA BIBLIA HEBRAICA

La Creación

Entre las leyendas de la Biblia figuran las de la Creación. Y en las leyendas de la Creación, señala Yejeskel Kaufmann, se encuentran restos de motivos mitológicos. El judaísmo posterior fijó la creencia en la creatio ex nihilo, en la creación de la nada, como verdad fundamental. Al hacerlo, hubo de polemizar con la visión pagana del universo y con la idea griega que afirmaba la eternidad del mundo. Mas, se ha de advertir que en la Biblia esa creencia no fue enunciada de manera expresa. En el relato de la Creación, en el capítulo I del libro del Génesis, es posible interpretar el "tohu veabohu" (el abismo, la oscuridad, la tierra) como materia primera, de la cual Dios forjó el mundo. La palabra de Dios crea de la tierra las hierbas y los animales terrestres, y del agua, los animales acuáticos. ¿Extrajo entonces Dios de la potencia al acto, cualidades que se hallaban en una materia primera? Si lo interpretáramos así, habríamos de admitir que se trata de un resto de concepciones paganas. En los capítulos II y III del Génesis aparece Dios como una suerte de Demiurgo. En estos capítulos no se trata del "tohu veabohu", sino que la tierra figura como una especie de madre de todo animal y de todo vegetal, casi en estilo de leyenda pagana. Dios trabaja en la materia, como si estuviera sujeto a ella. "Planta" un jardín. Del polvo crea al hombre y a los animales. De la costilla del hombre crea la mujer. El amor sexual brota como una consecuencia de la índole de la materia. Un manifiesto matiz mitológico hay en especial en el relato del árbol de la vida y el árbol del conocimiento. Según este relato, la vida eterna y la sabiduría divina son adquiridas a través de la ingestión del fruto y aparecen como si no dependieran de la voluntad de Dios- Y no sólo la vida, sino también el conocimiento brota de la raíz de la tierra. La divinidad cuida celosamente el tesoro de las fuerzas conservado en el seno de la tierra y

prohíbe al hombre comer de los frutos de los árboles maravillosos, para que no sea "como Elohim". Más todavía: la actividad de los árboles es imaginada como el producto de una fuerza originaria que Dios no puede anular. El hombre comió del árbol del jardín y sus ojos "se abrieron" definitivamente. La divinidad se ve precisada a expulsarlo del jardín, "para siempre" a fin de que no coma del árbol de la vida. La esencia primitiva —observa Yejeskel Kaufmann— aún aparece aquí casi con todos los rasgos del mito: como la fuente de todo ser y de toda cualidad y fuerza y talento. En el versículo 21 del capítulo III del Génesis aparece Dios, no sólo como un demiurgo que se vale de la materia, sino como un descubridor: "E hizo el señor Dios para el hombre y para su mujer túnicas de piel y los vistió".

Mas, aunque la idea judía de Dios se muestra revestida con esos "restos" mitológicos, cierto es que en las primeras líneas del Pentateuco se dice que Dios es el Creador de los cielos, de la tierra y de todo lo que hay en ellos. El mismo pensamiento se repite en el capítulo XXVI, versículos 7-14, y en el capítulo XXXVIII y siguientes del libro de Job; en el Salmo XIX, versículos 1-71 y en el Salmo CIV; en Proverbios, capítulo VIII, versículos 21-23. Esta idea se torna a través de los profetas en doctrina básica de la religión, como se comprueba especialmente en Isaías, capítulos XL y siguientes.

Distintas eran las interpretaciones que se daban acerca de la creación de los ángeles. Por varios versículos, a partir del tercero del Salmo CIV, se podría juzgar que fueron creados en el día segundo. En el versículo 2 del capítulo VI de Isaías la creación de los ángeles aparece conectada con la de creaturas voladoras; y con la de otras creaturas voladoras aparece en el versículo 20 del primer capítulo del Génesis: "Y dijo Dios: Produzcan las aguas enjambres de creaturas vivientes y aves que vuelen sobre la tierra, por la superficie del firmamento del cielo". Ciertamente es, en todo caso, que la idea bíblica de la creación se conforma a un plan preconcebido. Dios, Creador del mundo, mantiene la existencia del mundo por su voluntad y su poder inmediato. En el plan de Dios están incluidas todas y cada una de las cosas.

¿Cuál es, entonces, más concretamente, el pensamiento bíblico sobre lo que nosotros llamamos "la Naturaleza"?²⁸ Para responder a esta pregunta, recordemos, ante todo, que en los textos de la Biblia hebrea aparece clara la convicción de sus autores en el sentido de que Dios y el mundo físico son inconfundibles. Sin Dios el mundo no hubiera llegado a ser, pero Dios en nada depende del mundo que es obra de su libre iniciativa. De los dos relatos de la Creación, el que se inicia en el versículo 5 del capítulo II del Génesis —el más antiguo según la crítica bíblica— comienza con una tierra sin lluvias y, por tanto, estéril. A la manera de quien modela una arcilla maleable, formó Dios de la sustancia de esa tierra una figura humana sin vida y luego la animó con su propio aliento. A continuación Jahvé plantó un jardín con toda suerte de árboles, para que el hombre lo guardara y hallara en él con qué aprovisionarse. Así se perfila en el hombre una singularidad que culmina cuando, después de creados los pájaros y las bestias, Adán les da sucesivamente nombres. De un hueso sacado del hombre formó Jahvé una nueva creatura, la mujer. Esto explicaría la peculiar atracción del sexo, que sólo llegó a tornarse consciente después de que Adán y Eva hubieron comido del fruto prohibido.

En la historia de la Creación tal como se relata en el capítulo I del Génesis —posterior a la del capítulo II, según la crítica— no aparece ninguna referencia particular a la formación del primer hombre. Un Dios trascendente crea, por la virtud de órdenes verbales, primero, la luz en la oscuridad del caos primitivo y, luego, la expansión que "separa las aguas de las aguas". Ordena que las aguas que estaban debajo de los cielos se junten en un lugar para que se descubra lo seco, la Tierra. A continuación ordena que la tierra produzca plantas y árboles de todas las variedades. Han pasado tres recurrencias completas de la noche y el día antes de que Dios creara lumbreras "en la expansión de los cielos": el sol, la luna y las estrellas. La luz ya había sido creada, y las lumbreras, además de su función propia, debían desempeñarlas de

²⁸ En la Biblia no aparece empleado ningún vocablo que equivalga a Naturaleza. La correspondiente palabra hebrea, *Tevá*, comenzó a usarse en tiempos posteriores.

reguladores del turno del día y la noche y de señales para las estaciones y para meses y años. La quinta jornada fue la de la creación de peces y pájaros, a 'los que el Creador ordenó propagar sus especies. En el sexto día la tierra produjo las bestias domésticas y las salvajes y "también los reptiles". Sólo después de toda la Creación, no antes, como en el relato que sería de redacción más antigua, es creado el hombre, a imagen de Dios; varón y mujer los creó Dios y les ordenó propagar la especie. Los seres humanos habían de señorear sobre todo lo viviente. Mas, a semejanza de los animales, debían hallar su alimento sólo en plantas y árboles. Según algunos autores este relato de la Creación sería de origen edomita. Y también hay quienes le atribuyen procedencias distintas. Podemos prescindir de las controversias sobre este tema y atenernos al hecho cierto de que en la Biblia hebrea la Creación del mundo se produjo en conformidad con la soberana voluntad de Dios. Así lo afirma el texto con que se inicia el conjunto de libros del canon hebreo.

Aunque se admitiera que hay similitud entre el concepto de la Creación tal como se enuncia en la Biblia y el que aparece en relatos del pueblo de Babilonia y de otros, se ha de reconocer cuán clara es en el hebreo la separación entre la persona divina y la Naturaleza. En el clásico Enuma Elis de los babilónicos, los dioses mismos emanan de los primeros elementos. A este respecto es ilustrativa la siguiente observación de un historiador: "Las diferencias entre el relato bíblico y el relato babilónico de la Creación son, en muchos puntos, más significativas que las coincidencias. La Creación del mundo por un único Dios que pronuncia palabras en vez de usar medios externos, y que corona su obra produciendo al hombre a su propia imagen en vez de crearlo de la sangre de una deidad malvada, es éticamente a tal punto superior que muchos críticos han tratado de atribuir este refinamiento bíblico a una edad muy posterior, más adelantada".²⁹

En los relatos del Génesis no aparecen ni la teogonía ni la antropogonía de la mitología babilónica. El mundo, para la Biblia hebrea, es creación de un Dios cuya

²⁹ Salo Wittmayer Barón, *A Social and Religious History of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, Filadélfia, 1952, t. I, pág. 47

grandeza como creador cantan varios capítulos del Salterio. En el libro de los Proverbios aparece Dios como causa de todos los fenómenos.

Tenemos, pues, una primera noción, claramente establecida: el mundo es obra de la voluntad creadora de Dios. Dios nada tiene en común con el mundo que creó- La cuestión de si se trata o no de una creatura ex nihilo, ha sido resuelta con criterios distintos. En el versículo 18 del capítulo XLV del libro de Isaías, capítulo que figura entre los del Deútero-Isaías, se lee: "Porque así dijo Jahvé que creó los cielos, Él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso...". Aquí aparece clara la referencia a una creación de Dios. En cambio, en los versículos 25 a 30 del capítulo XXVIII de Job se han señalado expresiones de las cuales cabría inferir que el cosmos surgió "cuando Dios unió victoriosamente en una síntesis el caos y la sabiduría". En la filosofía religiosa judía de la Edad Media se discutió el problema de si Dios creó el mundo de la nada o si de algo que preexistió a la Creación. Maimónides, en el siglo XII, más coincidente con la tradición judía, se pronunció categóricamente en favor de la creación de la nada. Abraham Ibn Ezra, en cambio, había sostenido que, según la Biblia hebrea, el mundo no fue creado de la nada, sino que la Creación fue resultado de la impresión de formas en la eterna materia informe. La conclusión que más verosímilmente se puede extraer de los textos bíblicos es que Dios creó el mundo de la nada.

La acción de Dios en el mundo

En el noveno capítulo del libro de Nehemías —escrito a la manera de un salmo— se hallan estas palabras: "Tú, oh Jahvé, eres solo: Tú hiciste los cielos y los cielos de los cielos, y toda su milicia, la tierra y todo lo que está en ella, los mares y todo lo que hay en ellos; Tú vivificas todas estas cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran". Se afirma aquí que Dios vivifica todas las cosas que creó, clara referencia a la continuidad de la acción divina "en la conservación y en el mantenimiento regular del mundo". Muchos pasajes describen esta continua actividad de un "Dios incansable". En el capítulo X de Jeremías y en varios salmos se destaca la constancia de la obra de Dios en la conservación del mundo. A juicio de León Roth, ellos atestiguan que, para el

pensamiento hebreo, "la Creación no fue mera elaboración y ejecución de un proyecto, abandonado luego a sí mismo". Pues para ser perfecta "la Creación debe forzosamente continuar; y en todo caso es todavía aparente, pues la actividad creadora de Dios difiere de la facultad humana de elaboración en que los objetos que Dios crea son en sí mismos creadores". Si esto sólo alcanza su pleno y verdadero sentido en el hombre, también tiene su analogía en el mundo físico, en las "hierbas que dan simiente", en los árboles y en la fecunda población animal.³⁰ Para H. Wheeler Robinson, "esta concepción es intuitivamente más moderna que mucha teología y filosofía". Esta sentencia es una suerte de anticipación de las ideas que el mismo Wheeler Robinson expresa sobre la transformación del mundo por la acción de Dios.³¹ No nos detendremos a comentarlas como tampoco nos ocuparemos aquí de las ideas que cabe extraer de las referencias bíblicas a milagros en la Naturaleza, referencias que se relacionan con la "revelación divina" más que con la doctrina de la Creación. Frente al mundo, el hebreo de los tiempos bíblicos reaccionaba de maneras diversas, todas concordantes entre sí porque les es común la visión de él como obra de Dios.

La actitud del hombre bíblico ante la Naturaleza

En 1840 escribía Ludwig Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo* estas palabras: "Los griegos contemplaban la Naturaleza con sentido teórico; ellos percibían la música celestial en el curso hermoso de las estrellas; vieron surgir de la espuma del océano, padre de todos los seres, la Naturaleza en forma de la figura de Venus Anadiomena. En cambio, los israelitas abrieron a la Naturaleza sólo sus sentidos gástricos; sólo por medio del paladar apreciaron a la Naturaleza; sólo comiendo maná percibían a Dios. El griego se dedicaba a las artes libres, a la filosofía y a los estudios humanistas. En cambio, el israelita no se dedicó sino al estudio provechoso de la

³⁰ León Roth, *El Pensamiento judío como factor de civilización*, Unesco, París, 1954, pág. 3.

³¹ H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, pág. 25.

teología".³² Feuerbach juzgaba al judaísmo como una religión del egoísmo y al cristianismo como una religión en la que el amor "es manchado por la fe, no es libre no es comprendido en el sentido verdadero de las palabras", porque "un amor limitado por la fe es un amor falso". De las ideas de la "crítica filosófica de la religión" de Feuerbach sólo ha de merecer aquí nuestra atención su juicio según el cual mientras el griego de la edad clásica sabía contemplar la Naturaleza "con un sentido teórico" y admirar sus bellezas, el judío de los tiempos de la Biblia habría sido incapaz de lo uno y de lo otro. En Feuerbach había un sentimiento de aversión al judaísmo y al cristianismo. Lo injusto de su apreciación del primero ha sido señalado por Anatolio Lunacharsky en su libro *Religión y socialismo*. El ministro de instrucción pública del primer gobierno del régimen soviético en Rusia observa que Feuerbach ha entendido mal lo que había en el fondo del judaísmo y del helenismo. Sólo reproduciremos de él estas líneas: "Si se deja de lado la forma, la divinidad, la teología, queda: un puro economismo con una fórmula: la de someter la naturaleza al hombre, para el judaísmo; un fatalismo científico con una fórmula: sumisión del hombre a las leyes del ser, para el helenismo. La fe innovadora en que todo lo que es racional se realizará, para el judaísmo; la sentencia conservadora de que todo lo real es racional, para el helenismo. Orgullosas pretensiones de dominio humano y divinidad para el judaísmo; humilde reconocimiento de que se es una parte dependiente, para el helenismo". Para Lunacharsky, "los judíos, en su Dios omnicomprendivo e inaccesible, han honrado a la naturaleza humana; los griegos, en sus dioses hombres, han honrado las leyes de una naturaleza no humana".³³

La disparidad indicada por Feuerbach en términos absurdos entre judaísmo y helenismo, ha sido subrayada más de una vez por autores de credos distintos, que han coincidido en presentar una importante diversidad de matiz como si fuera una discrepancia radical entre dos actitudes ante el mundo natural. Sin duda, ha habido diferencias —y no de poca monta— entre el helenismo y el judaísmo de la antigüedad. Una de las más notables es la derivada del modo en que los judíos atendían a la historia

³² Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, Traducción de Franz Huber, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1941, pág. 129.

³³ Anatolio Lunacharsky, *Religión y socialismo* (edición en idisch), tomo II, págs. 101-103

humana y la interpretaban. Los judíos siempre consideraron a la historia como "una forma de educación". Confiaban en lo porvenir y estaban seguros de que "existía un objetivo comprensible que se ofrecía a la conciencia". En cambio, en el pensamiento griego predominó la idea de que la vida de la sociedad humana es un proceso circular; una fatal recurrencia en ciclos caracterizados por la misma sucesión de etapas cuya secuencia necesaria el hombre no puede eludir. Mas esto concierne a la diversidad entre las concepciones griega y judía sobre la historia y no implica que el griego se hubiera sentido tan atraído por la Naturaleza como dice Feuerbach, ni tampoco que el judío la hubiera menospreciado como el mismo Feuerbach pretende. Sin embargo, con diferencia de palabras, la idea antes recordada del autor de *La esencia del cristianismo* se encuentra en distintos autores, entre ellos, por ejemplo, Matthew Arnold. En su *Culture and Anarchy*, que publicó en 1867, este poeta, ensayista y filósofo inglés expresaba que "nuestro mundo se mueve entre dos puntos de influencia": Hebraísmo y Helenismo. Sostenía que el primero constituye un impulso moral, el afán de lograr la paz propia mediante la autoconquista; presentaba al segundo como un impulso intelectual, tendiente a ver las cosas tales como son. El contraste se traducía en que el espíritu hebreo lo fuera de sombría tristeza, mientras el griego lo era de alegre espontaneidad; contraste, pues, entre otros rasgos mentales, entre rigor moral y gozosa visión de la Naturaleza.

Las apreciaciones de Feuerbach y Arnold no son igualmente rígidas y difieren por la diversidad de las valoraciones que las acompañan. Pero coinciden en cuanto sugieren que el hebraísmo —entendiendo por tal la modalidad espiritual y las convicciones que se manifiestan en la Biblia hebraica— por su misma índole, carecía de sensibilidad para la Naturaleza o era deliberadamente hosco ante sus maravillas. ¿Era, en verdad, el hebreo un ser humano sin sensibilidad para la belleza natural? ¿En él la preocupación por la moral y por el destino histórico de las sociedades humanas excluía todo interés e impedía toda perspicacia para la regularidad en la Naturaleza? En los libros bíblicos hay abundantes pruebas de variedad de modalidades de la reacción del hebreo ante la Naturaleza. En el primer capítulo del Génesis se relata la creación del mundo como el llegar a ser de la Naturaleza; en el segundo se describe la aparición del

mundo como el necesario antecedente del advenimiento de la historia. Según el Déutero-Isaías, Dios es, a un tiempo, Señor de la historia y de la Naturaleza: "¿Quién midió las aguas con su puño, y aderezó los cielos con su palmo, y con tres dedos allegó el polvo de la tierra, y pesó los montes con balanza y con peso los collados? ¿Quién enseñó al espíritu de Jahvé o le aconsejó enseñándole? ¿A quién demandó consejo para ser avisado? ¿Quién le enseñó el camino del juicio, o le enseñó la ciencia, o le mostró la senda de la prudencia? He aquí que las naciones son reputadas como la gota de un acetre...".

Para el pensamiento hebreo, a la realización de la meta de la historia ha de contribuir la voluntad del hombre. Por momentos pareciera que a esta misma meta han de subordinarse los objetos y los procesos de la Naturaleza. Pero esto no excluye ni la visión objetiva de la Naturaleza "tal como es", ni el reconocimiento del orden que en ella impera, ni la admiración de sus bellezas y de sus rasgos majestuosos. La teocéntrica concepción de la Biblia sobre el mundo y sobre la vida del hombre afirma, tras de la múltiple realidad cósmica y humana, una esencia eterna y perfecta: Dios. En Él y sólo en Él confía el hombre, como se dice en el capítulo LXXIII del Libro de los Salmos: "¿A quién tengo yo en los cielos? Y fuera de Ti nada deseo en la tierra". Mas la veneración del Eterno no excluye la estimación de sus obras en la Naturaleza. Al contrario, torna admirable al mundo, que es Su Creación, como torna imperativa la Ley porque proviene de El.

La regularidad en la Naturaleza

En el pensamiento bíblico se concebía al mundo físico como un cosmos ordenado, sujeto a una regularidad que excluía lo contingente. La idea en que se traducía implícitamente la visión bíblica de la regularidad de la realidad cósmica, ¿guarda alguna analogía con la concepción científica en que desempeña un papel fundamental la noción de ley natural? El problema interesa en cuanto se vincula con el carácter del pensamiento judío antiguo y con los orígenes de los principios básicos de la ciencia moderna. Distintos autores lo han encarado y resuelto con criterios diferentes. Salomón

Goldman observa que para el monoteísmo bíblico el universo era un sistema, creado por Dios, en el que cada cosa tenía su lugar y función, pero aclara que ello no significa que el monoteísmo "haya anticipado la ciencia de la causación y del determinismo". Para la mente judía —agrega— la Naturaleza constituía un reflejo de Dios, su vestidura. Los pensadores y poetas de los tiempos bíblicos no menospreciaban los hechos naturales ni eran indiferentes ante ellos. Atribuían la causalidad exclusivamente a Dios, y "desconocían las causas segundas". No admitían una distinción ni

tida entre los cuerpos animados y los inertes y hasta se inclinaban a creer que todo era viviente. Celebraban el gusto por el conocimiento de las cosas naturales y ensalzaban a quienes habían adquirido este conocimiento. Cuando, en el primer libro de Reyes, capítulo IV, versículos 32 y 33, se quiere destacar la vastedad del saber del rey Salomón, se recuerdan sus "tres mil parábolas" y sus "mil y cinco versos", y se agrega: "También disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Asimismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces". Pero, "en la Biblia —agrega Goldman— no aparece, ni en lo más mínimo, la concepción del universo físico o del sistema impersonal y mecánico de todos los fenómenos en el tiempo y el espacio tal como hemos llegado a entender estas cosas".³⁴ De lo dicho por Goldman, cabría concluir que ningún principio de la ciencia moderna tiene su antecedente en la Biblia- Una opinión similar expuso George Foot Moore. Para este sabio investigador, la mente del hebreo de la antigüedad no concibió nada que pudiese considerarse como una anticipación "de la uniformidad de la Naturaleza, postulado de la ciencia moderna".

Apreciaciones como las que acabamos de reproducir de Goldman y de Foot Moore provienen de una confusión que es oportuno disipar. Para el pensamiento monoteísta de la Biblia el universo era un sistema coherente. Esta idea importaba implícitamente la noción de ley propia de las ciencias naturales. Para el pensador hebreo los caminos de Dios respecto de la Naturaleza eran un misterio. Pero el orden, la regularidad, que reconocía en ella concuerda con la noción científica de ley. Y esto es así aunque en la

³⁴ Salomón Goldman, *The Book of Books: An Introduction*, Ed. Harper and Brothers, Nueva York y Londres, 1948, pág. 111.

Biblia; no se encuentra la concepción que ve en el universo una estructura mecánica, sometida al rígido determinismo de las "causas segundas". En dos postulados se basa la investigación científica de la Naturaleza: el de la causalidad y el de la legalidad. El primero es supuesto necesario de todo intento racional de explicar los fenómenos particulares; el segundo es premisa de todo ensayo de describir la ordenada secuencia de los fenómenos. Ha habido filósofos, entre ellos David Hume, por ejemplo, que han creído superfluo para el conocimiento —además de infundado— el principio de causalidad. Augusto Comte limitaba el conocimiento científico al de las leyes que rigen la coexistencia y la sucesión de los fenómenos. Juzgaba que el de causa es un concepto metafísico perimido para la etapa científica del conocimiento. En nuestros días toda una vasta corriente del pensamiento filosófico científico comparte, en lo básico, el punto de vista de Hume. Frente a él, autorizados filósofos de la ciencia, sobre todo Emilio Meyerson, han subrayado la diferencia entre los principios de causalidad y de legalidad y sus distintas funciones en la elaboración de las ciencias naturales.

Como para el pensador bíblico Dios era la causa única de cuanto acontece, el principio de causalidad tal como aparece en la ciencia moderna no podía tener cabida en la Biblia. En cambio, múltiples expresiones que aparecen en ella han de interpretarse como vinculadas al principio de regularidad, de ley en la Naturaleza. Al monoteísmo bíblico son inherentes la idea de la unidad de la creación y "la doctrina de la unidad de fuente" que encierra "la de la unidad de contralor".³⁵ Ésta, a su turno, implica la negación de toda irrupción del azar. Dios ha creado y sostiene un mundo perfectamente ordenado, sujeto a esa regularidad que Henri Poincaré calificaba como el mayor de los milagros que la inteligencia del hombre pueda admirar. En versículos de la Biblia se exalta al poder de Dios como Creador de todo cuanto hay y se lo ensalza porque impuso y mantiene la legalidad en la Naturaleza. En el versículo 22 del capítulo VIII del Génesis se destaca el orden instaurado en el mundo, en el que "los tiempos de la siembra y de la cosecha, y el verano y el invierno, y el día y la noche no cesarán". En los versículos 20, 21 y 25 del capítulo XXXIII del libro de Jeremías, Dios habla al profeta como Dios de la

³⁵ León Roth, "El Judaísmo y el Pensamiento Moderno", en *El Legado de Israel*, traducción de León Dujovne, ed. Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1938, pág. 426.

historia y como Dios que ha establecido un "orden" en todo lo existente. En el mismo texto de Jeremías se dice que es tan imposible que el Señor anule su Alianza con David, Su siervo, como es imposible que falte el orden que ha establecido para el día y para la noche. Se hace mención del "orden" impuesto por Dios, de las "leyes" que impuso "al cielo y a la tierra".

El profeta Jeremías, conocedor y amigo de la vida campestre, tenía en medida mayor que los profetas anteriores a él un vivo sentimiento de la Naturaleza. Emplea frecuentemente imágenes tomadas de la campiña, de la selva, del desierto. Porque prefería lo natural, lo espontáneo a lo artificial, señala el contraste entre las "cisternas rotas que no detienen aguas" y la "fuente de agua viva". Sabía que "la cigüeña en el aire conoce su tiempo, y la tórtola y la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida". En el versículo 23 del capítulo XIII de su libro describió a los leones que suben a su guarida, el lobo estepario, el tigre y el leopardo cuyas manchas no pueden cambiarse. Conocía las costumbres del dromedario y de las culebras. En el capítulo XIV del libro que lleva su nombre pinta una sequía en judá. Cuenta cómo los labradores, confusos, cubrieron sus cabezas y, agrega: "Y aun las ciervas en el campo parían y dejaban la cría porque no había hierba. Y los asnos monteses se ponían en los saltos; aspiraban el viento como los chacales; sus ojos se ofuscaron porque no había hierba". Observador de fenómenos naturales, persuadido de la vigencia de la legalidad en la Naturaleza, Jeremías conocía también la metalurgia, aplicación técnica de conocimientos difundidos en su tiempo y entre su pueblo.³⁶ En los últimos versículos del capítulo VI del libro de Jeremías aparece una figura retórica que alude a un método de separación de la plata de la escoria del mineral en que se encuentra. Los versículos 31 a 36 del capítulo XXXI de Jeremías ponen de manifiesto que la noción de ley natural no era ajena al pensamiento judío de la época de su composición. El versículo 34 —para no extender la transcripción— expresa: "Así dice el Señor, el que estableció el sol para la luz del día y las leyes de la luna y de las estrellas, para luz de la noche; el que hiende el mar, y se

³⁶ Emilio Meyerson, en su trabajo "La coupellation dans la Bible", Essais, vrin, París, 1938, págs. 239-245, comenta el capítulo VI de Jeremías y encuentra en él la prueba del desarrollo de la metalurgia entre los hebreos en el siglo V antes de Cristo.

ponen en consternación sus olas, el Señor de los Ejércitos es Su: Nombre". Si se admitiera que es acertada la opinión de la crítica bíblica sobre la influencia de Jeremías en la redacción de otros libros de la Biblia, se llegaría a la conclusión de que en el libro del profeta se halla "el descubrimiento de la Naturaleza en la literatura hebrea".³⁷ No sólo en el de Jeremías, sino también en otros libros de la Biblia se traduce la convicción de que el mismo Dios que decreta reglas morales para los actos del hombre, fija leyes para los hechos que llamamos naturales. El monoteísmo bíblico, a la vez que excluye toda multiplicidad de autoridades morales y admite una sola, excluye también lo anómalo en el mundo físico. Ya vimos que el conocimiento de los hechos naturales era para el autor del primer libro de Reyes un señalado mérito del rey Salomón. Con la valoración bíblica del conocimiento de la Naturaleza concuerdan expresiones del Talmud, en las que se reprocha a quien puede estudiar la obra de las manos de Dios, el no hacerlo. En la Edad Media, Maimónides sostuvo que el amor intelectual a Dios, la más alta virtud del monoteísta, es favorecido por el conocimiento de las ciencias naturales- Así el deber de estudiar la Naturaleza adquiere carácter de deber religioso. En la Biblia se exalta el poder divino en la obra de la regulación en los procesos de la Naturaleza. Por ello León Roth afirma que "todo el fondo de la ideología científica moderna es hebraico", pues las "leyes naturales" que el sabio busca son "originariamente decretos de Dios" Una opinión similar expuso A. N. Whitehead, para quien "solamente puede haber ciencia viviente si hay difundida convicción instintiva de la existencia de un orden de las cosas y, en particular, de un orden de la Naturaleza".³⁸ Whitehead piensa que la ciencia en Europa se basa en "la inexpugnable creencia de que cada suceso particular puede ser correlacionado con sus antecedentes en una manera perfectamente definida, ejemplificando principios generales". Probablemente en ningún otro libro de la Biblia se encuentra como en el de Job un testimonio de la "energía personal de Jahvé instaurando el orden legal de la Naturaleza". En sus capítulos XXXVIII a XLI, cuenta su autor cómo Jahvé aparece en un torbellino y describe, en un poema de la Creación, la magnificencia de Su obra cósmica.

³⁷ David Neumark, *The Philosophy of the Bible*, pág. 108.

³⁸ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Pelican Books, 1938, pág. 19.

Este poema, si se lo examina sin el prejuicio que hace de la posesión del espíritu científico un patrimonio, no compartido, del helenismo, prueba cuán errónea es la opinión formulada acerca de este punto por Ernesto Renán. Para el escritor francés no hay en el libro de Job "rastros de la gran idea griega, nacida en Jonia y llamada a convertirse en los tiempos modernos en la base de toda filosofía, la idea de las leyes de la Naturaleza".³⁹ Para Renán, el genio griego estaba predestinado, "por su concepción primitiva de la Naturaleza y por la misma forma de su lenguaje al politeísmo, a la mitología, a la metafísica, a la física"; el genio semita, en cambio, estaba "condenado a no salir nunca de la árida y grandiosa simplicidad del monoteísmo". Sin la belleza del estilo del escritor francés, pero con segura versación, Robert H. Pfeiffer declara, refiriéndose al libro de Job: "Ningún poeta del Antiguo Testamento tiene una apreciación más aguda de la Naturaleza ni una más científica inteligencia de su funcionamiento". Para Pfeiffer, el diseño de la creación atribuido a Dios en el libro de Job, "uno de los más grandes poemas de la Naturaleza que jamás se hayan escrito", "aúna el mejor conocimiento científico de la época con un arte literario soberbio"⁴⁰ Nada de arbitrario se ha de ver en este juicio, si se tienen en cuenta las expresiones con que el autor del libro de Job se refiere a las "ordenanzas de los cielos", a las leyes que rigen los movimientos de las constelaciones. En el contexto del poema de la creación en Job, el vocablo hebreo *jukot* significa "leyes" en el sentido de ordenamiento del mundo. Porque es así, ha podido sostener David Neumark que en las palabras que el autor de Job atribuye a Dios en el torbellino se revela "la prueba cosmológica de la teoría monoteísta de la creación". En Job, en Jeremías, en el de los Salmos, entre otros libros bíblicos, se traduce la convicción de la regularidad de la Naturaleza entendida como el conjunto empírico de los seres y fenómenos accesibles a la percepción humana. Para el pensamiento bíblico, la Naturaleza así concebida es obra de Dios, prueba de la potencia divina y escenario de la historia humana. En ella rige un orden vinculado al orden de la historia, según se comprueba, sobre todo, en los libros de los Profetas. En el de Amos

³⁹ Ernesto Renán, *Le Livre de Job*, Calman Levy, pág. LXXIV.

⁴⁰ Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Harper and Brothers, Nueva York y Londres, 1941, pág. 692.

se describe una serie de desastres naturales que responden a una finalidad moral y son consecuencia de decretos divinos, como son decretos divinos los mandamientos morales. Es que, conforme lo señala J. Philip Hyatt, la poesía en las expresiones de los profetas tiene como base "un tipo de pensamiento que no distingue, tan netamente como lo hacemos nosotros, entre el hombre, los animales y la naturaleza inanimada".⁴¹ La opinión que Renán expuso en el estudio preliminar a su traducción del libro de Job, y que reproducimos hace un instante, se debe a una exclusivista admiración por el "milagro griego". La de Salomón Goldman y la de G. Foot Moore provienen de una confusión entre el principio de causalidad y el principio de legalidad en la ciencia de la Naturaleza. El principio mecánico de la causalidad tiene la misión de explicar los hechos, y para el hebreo la voluntad de Dios era la explicación de todo; el principio de la legalidad es verificado a través de la comprobación inmediata del orden vigente en los fenómenos. Por eso es discutible la tesis de E. A. Burtt, según la cual las concepciones sobre Dios y su obra creadora procedentes de la tradición hebraica suministraron las bases metafísicas para los comienzos de la ciencia moderna. En cambio, es indudable que en la Biblia aparece con toda nitidez la idea de la legalidad, de la regularidad en la Naturaleza, premisa indispensable también del conocimiento científico. Y junto a la convicción sobre la regularidad de la Naturaleza, aparece la idea de la Unidad de la Creación de notable resonancia en algunas de las más admiradas composiciones de la poesía bíblica.

Poesía y Naturaleza

El hebreo de la antigüedad tenía la certidumbre de que todo cuanto el hombre percibe es obra de un único Creador. Por eso se formaba de la pluralidad de las creaturas y de los fenómenos la representación de un mundo único, de un organismo del cual sus diversas partes se integran armónicamente. Si nos aventuráramos a hablar de una "filosofía de la Naturaleza" en la Biblia, diríamos que ella es similar, por ciertas de sus características, a algunas concepciones que aparecieron en el Renacimiento,

⁴¹ J. Philip Hyatt, *Prophetic Religion*, Almgidon-Cokesbury Press, Nueva York-Nashville, 1947, pág. 158.'

como, por ejemplo, los Diálogos de Amor de León Hebreo. Este autor presenta el universo como un gigantesco ser viviente, eco, tal vez, de la doctrina que sobre el macrocosmo único expusieron pensadores medievales en quienes se asoció a la inspiración bíblica el influjo de ideas de la filosofía neoplatónica. Con la concepción bíblica del mundo, en cuanto incluía la visión de la armonía de todos los objetos y sucesos, consecuencia de la unidad de su creador, guardan cierta semejanza algunas filosofías de la Naturaleza de la primera mitad del siglo XIX. Mas, en la Biblia, si se tiene en cuenta lo singular de la idea de un Dios trascendente que ya aparece en el primer capítulo del Génesis no puede señalarse un antecedente de los matices panteístas de esas filosofías. Para el hebreo de los tiempos bíblicos, tal como su espíritu se manifiesta en los textos canónicos, la Naturaleza era una manifestación de la voluntad de Dios, pero no se confundía con Dios. Hermann Cohén interpreta el versículo 12 del capítulo VIII de I Reyes, "Jahvé habló, para morar en la oscuridad", como destinado a proclamar que la divinidad permanece inaccesible detrás de lo que creó.⁴²

En la Biblia se comprueba cómo la Naturaleza, testimonio del inconmensurable poder de Dios, asombraba por su magnitud y su policromía. Alejandro von Humboldt señala, en la segunda parte de su Kosmos, que el poeta hebreo traduce en su canto la visión de la Naturaleza como un conjunto coherente: "Es rasgo característico de la poesía de la Naturaleza de los hebreos el que ella, como reflejo del monoteísmo, siempre abarca el todo del universo en su unidad, tanto la vida de la tierra como los luminosos espacios siderales. Raras veces se detiene en lo particular de los fenómenos, y sí se alegra con la intuición de grandes masas. No describe la Naturaleza como subsistente por sí, glorificada por su belleza propia: al poeta hebreo ella se le aparece siempre en relación con un superior poder espiritual rector. Para el poeta hebreo, la Naturaleza es creada, ordenada, la viviente expresión de la omnipotencia de Dios en la obra del mundo sensible". Según Claude Tresmontant, "la poética de la Biblia reposa sobre su metafísica de lo sensible, procede de ella, fluye de ella".⁴³ Esta afirmación del autor católico sólo es acertada en cuanto para el poeta y para el pensador hebreos de la

⁴² Hermann Cohén, *Jüdische Schriften*, t. II, pág. 7.

⁴³ Claude Tresmontant, *Essai sur la Pensée Hébraïque*, Les Éditions du Serf, París, 1953, pág. 67.

antigüedad el mundo sensible no es una hipótesis creada por la inteligencia del hombre, ni tampoco, producto de su fantasía, sino una realidad. Porque se la contemplaba como unidad, la imagen de todo el cosmos aparece en poemas bíblicos de la Creación, de los cuales es ejemplo notable el Salmo CIV. Se han hecho minuciosos estudios del Salterio para clasificar sus ciento cincuenta capítulos en grupos distintos según los temas de ellos. Mas ninguna clasificación logra agotar las diversidades de tono y de ideas del conjunto de las composiciones.

La clasificación que distingue los salmos "que describen primordialmente el carácter y la actividad de la divinidad", de los que "presentan las emociones religiosas de la congregación y del individuo" es sólo una guía para señalar el motivo dominante, pero no exclusivo, de las respectivas composiciones. El Salmo CIV es el más bello entre los que exaltan la magnificencia del mundo físico como testimonio de la omnipotencia de su Creador.⁴⁴ Mas no es el único en que se celebran las maravillas de Dios Hacedor de la Naturaleza. Los que llevan los números XVIII, XIX, XXXVIII, LXV, XCV, XCVII, CXXXV y CXLVIT se distinguen por sus peculiares notas de "poesía de la Naturaleza" dentro de la compilación que expresa la confianza del hombre en la misericordia divina, el asombro ante la majestad de la Creación y fervorosas alabanzas a las rectas leyes del "Señor de la Gloria". Con Gerald J. Blidstein se puede aceptar que los Salmos expresan la comunión del hombre con la Naturaleza, en cuanto subordinada a la concepción bíblica central: la Divinidad.⁴⁵ Lo bello de la Naturaleza se canta en el Salterio, y en el libro de

⁴⁴ Algunos autores han sostenido que el Salmo CIV se halla inspirado en fuentes indias. Otros han afirmado que tiene su origen en un himno egipcio. Varios cantos de la poesía de la Naturaleza del Rig-Veda recuerdan a los Salmos. Pero ningún elemento de juicio histórico permite suponer que hubo influencia india en el Salterio, ni que haya habido influencia de este último en poemas indios. La opinión que atribuye al Salmo CIV origen egipcio se basa en traducciones que alteran el texto adaptándolo a la tesis que se pretende probar. Se ha de observar, además, que algunas expresiones de dicho salmo aparecen también en otros capítulos del Salterio de indiscutido carácter originariamente hebreo. El clima y las condiciones físicas de Egipto y Eretz Israel, no eran tan distintos como para que estuviera excluida la posibilidad de una semejanza accidental entre las poesías de la Naturaleza de los dos pueblos (Salomón Goldman, *The Book of Books*, pág. 83).

⁴⁵ Gerald J. Blidstein, "Nature in Psalms", en *Judaism*, volumen 13, número I, 1964, pág. 29.

Job se destaca lo sublime de ella. Rodolfo Otto, en su libro *Lo Santo*, dedica un capítulo a "lo numinoso en el Antiguo Testamento". Después de haber examinado diversos libros bíblicos, se detiene en el capítulo XXXVIII del de Job, porque en él se encuentra "el aspecto misterioso y augusto de lo numinoso" con insólita pureza.⁴⁶ Para Otto la idea de Santo contiene, además del elemento ético de bueno, otro, el de lo numinoso (derivado de numen). Este elemento —indefinible en términos racionales— vive, según Otto, en todas las religiones, con vigor más señalado en las semíticas, y entre ellas, "de modo preeminentísimo, en la bíblica". Lo "numinoso" es el *mysterium tremendum* y el sentimiento que suscita. Su análisis y delimitación corresponden a la psicología de la religión. Aquí nos basta con señalar que en el Himno de la Creación del libro de Job aparece expresado el sentimiento que la Naturaleza despierta por su sublimidad, en el sentido que Kant atribuye a este vocablo en su ensayo sobre "lo bello y lo sublime". En los versículos 28-36 del capítulo XXXVIII del libro de Job aparecen atribuidas a Dios estas palabras: "¿Tiene la lluvia padre? O ¿quién engendró las gotas de rocío? ¿Del seno de quién salió el hielo? Y la escarcha del cielo, ¿quién la dio a luz? Como una piedra se congelan las aguas, y la superficie del abismo se solidifica por el frío. ¿Puedes tú atar los lazos de las Pléyades, o desatar las ligaduras del Orion? ¿Puedes sacar los signos del zodíaco a su tiempo, o guiarás a la Osa con sus cachorros? ¿Conoces las leyes de los cielos? ¿Estableces tú su dominio en la tierra? ¿Puedes alzar a la nube tu voz, para que te cubra abundancia de aguas? ¿Puedes enviar los rayos, para que se vayan, y para que a ti te digan: Henos aquí? ¿Quién puso la sabiduría en lo íntimo (del hombre), o quién ha dado inteligencia a la mente?" El dinamismo del poder divino aparece aún más imponente en el capítulo XXXIX del mismo libro.

Lo singular del sentimiento de la Naturaleza en el autor del libro de Job se destaca de manera evidente si se compara el contenido del himno que acabamos de citar con otros textos bíblicos. En el comienzo del Génesis se narra la historia de la Creación en lenguaje sobrio, con la imparcialidad de quien describe una sucesión de hechos, y, cuidadoso, evita que cualquier interferencia subjetiva altere el reflejo objetivo del orden

⁴⁶ Rodolfo Otto, *Lo Santo*, traducción de Fernando Vela, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. 104.

fiel de la obra del Creador. En los Salmos se canta la belleza del mundo, que el poeta subraya con detalles que acentúan la magnificencia del conjunto. En el libro de Job las descripciones de la Naturaleza "aluden a una actividad divina que está más allá de la comprensión del hombre". En el primer capítulo del Génesis se cuenta: "E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; y también las estrellas. Y púsolas Dios en la expansión de los cielos, para alumbrar sobre la tierra". En el Salmo CIV se celebra la obra de 123 Jahvé: "Hizo la luna para los tiempos; el sol conoce su ocaso. Pone las tinieblas y es la noche: en ella corretean todas las bestias de la selva. Los leoncillos braman a la presa, y para buscar de Dios su comida. Sale el sol, recógense y échense en sus cuevas". En el libro de Job, Dios responde a la rebelión del hombre angustiado con esta interrogación: "¿Has tú mandado a la mañana en tus días? ¿Has mostrado al alba su lugar, para que ocupe los confines de la tierra, y que sean sacudidos de ella los impíos?". A la belleza comprobada del mundo se suma la advertencia sobre el dinamismo de un poder que asombra al ser humano y lo abrumba. Y siempre la poesía de la Biblia hebraica muestra preferencia por las grandes masas, por la Naturaleza como unidad.

Sabiduría, amor y Naturaleza

No hay en la Biblia una "teoría" de la Naturaleza, pero en ella se encuentran testimonios de variadas reacciones humanas ante el espectáculo del cosmos. A este respecto es ilustrativo el que la tradición atribuya a un mismo autor, al rey Salomón, tres libros que traducen actitudes distintas ante el espectáculo cósmico: Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. En los versículos 22-30 del capítulo VIII de Proverbios, la "sabiduría" aparece como compañera de la Creación. La "sabiduría" —acaso principio intrínseco de la estructura del mundo— dice allí: "Jahvé me poseía en el principio de su camino, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve el principado desde el comienzo. Antes de la tierra, antes de los abismos fui engendrada; antes de que fuesen las fuentes de las muchas aguas. Antes de que los montes fuesen

fundados, antes de los collados era yo engendrada; no había aún hecho la tierra ni las campiñas, ni el principio del polvo del mundo. Cuando formaba los cielos, allí estaba yo; cuando señalaba por compás la sobrefaz del abismo; cuando afirmaba los cielos arriba, cuando afirmaba las fuentes del abismo; cuando ponía a la mar sus estatutos, y a las aguas que no pasasen su mandamiento; cuando establecía los fundamentos de la tierra, con El estaba yo ordenándolo todo".

También en el Eclesiastés se destaca la regularidad inherente al mundo, pero con acento e intención distintos. En su primer capítulo se describe la aparición y la puesta del sol, el continuo girar del viento. Se habla de los ríos que todos van a la mar y la mar no se hinche; "al lugar de donde los ríos vinieron, allí tornan para correr de nuevo". Todo se repite: "Nada hay de nuevo bajo el sol", concluye el noveno versículo del capítulo inicial del libro bíblico que es una suerte de breviario del escepticismo frente a la religión consagrada. En Proverbios, la "sabiduría" acompaña a la obra divina en la creación de un mundo dotado de una regularidad perfecta. En Eclesiastés se enuncia una concepción acerca de Dios como de alguien distante del hombre y autor de una actividad que escapa a la comprensión humana. Eclesiastés pertenece, como Job, a la "literatura filosófica" de la Biblia. En él se subraya que Dios "todo lo hizo hermoso en su tiempo... ". Los acontecimientos siguen un curso fijo: "He entendido que todo lo que Dios hace, eso será perpetuo, sobre aquello no se añadirá ni de ello se disminuirá...". Esta noción de una realidad inmóvil o en "eterno retorno" sugiere la hipótesis de que ideas griegas han influido en el autor del libro atribuido al rey sabio. Esta hipótesis no es más verosímil que la que asimila el Eclesiastés a determinados libros persas.⁴⁷

En Proverbios, la "sabiduría" aparece imponiendo al cosmos su armonía. Eclesiastés subraya cuán alejado del hombre es Dios, creador de un mundo en el cual la belleza se descubre menos que la monotonía. Con ninguno de estos dos libros tiene afinidad el Cantar de los Cantares. Su tema es el amor.⁴⁸ En varios de sus capítulos se canta lo

⁴⁷ Irwin Edman ha enunciado esta última opinión en el prólogo que escribió para una versión inglesa del Eclesiastés.

⁴⁸ Prescindimos de las interpretaciones del Cantar de los Cantares desde un punto de vista teológico, y sólo nos atenemos a su texto.

bello de la Naturaleza. En el segundo se lee: "Mi amado habló y me dijo: Levántate, oh amiga mía, hermosa mía y vente, porque aquí ha pasado el invierno...". Los ojos del amado son "como palomas junto a los arroyos de las aguas" y la hermosura de la amada es "como la luna" y "esclarecida como el sol". La simpatía a la Naturaleza acompaña a los sentimientos amorosos: "Al huerto de los nogales descendí a ver los frutos del valle, para ver si brotaban las vides o florecían los granados". El capítulo VII termina con estos versículos: "Ven, oh amado mío, salgamos al campo, moremos en las aldeas. Levantémonos de mañana a las viñas; veamos si brotan las vides, si se abre el cierne, si han florecido los granados...".

Respeto a la vida en la Naturaleza

En la Biblia el hombre admira el orden de la Naturaleza; se asombra ante su armoniosa unidad, ante sus grandes masas, ve lo sublime de la fábrica del cosmos; canta con alegría el múltiple espectáculo de belleza. El Génesis, Jeremías, el Salmo CIV, los capítulos XXXVIII a XLI de Job y el Cantar de los Cantares son documentos de variadas reacciones ante el mundo. En otro sentimiento humano frente a la Naturaleza en la Biblia hemos de detenernos: el del respeto a los seres vivientes de ella. De la concepción hebraica sobre la Creación era inseparable la convicción de que el cuidado divino se extiende a todas las partes de ella. Ninguna, por pequeña que fuese, es abandonada por el Supremo Hacedor. El salmista alaba al Señor porque "es justo en todos sus caminos y misericordioso en todas sus obras". El mismo Dios que, según el Salmo CXLVII, sana a los "quebrantados de corazón", "también cubre los cielos de nubes", "prepara la lluvia para la tierra", "hace a los montes producir hierbas" y "da a la bestia su mantenimiento y a los hijos de los cuervos que claman". En el poema de la Creación en Job se recuerda todo lo que el cosmos encierra: Se menciona la fundación de la tierra con sus "medidas" y cómo Dios hace llover "para hartar la tierra desierta e inculta y para hacer brotar la tierna hierba". En la pintura del mundo aparece, junto a la descripción de los elementos potentes, la referencia a las "hermosas alas" del pavo real,

a las plumas y alas del avestruz. Al mundo del cielo, de la tierra, del mar y de la tormenta pertenecen también el unicornio, el caballo, el águila, el gavilán.

Dios, Señor sobre cuanto hay, es exaltado en su omnipotencia por el profeta Habacuc en el capítulo final del libro que lleva su nombre. Habacuc celebra la grandeza del poder divino en la creación del sol y de la luna. Proclama su regocijo "en el Señor" en un versículo que sigue a otro en el que menciona la higuera, la vid, el olivo, las ovejas, las vacas de los corrales. En el cuarto capítulo del libro de Jonás proclama Dios su deber de piedad hacia Nínive, "aquella ciudad grande donde hay más de ciento veinte mil hombres que no conocen su mano derecha ni su mano izquierda y muchos animales".

En el Génesis, allí donde se hace el relato del Diluvio y se habla de la gracia que Noé encontró a ojos de Dios, aparecen simultáneamente el cuidado que el Señor prodiga a todo ser viviente y la preferencia por el hombre de virtud. Ciertas semejanzas entre el relato del Diluvio en el Génesis y un poema que forma parte del undécimo canto de la epopeya babilónica de Gilgamesch, han sugerido la opinión de que el texto de la Biblia se basa en el babilónico, descubierto por George Smith, en 1872, en la Biblioteca de Asur- banipal. También se ha sostenido la opinión inversa.- que los babilonios han tomado de la tradición hebrea el material del aludido fragmento de Gilgamesch. Que sea así o que uno y otro procedan de una fuente común, cierto es que en el texto hebreo, como lo señala el historiador Simón Dubnow, la leyenda sobre el Diluvio integra una cosmogonía en la que "el mundo es la creación de Dios y no algo hostil a Dios, que Él hubiera vencido por la fuerza". De esta creación es parte el hombre, hecho a imagen de Dios, "dotado de una chispa de espíritu divino". Después del Diluvio celebra Dios con Noé un pacto que define el derecho natural de todo ser humano. Pero Dios advierte que es pacto, no sólo "entre Mí y vosotros", sino pacto con "toda alma viviente de toda carne". Dios cuida de todos los elementos del mundo que "El creó". El hombre, a su turno, ha de respetar lo que Dios ha creado. En el capítulo IX del Génesis, Dios bendice a Noé y a sus hijos; "Fortificad y multiplicad y henchid". Les entrega los animales de la tierra y las aves de los aires y todos los peces del mar: "Todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento, así como las legumbres y hierbas yo lo he dado todo". D

Después de que se hubieran derramado "las cataratas del cielo" Dios pone por testimonio de su pacto con la Tierra el arco tendido sobre las nubes. El hombre es el centro de la creación, más al satisfacer las necesidades de su subsistencia no habrá de ensañarse con ningún animal: "Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis". El hombre, hecho a imagen de Dios, está sujeto a preceptos entre los que figura el descanso hebdomadario. La prescripción de este descanso se extiende a las bestias de trabajo, conforme resulta del versículo 12 del capítulo XXIII del Éxodo: "Seis días harás tus negocios y al séptimo día holgarás a fin de que descansen tu buey y tu asno y tome refrigerio el hijo de tu sierva y el extranjero...". Esta prescripción se repite en otros textos de la Biblia. En los versículos 13 y 14 del capítulo V del Deuteronomio se cuenta: "Y llamó Moisés a todo Israel, y les dijo: Oye, Israel, los estatutos y derechos que yo pronuncio hoy en vuestros oídos; y aprendedlos y guardadlos, para ponerlos por obra...". "Seis días trabajarás y harás toda obra, mas el séptimo es reposo al Señor tu Dios: ninguna obra harás tú ni tu hijo ni tu hija, ni tu siervo ni tu sierva, ni tu buey ni tu asno, ni ningún animal tuyo, ni tu peregrino que está dentro de tus puertas: porque descanse tu siervo y tu sierva como tú." En la Biblia se procura evitar toda destrucción que no sea indispensable. No sólo se ordena el descanso de la bestia de trabajo. También se cuida del árbol, hasta cuando pertenece al enemigo: "Cuando pusieras cerco a alguna ciudad por muchos días, peleando contra ella para tomarla, no destruirás sus árboles, alzando contra ellos el hacha...".

Los textos de la Biblia hebrea ofrecen abundantes pruebas de lo infundado del juicio de Feuerbach que reprodujimos al comienzo de este capítulo. También son incompatibles con esos textos las apreciaciones de Arnold, si se las toma en su sentido literal, estricto. Arnold sostenía que el helenismo era un impulso intelectual, "el esfuerzo por ver las cosas como realmente son", mientras el hebraísmo era un "impulso moral"; por eso aquél era de "gozosa espontaneidad" y éste de "sombria tristeza". El juicio de Arnold, aunque no encierra la intención despectiva para el judaísmo que se manifiesta en Feuerbach, puede sugerir una idea errónea acerca de la actitud del hebraísmo frente a la Naturaleza. Es verdad que el hebraísmo era un "impulso moral", pero la "sombria tristeza" no era algo inherente a este impulso. Con razón observa Edward Chauncey

Baldwin que el hebreo, más lleno de esperanzas que el griego, era más capaz que este último de estimar lo bello del mundo. A su juicio, el griego solamente apreciaba los aspectos benignos de la Naturaleza, como se comprueba, por ejemplo, por el hecho de que en la literatura clásica de Grecia el diálogo Critias de Platón sea el único ejemplo de explícito reconocimiento de la belleza de las montañas. Para Homero eran bellos los paisajes compuestos de una fuente, una pradera, un bosquecillo. Si en la literatura griega se celebra la belleza de los ríos de curso suave y distribuidores de fertilidad, el río torrentoso, a su vez, era el símil para la fuerza destructiva. Edward Chauncey Baldwin llega a la conclusión de que el sentimiento hebreo de la Naturaleza era tan intenso como el del griego y abarcaba mucho más. Sostiene que había "una fundamental diferencia en la manera en que los dos pueblos pensaron sobre la Naturaleza con relación a Dios". Para ambos, la Naturaleza era divina. "Sólo se distinguían en su manera de comprender la relación entre lo material y lo espiritual. El griego, agudamente sensible para la belleza natural dentro de los límites ya mencionados, pensaba de la Naturaleza como la realidad elemental; el alma de su belleza estaba corporizada en las divinidades que la frecuentaban." Muy diferente fue la concepción hebrea sobre la relación entre la Naturaleza y Dios. Para el hebreo, Dios era la realidad primordial; la Naturaleza era secundaria. No solamente era verdad que sin Él nada de lo que se hizo se hubiera hecho, sino que de su voluntad dependía la existencia continuada de la Naturaleza. El hebreo pensaba de la Naturaleza como de una mera sombra que encontraba la esencia de su belleza lo mismo que el poder que sostiene su vida en alguien cuya cura providencial cuidaba de las grandes cosas y de las pequeñas..."

En el desarrollo de la tesis de Edward Chauncey Baldwin aparecen dos equívocos que conviene aclarar. No es verdad que para el hebreo la Naturaleza fuera "divina" como para el griego. Para el hebreo sólo Dios era divino, y la Naturaleza era obra suya. El poeta bíblico hablaba de la Naturaleza como de la "vestidura" de Dios, para emplear la metáfora suprema de admiración de ella. Y si la Naturaleza no era "divina", tampoco era para el hebreo "mera sombra", como lo dice Edward Chauncey Baldwin en otro de los pasajes que acabamos de reproducir de su trabajo *The Hebrew and the Greek Ideas*

of Life.⁴⁹ La naturaleza era para el hebreo una realidad secundaria, y el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, estaba, por decirlo en palabras modernas, ubicado entre dos mundos: el de la Naturaleza y el del Espíritu. Lo que distinguía al sentimiento hebreo de la Naturaleza era una original asociación de lo moral con lo estético. En numerosos pasajes de la Biblia aparece la Naturaleza como compañera del hombre en los afanes de su vida. Escenario de los triunfos, de los pecados y de las derrotas del hombre, ella no era un testigo indiferente de lo que al hombre le acontecía. Mientras para el griego la suerte del hombre era un reflejo de procesos de la Naturaleza, para el hebreo hasta cabía que, por virtud de la conducta del hombre, surgiera una inédita armonía entre la Naturaleza y él. En la Biblia el hombre destaca la regularidad de la Naturaleza, admira su belleza, se conmueve ante su sublimidad y respeta los seres que la integran. La juzgaba íntimamente ligada a la realización de los ideales morales del hombre en la historia. Por eso el Profeta pudo vislumbrar un tiempo en el que el cordero convivirá con el lobo, sin riesgo y sin temor. Tal es la visión del mundo en la Biblia. Y en el mundo tiene su morada el Hombre.

LA IDEA DEL HOMBRE EN LA BIBLIA HEBRAICA

El hombre, Dios y el mundo

En la Biblia hebraica se declara que un único Dios creó cuanto hay. Así se afirma la unidad de la Creación y con ella, también, la unidad de la especie humana: de una sola pareja descienden todas las razas y pueblos. En los primeros ocho capítulos del Génesis se relata la sucesión de las generaciones anteriores al Diluvio. En el capítulo IX, Dios bendice a Noé y a sus hijos. En el capítulo X enumera "las generaciones de los hijos de Noé" un autor que conocía a su manera un vasto sector de la humanidad. En el capítulo siguiente se cuenta cómo Dios esparció "sobre la faz de toda la tierra" distintas familias y naciones que, a pesar de sus diferencias, tenían una común condición humana. Cuando, después del Diluvio, Dios celebra su pacto con Noé, asegurando la

⁴⁹ Publicado en The Biblical World, 1910.

perpetuación de la vida, hace una severísima advertencia contra el derramamiento de "sangre del hombre". Así se pone de manifiesto en la Biblia, desde sus primeras páginas, la noción de lo universalmente humano. En ella se considera al hombre, más que en sí mismo, en relación con Dios. Pero sus ideas acerca del hombre justifican que se haya dicho que ella, la Biblia, es, principalmente, no una teología, una visión del hombre sobre Dios, "sino una antropología, la visión de Dios sobre el hombre".⁵⁰ Esta antropología se halla enunciada en capítulos o en versículos aislados de libros compuestos en el trascurso de varios siglos.

Max Scheler ha expresado que la palabra "hombre" suscita en el europeo culto que piensa, "tres círculos de ideas totalmente inconciliables entre sí".⁵¹ El primero de ellos sería el de la tradición judeo-cristiana: la Creación, Adán y Eva, el Paraíso, la Caída. El segundo, el de la antigüedad clásica, consideraba como propio del hombre el logos, la palabra y la facultad de apresar el "qué" de todas las cosas. A este rasgo se sumaba la convicción de que el universo entero está penetrado por una razón sobrehumana de la cual participa el hombre, y solamente el hombre, entre todos los seres. Según el tercer círculo de ideas, forjado por la ciencia moderna de la Naturaleza y por la psicología genética, el ser humano aparece como un producto de la evolución del planeta Tierra. El hombre sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complejidad con que se combinan en él las energías y facultades comunes a otros seres. En conformidad con este esquema de Max Scheler, habría una concepción judeo-cristiana sobre el hombre (y no dos, una judía y cristiana la otra) y, al mismo tiempo, serían distintas entre sí la cristiana y la de la antigüedad clásica. La concepción cristiana sobre el hombre es judeo-helénica. La que se enuncia en la Biblia hebrea es inconfundible con la cristiana, precisamente porque en esta última es notoria la presencia de ideas de origen griego, especialmente de Platón y de Aristóteles.

En el primer relato de la Creación, el más tardío según la crítica bíblica, incluido en el capítulo I del Génesis, aparece el hombre como una parte de la Naturaleza, pero no totalmente confundido con ella. Allí se narran las etapas del proceso de formación del

⁵⁰ Abraham Joschúa Héschel, *Man is not Alone*, Farrar, Straus and Young, Nueva York, 1951, pág. 129.

⁵¹ Max Scheler, *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Revista de Occidente, Madrid, 1929.

cosmos, del cual el hombre es la culminación. Dios —dice el versículo 27— "creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó". En dicho relato, al declararse que Dios juzgó que todo lo creado era bueno en gran manera, se enuncia una tesis optimista, surgida "de la certidumbre de que todo el mundo fue creado para el hombre, que tiene la imagen divina y ha de realizar los propósitos de Dios bajo Su guía".⁵² Al relato en que el hombre aparece como el momento final de la creación, sigue, en el libro del Génesis, otro, que presenta al hombre como lo primero creado por Dios sobre la tierra: "Jahvé Dios formó, pues, al hombre del polvo de la tierra y alentó en su nariz soplo de vida; y el hombre vino a ser alma viviente" (Génesis II, 7). En el relato del segundo capítulo del Génesis, el más antiguo según la crítica bíblica, se informa que Dios creó a la mujer, a Eva, de una costilla del varón, de Adán.

En los dos relatos el hombre es presentado como perteneciente al ámbito de la Naturaleza, pero con la particularidad de que Dios lo habría creado a Su imagen o que El mismo le habría infundido directamente "soplo de vida". Al hombre, dotado de libertad, le dio el Señor dominio sobre la tierra y sobre todos los seres vivientes.

En la Biblia hebrea abundan referencias a la plenitud humana y también a la indigencia humana. Ellas reflejan "la conciencia de que el hombre es algo anómalo en el universo creado por Dios".⁵³ Su anomalía se comprueba por el hecho de que, a pesar de hallarse entre las cosas de la Naturaleza, es un creador, que hasta puede rebelarse contra las leyes divinas. La Biblia no expone una metódica lógica sobre esta modalidad paradójica del hombre, pero ella fluye claramente de sus libros. En los versículos 4 y 5 del capítulo VIII del Salterio, el salmista, después de haber expresado su asombro ante los cielos, obra de los "dedos" de Dios, y ante la luna y las estrellas, declara: "¿Qué viene a ser el hombre para que tengas de él memoria, y el hijo mísero del hombre para que lo visites? Sin embargo, lo has hecho un poco menor que los ángeles y coronástelo de gloria y lustre...".

⁵² Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Harper and Brothers, Nueva York- Londres, 1941, pág. 106.

⁵³ Will Herberg, *Judaism and Modern Man. An Interpretation of Jewish Religion*, Farrar, Straus and Young, Nueva York, 1952, pág. 69.

Ser paradójico, creado a imagen de Dios, el hombre no es Dios. Entre los contrastes fundamentales entre Dios y el hombre figura el que media entre la santidad divina y la pecaminosidad humana, entre el Dios tres veces Santo y los hombres de "labios inmundos", a que se refieren los capítulos VI y XLVII del libro que lleva el nombre Isaías. Está el 'contraste entre la flaqueza de la carne humana y el poder de Dios, entre el hombre atribulado y Dios que es "amparo y fortaleza", "constante auxilio en las tribulaciones", conforme se dice en el Salmo XLVI. Está la antítesis entre el hombre vestido de piel y carne y el potente Dios, que, como a todo, le dio forma, según lo expresa el sufriente impacientado en el capítulo X del libro de Job. Está el contraste entre Dios con su piedad, su misericordia, y el hombre, pecador a veces arrepentido que espera la gracia divina para su corazón "contrito y humillado". En el Salmo LXXIV se habla de Dios como Rey que obra "salvaciones en medio de la tierra". En el Salmo LXXV los hombres "cuentan maravillas" de Jahvé, que es Dios "desde la eternidad hasta la eternidad"; en cambio los hombres acaban sus años "como un suspiro", según lo expresa el Salmo XC. A la vista de Dios, mil años son "como el día de ayer, que ya pasó". El hombre necesita de la misericordia divina en los "días de sus años", que son "setenta años". Así se subraya la inmensa disparidad entre Dios sempiterno y el hombre transeúnte en un mundo duradero.

La enorme distancia entre Dios y hombre parece sugerir por momentos la idea de la proximidad del ser humano con los animales. En Números, capítulo XXIII, versículo 19, declara Bilaam: "Dios no es hombre para que mienta; ni hijo del hombre para que se arrepienta". Cinco versículos más adelante se habla del pueblo "que como león se levantará, y como león se erguirá...". En el versículo 9 del capítulo XXIV del mismo libro se habla del pueblo de Israel, a quien Dios sacó del Egipto y que "se encorvará para echarse como león...". Estas son expresiones metafóricas en la lengua de un pueblo que, según se comprueba en I Reyes, estimaba el conocimiento del mundo animal y vegetal. En el capítulo IX de Jueces se cuenta cómo "los árboles fueron a ungir rey sobre sí". Según William Irwin, esta fábula es ejemplo de una costumbre, común en el Oriente, de especular sobre la naturaleza del hombre en la forma de imágenes referidas a las plantas y a los animales. En Proverbios se insinúa el parentesco del hombre con

los animales y en el tercer capítulo del Eclesiastés se afirma que Dios ha creado a los hijos del hombre solamente como bestias por su índole: "Como las bestias mueren, así muere el hombre; todos tienen el mismo espíritu y el hombre no tiene superioridades sobre las bestias...". En los capítulos III, V, VI y XII del mismo libro, se presenta al hombre como un ser pequeño, que "todos los días de su vida comerá en tinieblas", que "trabaja para su boca", que sabe que ha de morir. En Job —sus ideas son radicales, como las del Eclesiastés— los amigos del protagonista del libro se expresan en términos que importan la repulsa de toda preeminencia humana. Uno de ellos, Bildad, después de afirmar, en el quinto versículo del capítulo XXV, que ni las estrellas son limpias para los ojos de Dios, pregunta: "¿Cuánto menos el hombre que es un gusano y el hijo de hombre, también gusano?". En los capítulos IV, VII, IX, X, XIV y XXIV de Job se declara que el polvo es fundamento del hombre, el cual, "quebrantado de la mañana a la tarde", se pierde para siempre sin haber quien lo considere. La vida del hombre está hecha de "meses de vanidad" y sus días huyen "más veloces que un correo".

Para Robert H. Pfeiffer, la pesimista apreciación de la condición humana que acabamos de subrayar en el texto de Job contradice a la concepción que acerca del hombre predomina en la Biblia hebrea.⁵⁴ Según Pfeiffer, el libro de Job es parte de un documento, S, de origen edomita, que él pretende haber individualizado en la Biblia. En el Salmo VIII encontramos una refutación de la doctrina del libro de Job, considerada como "una herejía en el judaísmo". Este libro y el Eclesiastés representan una literatura crítica, disconforme con la convicción de que un Dios bondadoso creó a Su imagen al hombre, varón y hembra y, según se expresa en el versículo 28 del capítulo I del Génesis, "los bendijo y díjoles: Fructificad y multiplicad y henchid la tierra". También en el Salterio se da como cierto que Dios, trascendente, ha hecho al hombre apenas un poco inferior a los ángeles. Así retornamos a la noción que, según lo dijimos ya, juzga al hombre de índole terrenal, y, también, provisto de atributos de excepción. Ser anómalo en la Naturaleza, el hombre pertenece a ella y tiene, simultáneamente, a diferencia del resto de los seres, una insólita libertad de acción y hasta de creación. Esta idea, a pesar de sus contradicciones, no inquietaba a los pensadores "ortodoxos" de la Biblia. La

⁵⁴ Robert H. Pfeiffer, op. cit., pág. 701'.

aceptaban sin reservas, mientras los espíritus críticos, como los autores de Job y Eclesiastés, optaban por reducir la noción paradójica acerca del ser humano al término que menos lo favorecía.

Job y Eclesiastés, en cuanto representan una mentalidad "racionalista", son definidos testimonios que la Biblia conserva de la "tendencia filosófica" en el antiguo Israel. La controversia de esas dos obras se entabla con una concepción que enaltece al hombre por encima de los demás seres del mundo. Esta concepción penetra la Biblia entera en cuanto es historia de la humanidad, en general, y de un pueblo, en especial. En conformidad con ella, la Biblia exhibe en la conducta de unos hombres el modelo de las virtudes cuya práctica se reclama de todos y, más que de otros, de los hijos de Israel. Pero en la Biblia, el hombre, como ya lo vimos, aparece como un ser dotado de voluntad libre. Y a esta condición, conforme ya lo señalamos también, hállase en él unida la pecaminosidad. En los textos de la Biblia no se predica el ascetismo, y sí se ordena a los hombres crecer, multiplicarse, cubrir la tierra y tener dominio. La fecundidad en la descendencia es celebrada como una bendición del Señor: Dios reclama del hombre un permanente esfuerzo que lo torne digno de un mundo hecho para ser un día su benigna morada. Pero esta convicción no excluía que se pensara que el hombre padece de una sombría inclinación a hacer el mal. Los hebreos estaban plenamente convencidos de la realidad del "pecado original" descrito en el tercer capítulo del Génesis. Con él, dice H. W. Robinson, se puede relacionar el versículo 7 del capítulo LI de los Salmos: "He aquí, en iniquidad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre". "Pero los israelitas no creían —lo señala un comentarista de la Biblia— en una total depravación del hombre, ni tampoco en una culpa específica heredada."

El hombre, pecador y redimible

En la Biblia, pecar significa lesionar la santidad de Dios, no "guardar la distancia" en relación con Dios; también significa transgredir las divinas prescripciones referentes a la conducta del hombre para con sus semejantes. Hay en la Biblia unas ordenanzas que

conciernen a la reverencia a Dios; otras se refieren a la conducta del ser humano para con su prójimo. El pecado es siempre una ofensa "contra una superior santidad que trasciende en mucho al entendimiento humano". Moral y religión no eran dominios distintos. Aunque la religión no se agotara en lo que llamamos "moral", al concepto de Dios estaba asociado, entre otros atributos, el de una moralidad perfecta. La historia de Caín y Abel y la maldad de los hombres en vísperas del Diluvio son etapas de un proceso de perversión que nunca concluyó. Con la expiación de los pecados del hombre se vinculan numerosas disposiciones del Pentateuco. No pocos discursos de los profetas son reprimenda por desviaciones en la conducta del hombre- En varios Salmos se implora perdón por los pecados, se ruega una guía en la vida o se expresa el ánimo complacido de la confesión. La libertad y el mal son inseparables. Pero si bien el pecado es inherente a la condición humana, el hombre puede tornarse mejor; puede, si quiere, hacer de su vida una sucesión de actos virtuosos. Porque confía en el hombre, Dios celebró un pacto con Noé; por eso concertó y renovó su Alianza con Israel- Los profetas agregan a sus censuras implacables el consuelo de una esperanza en la redención del hombre que —así lo expresa el Salmo XC— no puede disimular ante Dios su perversidad: "Pusiste nuestras maldades delante de Ti, nuestros pecados secretos a la luz de Tu rostro". El hombre, hecho a imagen de Dios, se aparta del modelo de su creación. Pero cabe lograr la aquiescencia divina para las aspiraciones humanas si ellas son susceptibles de "asemejar" al hombre a Dios concebido como moralidad.

Lo corpóreo y lo psíquico en el hombre

No es fácil precisar las ideas bíblicas sobre la "constitución" del hombre, ser libre, pecaminoso y redimible, y sobre su psicología. No hay en la Biblia una "teoría" metafísica, ni un sistema psicológico, ni una descripción de la fisiología humana. Si los pensadores de Israel dirigieron su atención a sus propias operaciones cognoscitivas y volitivas, no lo hicieron para indagar la "composición" del hombre, ni porque dudaran de la aptitud de la mente humana para aprehender la verdad de lo que quiere conocer. El "realismo ingenuo" era su teoría del conocimiento, unida a una "psicología" que

explicaba los fracasos accidentales en la percepción y en la comprensión del mundo sensible "por la malicia de algún individuo o por interferencia de un espíritu externo desfavorable". En tales casos, más se trataba de engaño que de error. En general, se consideraba que eran fidedignos los datos de los sentidos y los conceptos que los procesos mentales inferían de la experiencia sensorial. Pero había algo más. Oseas y otros profetas hablaban de conocimiento de Dios. Y esto, como es evidente, ya excedía a la fe en las nociones obtenidas por los sentidos y en las conclusiones extraídas de ellas. Había fenómenos de conocimiento —la visión y el sueño proféticos— que no tenían cabida en el marco de los procesos cognoscitivos normales.

¿Qué era ese sujeto que conocía? ¿cuáles eran según la Biblia los elementos integrantes del ser humano? Tales interrogaciones conciernen a una realidad inaccesible a los modos del conocimiento común. Las posibles respuestas a ellas no se encuentran enunciadas en la Biblia en forma sistemática. Sólo aparecen en expresiones dispersas, en las que no se procura demostrar que el hombre sea de cierta manera, sino que se parte, como de una evidencia, de lo que, en una formulación lógica, debiera ser probado con razones convincentes. Algunos autores sostienen que la división tripartita en cuerpo, alma y espíritu que aparece en el Nuevo Testamento, remonta al Antiguo. El primer argumento en favor de esta tesis se encontraría en las narraciones de la Creación. El segundo lo constituiría el hecho de que hubiera en la lengua bíblica vocablos distintos para designar a esas tres entidades.

Sin pretender detenernos en todos los detalles del tema, recordemos que Tresmontant señala que el dualismo alma-cuerpo de la filosofía de Platón no aparece en la antropología hebraica. En cambio, aparece en ella una dimensión original, "ignorada en las filosofías", "el rúaj, que los Setenta tradujeron por pneuma y que es retomado bajo este término por el Nuevo Testamento, en particular, con mucha precisión por San Pablo". "Esta dimensión nueva introduce una dialéctica irreductible a la antinomia platónica alma-cuerpo, dialéctica que rige las relaciones entre el hombre y esa parte sobrenatural que en él trabaja y lo llama a un destino naturalmente imprevisible e inesperado. Los profetas señalan con la distinción entre un 'alma viviente' —o, lo que es sinónimo, 'carne'— y el espíritu; entre lo que Pablo llama lo 'psíquico' o 'carnal', y el

'espíritu'.⁵⁵ La metafísica de Aristóteles y Santo Tomás —agrega Tresmontant— sostiene que el cuerpo "es un punto de vista sobre esa realidad concreta que es el hombre, su materia, que sólo se distingue de su forma (el alma) por un análisis abstracto". Por consiguiente, en el hombre habría un cuerpo compuesto de elementos orgánicos "y un alma que los informa". "El hebreo ignora —dice Tresmontant— la idea de materia y la idea de cuerpo en cuanto sustancia distinta de la del alma." El mismo autor señala que el tomismo es ambiguo con respecto a esta cuestión y con respecto a la de la "individualización". Y agrega: "Parece que en este punto Santo Tomás ha oscilado entre dos metafísicas heterogéneas y que el neoplatonismo ha prevalecido sobre las exigencias intrínsecas de la filosofía cristiana". Tresmontant piensa que la que él llama "dialéctica bíblica entre la carne y el espíritu" se ha entremezclado desde hace veinte siglos con la dialéctica griega entre el "cuerpo" y el "alma". Recomienda disociarlas y concluye que en el Antiguo Testamento, lo mismo que en el Nuevo el hombre es carne (basar), cuerpo informado por un alma, y espíritu.

Advertirá el lector que toda la argumentación de Tresmontant para distinguir la "dialéctica bíblica" de la dialéctica griega entre cuerpo y alma, está fundada en dos nociones de la filosofía del griego Aristóteles: las nociones de materia y forma. Frente a quienes sostienen opiniones como la de Tresmontant se ha de recordar que no hay en la Biblia una "metafísica" que afirme los conceptos de materia y forma, ni una biología de la cual se concluya que la carne es materia informada por un alma, ni tampoco hay en ella una teoría sobre la relación entre carne y espíritu. Los autores coinciden, en general, en sostener que no hay un vocablo hebreo que designe lo corpóreo en el hombre viviente. Así, por ejemplo, E. C. Rust escribe: "Debemos recordar que el hebreo no tenía una palabra para cuerpo. El cuerpo era para él sinónimo de lo que hoy llamaríamos personalidad, de manera que para describirlo no hacía falta otra palabra que hombre. El cuerpo era una totalidad física, pero también era una totalidad psíquica, y sus órganos físicos podían realizar funciones psíquicas".⁵⁶ De esto se ha de inferir que la conciencia hebrea de la personalidad no se basaba en un alma separada del cuerpo.

⁵⁵ Claude Tresmontant, *Essai sur la Pensée Hébraïque*, Les Éditions du cerf. París, 1953, págs. 87 y ss.

⁵⁶ E. C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought*, Lutterworth Press, Londres, 1953, pág. 87.

Pero no significa, como lo pretenden algunos autores, entre ellos H. W. Robinson, que se pueda afirmar categóricamente que la conciencia hebrea de la personalidad se fundara en el cuerpo y no en el alma.

Para formarse una idea clara del pensamiento bíblico acerca del tema que nos ocupa es conveniente dejar establecido que, a primera vista, cabe distinguir en el hombre: 1) lo puramente físico, aquello que el hombre posee en común con todos los cuerpos: el ocupar un lugar en el espacio, tener un tamaño y una figura; 2) lo vital, es decir, aquello que el hombre tiene aparentemente en común con los animales superiores: la respiración, la alimentación, el movimiento, etc.; 3) lo psíquico, es decir, aquello por lo cual el hombre tiene conciencia de sí mismo y se relaciona con el entorno. Aceptar que estos tres aspectos de lo humano responden a tres entidades diferentes, importa aceptar que en el hombre hay cuerpo, vida y alma o espíritu. Para verificar si en la Biblia hebrea hay referencia a estas entidades y a la conexión entre ellas, se ha de examinar el sentido de los conceptos que se expresan con los vocablos *néfesch*, *basar*, *neschamá* y *rúaj*. E. C. Rust los analiza, en general, con criterio inobjetable. Pero, en cambio, en lo que se refiere particularmente al vocablo *rúaj* es discutible su distinción, que veremos a continuación más, en detalle, entre dos acepciones diferentes que le asigna; una, que se le habría atribuido antes del exilio babilónico, y otra, durante la época del exilio y después de él.⁵⁷ Esta segunda acepción, que los Setenta tradujeron con la palabra *pneuma*, determinaría la similitud, si no la igualdad, entre las concepciones sobre el hombre en los dos Testamentos. Aunque la argumentación de Rust no es idéntica a la de Tresmontant, sus conclusiones son en buena medida análogas.

He aquí cómo Rust discurre:

Néfesch significa vida en el sentido físico. También significa "sí mismo", el "yo". Además designa la totalidad de la conciencia, "aunque generalmente acentúa el lado emocional y aun el apetitivo, al nivel de lo físico". En ninguno de estos casos cabe identificar *néfesch* con la idea griega de "alma"; *néfesch* nunca es un espíritu descorporizado. Es el principio que distingue entre la vida y la muerte. "Cuando un hombre muere, su *néfesch* cesa de ser o desaparece." Rust concluye: "El cuerpo es la

⁵⁷ E. C. Rust, op. cit., págs. 101-123.

forma externa del néfesch; es el aspecto interno del cuerpo". "Néfesch designa la unidad que llamamos hombre. Esta unidad es tanto física como psíquica, y, por eso, néfesch tanto es término para la totalidad de la conciencia como para la más externa viviente totalidad física", y estas dos totalidades son, en realidad, una sola.

Si Claude Tresmontant señala que el concepto bíblico, de basar (carne) corresponde, no al soma (cuerpo) platónico, sino "al conjunto del cuerpo y el alma", E. C. Rust, a su vez, atribuye el mismo significado a néfesch. Según Claude Tresmontant, la original dialéctica bíblica basar (carne) rúaj (espíritu) sustituye a la dialéctica platónica cuerpo-alma. Tresmontant es un autor católico, y, por eso, poco inclinado a fundar sus reflexiones en las pretendidas conclusiones de la crítica bíblica. Los autores protestantes, adictos a la crítica, atribuyen a rúaj, vocablo cuyo significado también interesa a nuestro estudio, acepciones distintas según la época de la redacción de los textos en que se lo empleó. Así, Rust sostiene que hasta el exilio babilónico no se lo usó para indicar "un componente estable de la personalidad del hombre", sino para designar algo que invade el ser del hombre para tener en él su residencia temporaria.

Originariamente designaba "aire moviente", "viento"- El rúaj de las narices de Dios aparta las aguas del Mar Rojo (Exodo XV, 8), y el aliento de Dios, el viento frío, forma el hielo (Job IV, 9). A partir de este pensamiento fue fácil transferir a rúaj "la idea de causa de lo anormal en la conducta y en el carácter humanos". Según Rust, este espíritu era considerado como llegando siempre de Dios y se lo describía como Su espíritu. De la misma fuente procedían el tormento que agobió a Saúl (I Samuel XV, 4) y la aptitud de José para interpretar sueños (Génesis XLI, 38). La terminología en todos estos casos es vaga. "El espíritu llega a un hombre o está en él." En el caso de Moisés, el espíritu que estaba sobre él fue tal que una porción suya pudo ser tomada y distribuida entre "setenta varones ancianos, que, así, comenzaron a profetizar" (Números XI, 25). Se considera a rúaj, el espíritu, como manando de la energía divina. El espíritu sería la sustancia divina, como la carne es la sustancia humana.

Durante el exilio babilónico y después, "se hizo corriente otro uso de rúaj, uso del cual se encuentra poco rastro en tiempos anteriores". Rúaj se convierte entonces "en un constituyente normal de la personalidad humana". Esta transferencia de significado se

comprueba en el libro del profeta Ezequiel, en el cual el *núaj* de Dios aparece soplando por el valle de los huesos secos y resucita a los muertos y los convierte en un ejército viviente. También se habla allí de la renovación del *rúaj* humano (Ezequiel XXVII, 9 y ss.; XI, 19; XVIII, 31). Aparece, pues, junto al concepto de espíritu de Dios, el concepto de un espíritu del hombre. Según Rust, este último se emplea en dos sentidos; uno acentúa lo fisiológico, y el otro lo psíquico. Hay pasajes que datan de después del exilio babilónico en los que *rúaj* designa el principio de vida, habitualmente en forma paralela con aliento, *neschamá*, identificado, por consiguiente, con *néfesch*. En cambio, en el período posexílico, al *rúaj*, ya aceptado como parte normal de la personalidad humana, se le atribuyen las funciones mentales de una clase más elevada. Entonces, mientras *néfesch* es mencionado con relación a los sentimientos, "*rúaj* es vinculado a la energía de la voluntad y la conducta; impulsa al bien o al mal, y está asociado a las intenciones del hombre". Sin embargo, se ha de estar prevenido "contra toda idea de una tricotomía de cuerpo, alma y espíritu en esta etapa del pensamiento hebreo". "*Néfesch* y *rúaj* han venido a significar aquí la misma cosa." Pero, "a través del elemento *rúaj* en el hombre Dios tendrá un especial punto de contacto con la personalidad humana".

Nos hemos detenido en las consideraciones de Rust para señalar cómo el empeño por extraer de versículos dispersos en la Biblia una doctrina sobre la "constitución" del hombre, choca con dificultades casi insalvables. Sus resultados dependen, no sólo de la diversidad de interpretaciones de que son susceptibles distintas expresiones bíblicas, sino también de los propósitos que los investigadores persiguen, guiados por ideas preconcebidas. Para Rust, aun en los casos en que se tomaba a *rúaj*, espíritu, como un componente del hombre, no se lo distinguía de *néfesch*, sino que, identificado con *néfesch*, se le atribuían las funciones psíquicas superiores, especialmente las de la voluntad y la conducta. Para Norman H. Snaith, en cambio, "un hombre puede controlar su *néfesch*, pero es el *rúaj* quien lo controla a él".⁵⁸ Según el mismo autor los hebreos a menudo hablaban del *rúaj* como parte del hombre, "hacían una clara distinción entre *rúaj* (espíritu) y *basar* (carne)". Snaith llega así a una conclusión que en no poco se asemeja a la de Tresmontant. *

⁵⁸ Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, The Espworth Press, Londres, pág. 150.

También expresó lo mismo que Tresmontant, aunque en otros términos, un autor judío, David Neumark, en su libro *The Philosophy of the Bible*. A su juicio, el monoteísmo ético, tal como aparece en el Deuteronomio, "está ligado a varios principios sin los cuales es inconcebible el orden moral del mundo". Entre estos principios figura el de la esencialidad y sustancialidad del alma. Esta, en la concepción de Jeremías sobre la profecía, se encuentra implícita, junto al del libre albedrío. Lo mismo se comprobaría en el libro del profeta Ezequiel. Más aún, el concepto general del autor de Job sobre el alma como una sustancia "parece ser idéntico al de Ezequiel".⁵⁹ También en algunos Salmos encuentra Neumark la concepción según la cual el alma es en el hombre una entidad radicalmente distinta de lo que no es alma.

Los cuatro autores que hemos citado: Tresmontant, Rust, Snaith y Neumark, católico el primero, judío el último y protestantes los otros dos, ensayan extraer de los textos bíblicos teorías sobre la constitución del hombre. O discrepan entre sí, o coinciden en virtud de argumentos totalmente dispares fundados en sus exégesis de versículos que sólo permiten sostener que el pensamiento bíblico distinguía en el hombre un aspecto psíquico, al cual estaba ligada la conducta, y un aspecto orgánico, que abarcaba lo físico. En cambio, ninguna expresión autoriza a concluir en términos ciertos que uno y otro de estos aspectos del hombre se debieran o no a distintos integrantes de su ser. George S. Brett, en un capítulo que dedica a nuestro tema en su *Historia de la Psicología*, observa que en la Biblia hebrea se presenta al cuerpo como aquello en lo cual existe el alma, y al alma, simplemente, como vida incorporada al cuerpo. Y a esta asociación no acompaña en apariencia ninguna noción dualista. El alma no es prisionera en el cuerpo y no se considera posible la transmigración. Brett no muestra ningún empeño por encontrar en la Biblia hebrea la misma concepción psicológica que en el Nuevo Testamento. Tampoco intenta descubrir en ella una doctrina semejante a la que expusieron autores griegos. Menos aún se le ocurre, como a Neumark, presentar a los autores de textos bíblicos como preocupados por concordar con una antelación de siglos con la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. Brett, sin ser categórico, da a entender que el relato de la Creación en Génesis II se puede interpretar en el sentido de

⁵⁹ David Neumark, *The Philosophy of the Bible*, Ark Publishing Company, Cincinnati, 1918, pág. 152.

que alma y cuerpo forman una unidad. Las expresiones bíblicas aparentemente contrarias a este punto de vista, sólo serían metafóricas o, tal vez, se deberían a influencias griegas, en verdad no fácilmente verificables.

Al ocuparse de las nociones bíblicas referentes a las funciones corpóreas en relación con lo psíquico, H. W. Robinson observa que los hebreos de la antigüedad consideraban al cuerpo "de una manera completamente diferente de nuestra idea moderna de un organismo unificado bajo el control central del cerebro y el sistema nervioso". Tampoco tenían conocimiento de la circulación, otro proceso centralizados "Veían el cuerpo como un cúmulo de órganos separados, centrales y periféricos, cada uno con su propia serie de atributos y funciones, que eran tanto psíquicas y éticas como físicas." Cita, entre otros ejemplos, el versículo 34 del cuarto capítulo de II Reyes, donde se describe cómo Elischa reanimó a un niño mediante el contacto que devolvió el calor a cada una de las partes de su cuerpo. En el versículo 30 del capítulo VI de Job se habla de la "iniquidad" de la lengua y de la capacidad del paladar para "discernir las cosas depravadas". Locuciones análogas se encuentran en algunos salmos, sin que se pueda decir si se trata de metáforas o de expresiones "objetivas". Es arbitraria la manera en que la Biblia asigna funciones a los órganos. El que en ella no se adjudique papel alguno al cerebro ni se le haya dado un nombre, es explicado por William Irwin por el hecho de que aparece como una sustancia completamente pasiva. Al corazón se le atribuyen distintas actividades. H. W. Robinson señala que un tercio de las ochocientas cincuenta y una veces que el vocablo lev (corazón) aparece en la Biblia hebrea, se lo emplea para designar la totalidad interior del hombre, su carácter. Ciento sesenta y seis veces su uso se refiere al aspecto emocional de la vida, que, en general, se vincula particularmente a néfesch. Doscientas cuatro veces, se asocia al lado intelectual del hombre, y ciento noventa y cinco a su volición. Según indica el mismo autor, no sólo al corazón se le atribuían funciones que nosotros adjudicamos al cerebro. También el hígado, el riñon y los intestinos y en general, las "entrañas", eran para los hebreos asientos importantes de la conciencia y la volición. Las ideas en este orden de cosas distaban mucho de ser precisas; por lo común, las expresiones empleadas se referían a emociones. En Jeremías XII, 2, se habla de la divergencia entre la boca y los riñones.

En Isaías XXIX, 13, y en Ezequiel XXXIII, 31, se habla del contraste entre la boca y el corazón. En el versículo 7 del capítulo XVI del Salterio, el salmista declara: "Bendeciré al Señor que me aconseja: aun en las noches me enseñan mis riñones".

La personalidad humana

En la Biblia nada hay que se parezca a un análisis de los aspectos intelectual, volitivo y emocional de la conciencia. Sus autores no tenían idea clara de la división entre las funciones fisiológicas ni discurrieron sobre la relación entre lo psíquico y lo físico en el hombre. En cambio, en ella se pone de manifiesto una notable comprensión de la personalidad humana. No contiene una explicación "naturalista" de "las características personales y mentales del hombre", ni tampoco una tesis según la cual el cuerpo del hombre fuese presentado como una prisión del alma, en la que ella habría descendido desde un reino "superior" que le fuera propio. El "realismo hebreo" no se avenía a aceptar ninguna de estas dos tesis antagónicas. Si se admitía un lado espiritual en el hombre, no se lo concebía separable de lo humano corpóreo. Quedaba así excluida esa radical diversidad entre lo físico y lo espiritual que aparece en autores griegos, sobre todo en Platón. Sin duda ciertos hechos, como el sueño y la muerte, podrían dar lugar a cuestiones apremiantes. ¿De qué índole era aquello en que se producían los fenómenos oníricos? ¿Qué era eso que habiendo existido en el hombre dejaba de haber en él cuando de viviente se tornaba en muerto? ¿Sobrevivía algo del hombre después de su fallecimiento? Estas interrogaciones podrían suscitar una doctrina de la cual fuese corolario la creencia de que después del fallecimiento subsistía del hombre algo imperecedero. Sin embargo, en la Biblia, como lo veremos más adelante, sólo aparecen escasas e imprecisas referencias a lo que habitualmente se llama "inmortalidad del alma". En todo caso, no hay en ella una teoría que responda a las cuestiones apuntadas.

Para la Biblia, en el hombre, no irremisiblemente depravado, son posibles lo bueno y lo malo. Mas la diversidad de los impulsos no implicaba el supuesto de que tuviese origen divino la buena voluntad y que tuviese un origen diabólico la otra, la que le es

opuesta. Para el hebraísmo bíblico el hombre optaba por una u otra conducta, en conformidad con la índole total de su personalidad. El hebreo no conocía el sistema nervioso y sus funciones centralizadoras, pero sabía que el hombre era una persona y como tal tenía una relación personal con Dios. H. W. Robinson sostiene que en los textos de la Biblia "la constitución de la personalidad humana" aparece caracterizada por cuatro rasgos: a) la directa dependencia del hombre respecto de Dios; b) la idea del hombre como un cuerpo animado y no como un alma encarnada, pues néfesch, que no es un espíritu, es el principio de vida inconfundible con la psyche griega; c) el cuerpo como la base real de la personalidad; d) la identificación del individuo con el grupo al cual pertenece.⁶⁰ Conviene aclarar el alcance de dos de los rasgos mencionados por Robinson.

No se justifica la afirmación de que para la Biblia el cuerpo fuese la base real de la personalidad; lo que fluye de dispersas expresiones bíblicas, es que la personalidad no se cifraba en algo no corpóreo con exclusión del cuerpo. Tampoco se puede aceptar sin más que para la Biblia hubiese una identificación del individuo con el grupo de que forma parte. En muchas páginas de ella se destaca la significación de personalidades singulares, en actitudes que contrastan con las del grupo al cual pertenecen Y en no pocas de sus paginas se plantea el problema del destino del individuo humano en cuanto es tal individuo. En algunos salmos, en pasajes del libro de Jeremías y en el libro de Job se discurre sobre la suerte del hombre individual. En el libro de Ezequiel se expone una doctrina sobre la responsabilidad como consecuencia necesaria del libre albedrío en la conducta de cada individuo. Pero si no cabe sostener que hubiera identificación del hombre con el grupo, cabe, sí, afirmar que para el pensamiento bíblico el hombre era inconcebible fuera de un contexto social. El profeta que fustigaba al pueblo y a sus gobernantes estaba persuadido de que defendía los valores que el pueblo debía considerar dignos de su servicio. Así, Sócrates estaba convencido de que era él el heraldo de la verdad y no la multitud que no lo comprendía y los jueces de Atenas que lo condenaron a beber la cicuta. Martín Buber, en su libro *En la Encrucijada*,

⁶⁰ H. Wheeler Robinson, *Inspirativa and RevelatiXm in the Oíd Testament*, University Press, Oxford, 1953, pág. 77.

formula una bien fundada crítica a la tesis, frecuentemente repetida, que niega la presencia en la Biblia hebrea de ideas que destaquen el valor de lo individual intransferible. A su juicio, ella es el libro del diálogo de Dios con un pueblo, diálogo que no excluye que uno de los interlocutores pueda ser el hombre singular.

La concepción sintética del hombre y las doctrinas cristianas

En el pensamiento griego no se enuncia una única teoría sobre el hombre. Para Sócrates y Platón, por ejemplo, el hombre era un compuesto de alma y cuerpo, absolutamente distintos entre sí. Los filósofos atomistas explicaban todo cuanto hay y ocurre como resultado de la existencia y de los movimientos de ínfimas e indivisibles partículas materiales. Creían en la existencia de un alma representada por un átomo de una singularísima tenuidad que lo distinguía de los átomos integrantes del cuerpo. Sócrates y Platón compartían el convencimiento, como se comprueba en el Fedón, de la inmortalidad del alma. A esta tesis metafísica que aparece claramente enunciada en el diálogo, acompañaba una de orden moral, según la cual el hombre sólo con la muerte puede alcanzar la perfección; la vida únicamente sería la preparación para ella.

Esta idea griega ha penetrado en el cristianismo en cuanto él es una doctrina de salvación del individuo. La existencia terrena es para el cristiano un camino de tránsito hacia otro mundo en el cual el hombre puede alcanzar la beatitud mediante su fe en Cristo en este mundo. El destino del alma inmortal del hombre está determinado por su vida en la tierra. ¿Es la concepción cristiana del hombre idéntica a la platónica? La respuesta a esta pregunta requeriría, previamente, que se conteste a esta otra: ¿Hay una sola concepción cristiana sobre el hombre o hay más de una? En éste, como en otros puntos de la elaboración del pensamiento cristiano, se comprueban corrientes distintas, y sobre todo, una fundamental diferencia entre las opiniones de San Agustín y las de Santo Tomás. En términos generales se puede decir que el primero es platónico y el segundo aristotélico. En Aristóteles era notable la atención al aspecto biológico del hombre. Para él, el estudio del alma era inseparable del estudio de la vida, porque el alma es principio de vida. Hay alma en el vegetal, en el animal, en el hombre. En el

hombre, los órganos del cuerpo sirven al alma, pero alma y cuerpo son inseparables. Las facultades anímicas en el hombre son tres- Por eso se habla de "tres almas": la nutritiva, la apetitiva y la racional. Solamente en el hombre se dan las tres. El cuerpo del hombre, considerado con prescindencia del alma, es una potencialidad, materia, y el alma considerada de manera abstracta, es forma. Para Aristóteles el "alma racional", el alma espiritual, puede alcanzar un conocimiento intuitivo de las verdades más elevadas, no dependientes de la experiencia del mundo empírico. Pensaba el Estagirita que el alma espiritual era inmortal, pero no se trataba de una inmortalidad individual, porque el principio racional, precisamente por serlo, no puede tener características individuales.

Para Santo Tomás, el alma es la forma sustancial del cuerpo, aquello que hace que un cuerpo de hombre sea cuerpo humano. Hay tantas almas como cuerpos humanos. Contra Platón, que afirmó la existencia de un alma tripartita, Santo Tomás sostenía que el alma es simple, singular. Principio de la vida y de la actividad del hombre, el alma tiene las tres funciones que le adscribió Aristóteles: la vegetativa, la apetitiva y la racional. Las funciones vegetativa y apetitiva han menester del cuerpo. En cambio, la función racional, obra del "intelecto agente", es independiente del cuerpo. No nos corresponde aquí destacar el singular ingenio de Santo Tomás en la elaboración de su doctrina, ni, tampoco, señalar las dificultades con que ella tropieza. Esta, doctrina' concluye en la afirmación de la inmortalidad individual del alma. En cuanto sostiene que "el alma humana no es una forma incrustada en la materia corporal", su filiación es claramente aristotélica. En cambio, en cuanto su desarrollo tiende a sostener la inmortalidad individual, ella está influida por ideas del neoplatonismo. En la Biblia hebraica, sólo por vía de una exégesis en la que se llegue a un exceso de sutileza se puede descubrir una concepción cuyos términos correspondan a la de Aristóteles iluminada desde un ángulo platónico medieval. Merced a tal exégesis, algunos autores católicos han señalado en la Biblia hebraica la presencia de nociones análogas a las que Santo Tomás desarrolló partiendo de San Pablo y del aristotelismo.

De lo que hemos visto hasta ahora puede concluirse que la Biblia hebraica contiene una no sistemática, pero clara, doctrina de lo que cabe llamar lo humano integral; aunque no deja de reconocer en el hombre un "lado espiritual", no desestima los

aspectos físicos de su ser. En este sentido son ilustrativos los versículos 9 y 10 del Salmo XVI, Salmo de David: "Por tanto se alegra mi corazón, y se regocija mi gloria; también mi carne permanece segura; porque no dejarás mi alma en el sepulcro; ni permitirás que Tu piadoso vea corrupción". J. Pedersen señala que en los versículos que acabamos de transcribir no hay contraste entre el alma que se regocija y es salvada de la tumba y el cuerpo que vive en seguridad. En los primeros dos versículos del Salmo LXIII se lee: "Dios mío eres Tú; levantaréme a Ti de mañana; mi alma tiene sed de Ti, mi carne Te desea, en tierra de sequedad y transida sin aguas; para ver Tu grandeza y Tu gloria, así como Te he mirado en el Santuario". Se trata de la misma idea según la cual, "corazón, honor, alma, carne, son manifestaciones distintas del mismo y único hombre total, del hombre feliz que confía en que podrá tener vida y gozo, no infortunio, enfermedad, muerte, todo lo que se combina en la denominación: el sepulcro o el reino de la muerte".⁶¹ Porque es así, se explica, dice Pedersen, que autores israelitas mencionen la carne donde podríamos considerar más natural que se mencione el alma, como acontece en el versículo 22 del capítulo IV de Proverbios y en el versículo 30 del capítulo XIV del mismo libro. En el primero se habla de "palabras" y de "dichos" que "son vida a quienes los hallan y medicina a toda carne". En el segundo se expresa: "El corazón sosegado es vida para la carne; mas la envidia, es carcoma de los huesos".

Un médico psiquiatra de nuestros días, Henri Bamk, ha prestado atención desde el punto de vista de su disciplina particular, a la concepción bíblica sobre el ser humano, que no es "naturalista" ni tampoco se identifica con las concepciones griega y cristiana, que distinguen en el ser humano entidades esencialmente dispares. Baruk ha dedicado a este tema varios trabajos. Sus conclusiones se hallan resumidas en su disertación ante una reunión internacional dedicada al "conocimiento del hombre en el siglo XX". Baruk encuentra en la Biblia hebraica ideas útiles para el estudio del "problema de la personalidad". Ellas constituyen una doctrina, sintética, que se distingue de las dualistas, caracterizadas, unas, por el predominio de concepciones materialistas y, otras, por la primacía de concepciones espiritualistas. La doctrina sintética de la Biblia considera a la personalidad como un todo en el que cuerpo y alma forman una unidad

⁶¹ J. Pedersen, *Israel; its Life and Culture*, Oxford University Press, Londres, 1954, t. I II, pág. 172.

indisoluble. Ella puede ser un dique a las tendencias de nuestro tiempo orientadas contra la personalidad, no sólo para negarla, sino también para destruirla. En la religión bíblica halla Baruk una admirable descripción de esa "fuerza extraordinaria" que es la conciencia ética, frente a la cual los instintos y los mecanismos de los reflejos son poderes ínfimos. La mente sintética que en el pensamiento hebreo antiguo descartó toda oposición entre espíritu puro y realidad corpórea, santificó la carne en vez de reprimirla. También descartó toda oposición entre individuo y sociedad. Concibió la justicia, no como un ideal impracticable en la tierra, en este mundo, sino como una fuerza ética que ha de intervenir en la realidad de la vida. Para Baruk, la concepción sintética que se enuncia en la Biblia hebrea puede tener aplicaciones provechosas en la medicina y en la consideración de los problemas sociales de nuestro tiempo.⁶²

El tema de la inmortalidad

Es evidente que el no reconocimiento en el hombre de dos entidades, corpórea la una y espiritual la otra, totalmente diversas entre sí, tornaba difícil que en el pensamiento bíblico se esbozara una doctrina definida sobre "la inmortalidad del alma". Tal doctrina se desarrolló tardíamente en el judaísmo. Ella se inició en la era helenística y se desarrolló sólo en tiempos posteriores. En la Biblia se hallan versículos a los que cabe considerar como alusiones a la inmortalidad, pero no como expresión de una idea precisa, inequívoca, acerca de ella. La vaguedad de las referencias a una posible supervivencia individual contrasta con el vigor de las quejas contra la muerte segura. La convicción "realista" de la íntima compenetración del alma y el cuerpo excluía las propensiones al ascetismo en esta vida y hacía difícil la creencia en otra. Se consideraba a la muerte, dice George Foot Moore, como resultado del hecho de que del cuerpo partiera, como suele decirse, el alma, concretamente imaginada como el aliento vital (Génesis II, 7), o como la sangre o como la vida que está en la sangre (Levítico XVII, 14). La caverna natural, o la tumba abierta en la roca, o el sepulcro cavado, eran la

⁶² En La Connaissance de l'Homme au XXe siècle. Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, Édic. de la Baconniere, Neuchatel, 1951.

morada donde el muerto descansaba. Según Foot Moore, "se creía, sin duda, que también habitaba en la tumba el espectro, un atenuado doble material del cuerpo, ordinariamente invisible, pero a veces visto en sueños o como una aparición en estado de vigilia; el fantasma consciente del hombre que ha sido".⁶³ Esta última afirmación que sólo puede fundarse en alusiones vagas a un "reino de los muertos", al Scheol, que se parecería al Hades de los griegos, no se vincula concretamente a una posible idea de la inmortalidad. Tampoco se vincula a esta idea, como pretenden algunos, el segundo versículo del capítulo XVI de los Salmos: "Despertad y cantad vosotros que moráis en el polvo".

Algunas veces ciertas expresiones pueden ser interpretadas como referencias a la inmortalidad asociadas a preocupaciones morales. En los versículos 14 a 16 del Salmo XLVIII se distingue el sino de los espíritus de los justos del que es propio de los espíritus de los perversos: "Este es el camino de los que neciamente presumen, este es el final de los que se ufanan de su suerte. Como ovejas son depositados en el Scheol; la muerte los apacienta, y los justos dominan sobre ellos. Pronto se desvanecerá su figura, el Scheol los consumirá. Mas, Dios rescatará mi alma del poder del Scheol, porque me tomará consigo". Parecería que se hiciera aquí una clara distinción en el hombre entre el alma y lo que no es el alma y que se diese por sentado que Dios asegura al alma del justo una redención que no concede a la del perverso. También los versículos 12 y 13 del Salmo LXXXVII pueden interpretarse como admitiendo la existencia de un alma inmortal. En cambio, se niega la inmortalidad en los versículos 25 y 26 del Salmo CXIII, en los que se dice que "los cielos son cielos del Señor, mas entregó la tierra a los hijos del hombre. Al Señor no lo alaban los muertos ni ninguno de aquellos que bajan al sepulcro".

En los libros bíblicos Eclesiastés y Job se deplora con elocuencia la fugacidad de la vida del hombre en este mundo y, en cambio, es remota la confianza en la supervivencia en otro. En el versículo 21 del capítulo II del Eclesiastés se expresa la duda acerca de "si el hálito de las bestias desciende abajo, hacia la tierra". Esta duda pesimista torna difícil que se interprete como expresión de creencia en la inmortalidad el séptimo

⁶³ George Foot Moore, *Jtudaism*, t. II, pág. 187.

versículo del capítulo XII: "Y torna el polvo a la tierra y el espíritu vital vuelve a Dios que lo dio". En el capítulo XVI del libro de Job, su autor expresa que, a diferencia del árbol que puede retoñar después de ser cortado y hasta puede florecer al olor del agua y dar ramas, el varón muere y es arrebatado; el hombre expira. Es aventurado sostener que la protesta de Job contra la muerte, exprese, en los versículos 13 a 22 de ese capítulo, la rebeldía de un autor escéptico frente a una difundida creencia en la inmortalidad. En cambio, como señala Foot Moore, en versículos de la Biblia, aparecen enunciadas con indudable claridad ideas que son el prelude de una doctrina sobre la resurrección de los muertos. Esto se comprueba en Isaías XXVI, 17-19; LXVII, 7-9; Ezequiel XXXVII, 12-14 y Daniel XII, 2.

El hebreo creía que la dicha era posible en este mundo. El sentido último de su vida se encontraba en su pertenencia a una de las generaciones del pueblo considerado perpetuo en la perpetua humanidad colaboradora de Dios en la creación de un "mundo nuevo".

La perspicacia psicológica: voluntad y personalidad

Los pensadores hebreos de los tiempos de la Biblia no desarrollaron una teoría sobre lo psíquico en el hombre. Pero, en la literatura bíblica aparece manifiesta una aguda perspicacia psicológica traducida en multitud de relatos. El conocimiento del "alma humana" no se agota en doctrinas de filósofos y de científicos. En obras de artistas, de escritores, de narradores, aparecen "caracteres", pasiones y conductas de seres humanos con una plenitud de vida que desborda del esquema científico. Y, en este sentido, se comprueba en la Biblia un notable "conocimiento de la psiquis humana, de la motivación de los actos de los hombres". En el quinto versículo del capítulo VI del Génesis se dice: "Y vio Jahvé la mucha malicia de los hombres en la tierra y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal". Esto aconteció antes del Diluvio, en vísperas de imponer Dios su tremendo castigo a los seres vivientes sobre la tierra. Después del Diluvio, Jahvé dijo en su corazón: "No tornaré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque el intento del corazón del

hombre es malo desde su juventud; ni volveré más a destruir todo viviente, como he hecho". Con esta acentuación de la maldad humana no se agota la descripción de hombres individuales en la Biblia. Los narradores de ella describen personajes. Pintan aventuras de héroes y muestran la continuidad de estas aventuras como producto del entrecruzamiento de circunstancias cambiantes con caracteres estables. Así, tenía su "carácter" Noé, modelo de virtudes, que en una ocasión se embriaga y se duerme. Abraham, el "amigo de Dios", un día miente porque cree que debe hacerlo y otro día se dispone a sacrificar al hijo preferido en aras de una devoción immaculada. Jacob, que por haber luchado con el ángel se llamará Israel, presenta, con su vida, la historia de un amor paciente, tesonero. Moisés, la figura central de la Biblia hebrea, no era totalmente libre de flaquezas propias de la condición humana. "Caracteres" son los reyes, sobre todo algunos de ellos: Saúl, admirable por su voluntad altanera, conmueve con su melancolía enfermiza. David, exaltado por su heroísmo y sus dotes de músico y poeta, padeció de debilidades humanas, demasiado humanas. Salomón, voluptuoso en todo, inclusive en el amor de la Sabiduría, construyó el Templo y escribió parábolas. Antes de que Tolstoi dijera que la narración bíblica de la vida de José debiera ser modelo de todo relato, había expresado Goethe su admiración por ella. En torno de esta narración y de otros relatos bíblicos, desarrolló la tradición judía unas leyendas que, compiladas ordenadamente, constituyen biografías notables por su agudeza psicológica. Louis Ginzberg las ha coordinado en su *The Legends of the Jews*. Las páginas que dedicó a José fueron aprovechadas por Thomas Mann en su bello libro *José y sus Hermanos*.

¿Qué era lo propio, lo peculiar de cada uno de los caracteres bíblicos? El aspecto psíquico del hombre comprendía emociones, sentimientos, el pensamiento y la acción, la conducta. David se distinguía por una singular asociación de arrojo y ternura, y Salomón por la inteligencia y la sensualidad. Pero, en general, el núcleo central de la persona lo constituía aquello de lo cual partía la conducta, el modo de obrar. Traducido en términos de nuestro tiempo, era la voluntad el centro de la personalidad humana. Esto hace decir a Pedersen: "El alma está construida con vistas a la acción, pero es presupuesto de su capacidad para actuar el que la construcción sea firme. La mejor

caracterización del alma es la de un organismo que en todo tiempo gira de cerca en torno de un punto de gravedad. Este punto de gravedad es el centro de fuerza en el que la acción se crea, y este centro debe ser firme y fuerte; dicho de otro modo, el alma no ha de ser rígida sino flexible, de modo que se subordine a su centro. Del hombre que actúa se dice que fija su corazón en su acción. Ezra fijaba su corazón en el estudio de la Torá (Ezra VII, 10). Samuel estimula al pueblo a fijar su corazón en el modo de hacer la voluntad de Jahvé (Samuel VII, 3; cf. II Crónicas XXX, 18). El corazón es fijado y fortalecido para la acción".⁶⁴ En todos estos casos es el corazón quien denota esta fuerza organizada del alma. En el Salmo LXXVI se habla de "los fuertes de corazón", de "los varones fuertes". La energía de una personalidad depende del grado de su adhesión a aquello para lo cual actúa.

El hábito y las circunstancias en la conducta humana

Para la Biblia, el hombre conoce lo que lo rodea por los sentidos y por lo que infiere de los datos sensibles; trata con sus semejantes, convive con ellos. Pero en la Biblia nunca se deja de pensar acerca del hombre en relación con Dios. El hombre puede amar a su prójimo porque ama a Dios. Porque es así, la virtud es obediencia a Dios y el pecado es rebeldía contra los mandamientos divinos. Para los pensadores bíblicos, lo que distingue al hombre es su hacer; el núcleo de lo humano está en el centro de la acción, de la conducta de cada individuo. Pero los pensadores bíblicos no dejaron de atender a factores que pueden influir en el obrar del hombre. Entre ellos figura el hábito. En el versículo 5 del capítulo VI del Génesis se señala que "todo designio de los pensamientos del corazón" de los hombres "era de continuo solamente el mal". "¿Mudará el negro su pellejo, y el leopardo sus manchas? Así también podéis vosotros hacer bien, estando habituados a hacer mal", dice el profeta Jeremías en el versículo 23 del capítulo XIII del libro que lleva su nombre. La misma idea se expresa en el versículo 4 del capítulo V de Oseas. También se indica la influencia que en la conducta del hombre ejercen las circunstancias en que se encuentra. Los versículos 10 y 11 del

⁶⁴ J. Pedersen, op. cit., t. II, pág. 145.

capítulo VI del Deuteronomio se refieren a los hebreos que en el hartazgo y la abundancia podían olvidar a Dios.

El individuo, la familia y la sociedad

En el capítulo XX del libro del Éxodo el Señor recuerda a su pueblo que lo sacó de la tierra de Egipto, "de casa de siervos". Le advierte que no ha de tener otros dioses ni ha de hacer de Él imagen ni ninguna semejanza de cosa que esté arriba, en el cielo, ni abajo, en la tierra, ni en las aguas de debajo de la tierra. El Señor es un Dios fuerte, celoso, que visita "la maldad, de los padres sobre los hijos...". En los libros de Josué y de Reyes, aparecen expresiones que traducen la convicción, dominante en la Biblia, de que todo hombre es necesariamente miembro de una comunidad. Israel antiguo daba como existente una suerte de personalidad colectiva integrada por las de los individuos. Si nos aventuráramos a emplear locuciones de autores modernos diríamos que veía la sociedad como dotada de esa "conciencia colectiva" que es uno de los conceptos básicos de la sociología de Emilio Durkheim.

Los actos de cada individuo repercutían en la suerte del grupo de que formaba parte. Mas esto, ya lo dijimos, no importaba ausencia de sentido para lo humano personal. En sus libros *Gott und Mensch* y *Das Ethos des Altes Testament*, ha señalado Johannes Hempel que, aun en sus tiempos más primitivos, Israel reconocía el valor de la individualidad humana, y esto se fue acentuando en el curso de la historia. Entre el individuo y el grupo más vasto estaba la familia, "como el factor fundamental de la vida". "La familia —señala Pedersen en su *Israel, its Life and Culture*— está corporizada en cada hombre, con toda su bendición, toda su sustancia, y, así, también, toda su responsabilidad. Cabe que uno diga que él es la familia, porque ella se manifiesta en él completamente." El individuo tenía derechos frente a sus semejantes y tenía deberes para con Dios y para con los hombres. Unos y otros eran deberes de conducta más que de "opinión". El hombre era dueño de decidir sus actos, y la distinción entre la acción buena y la mala era consecuencia del precepto divino. Mas, se ha de observar que la Biblia hebraica no incluye todo el pensamiento del judaísmo de los tiempos bíblicos.

Libros de diversa índole se han perdido porque no fueron incorporados al Canon, y aun dentro del Canon, Proverbios, Job y Eclesiastés pueden ser considerados como expresiones de una corriente de pensamiento que Simón Dubnow, entre otros autores, considera como de carácter "filosófico". En el de Job, en el versículo 17 del capítulo XX, Eliú, uno de los interlocutores del protagonista de la obra da a entender que el hombre ha de obrar moralmente por respeto a su propia dignidad humana. Sus expresiones acaso lo sean de una moral "independiente" de las posibles sanciones divinas por los actos- Pero, en general, el hombre, necesariamente miembro de un grupo, debía cumplir obligaciones imperativas en grado eminente porque procedían de Dios.

La dicha del hombre en este mundo

Para Israel antiguo la vida del individuo se realizaba en este mundo y su pertenencia a una generación del pueblo era elemento fundamental en el juicio sobre su destino. Pedersen cita en relación con este punto de nuestro estudio el versículo 15 del capítulo XXIV del libro de Josué. Cuando éste expresa ante el pueblo reunido: "Yo y mi casa serviremos al Señor", toma sobre sí una obligación que también concierne a su familia a través de las generaciones. "La bendición que fue dada a Abraham —agrega Pedersen— alcanzará a sus sucesores; primero a Isaac, luego a Jacob y a todos sus hijos, y así a todo Israel. Esta comunidad de la bendición es consecuencia del hecho de que Abraham, conforme se dice en el capítulo XVIII del Génesis, encomendó a sus hijos y a sus descendientes que hicieran justicia." En distintos pasajes de la Biblia los israelitas llaman a Canaán "tierra de los antepasados". Pero el sentido de solidaridad histórica no ahogaba la plena conciencia de la individualidad humana. Las aspiraciones colectivas no excluían el afán de la felicidad personal. Con razón se ha dicho que "el hebreo- no sólo aceptaba las cosas amables de la vida, sino que se complacía en aceptarlas". El "bienestar físico" era parte integrante del ideal de vida humana enunciado en la Biblia. En los versículos 7 a 9 del capítulo VIII del Deuteronomio, donde se habla de las condiciones de la tierra prometida a Israel, se dice que es una "buena tierra", con trigo y vinos y con higueras y olivares y miel; una tierra cuyas piedras son de

hierro y cuyas columnas encierran cobre. La primera prueba que Job sufre es la de la pérdida de la prosperidad material. En el capítulo VIII del Deuteronomio se juzga como igualmente lamentables la miseria y el exceso de riquezas. En diversas disposiciones de la legislación bíblica se advierte "la intención de combatir la pobreza sin fomentar el enriquecimiento", como si durante largo tiempo hubiera madurado este pensamiento que aparece en el capítulo XXX de Proverbios: "Dos cosas te he de- mandado: no me las niegues antes de que muera. Aparta de mí vanidad y palabra mentirosa; no me des pobreza ni riqueza; manténme del pan que he menester; no sea que me harte y te niegue; ¿Quién es el Señor? O no sea que siendo pobre, hurte y blasfeme el nombre de mi Dios". La moderación era una virtud propia del hombre dichoso.

La vida prolongada aparece en los versículos 19 a 26 del capítulo V del libro de Job como un elemento de la felicidad. También el trabajo hacía feliz al hombre. En los capítulos XXV a XL del Éxodo se presenta como de directa inspiración divina la habilidad que desplegaron los artesanos en la construcción y la ornamentación del Tabernáculo. En el capítulo XXVIII del Salterio se dice: "Bienaventurado todo aquel que terna al Señor, que anda en sus caminos. Cuando comieres del trabajo de tus manos, bienaventurado tú y tendrás bien. Tu mujer será como parra que lleva fruto a los lados de tu casa; tus hijos, como plantas de olivas alrededor de tu mesa. He aquí que así será bendito el hombre que teme al Señor. Bendígate el Señor desde Sion y veas el bien de Jerusalem todos los días de tu vida. Y veas los hijos de tus hijos, y la paz sobre Israel".

En el Salmo que acabamos de citar aparecen unidas las alabanzas al trabajo y la estimación de la solidaridad de las generaciones. El temor a Dios importa, no sólo reverencia a la divinidad, sino también la voluntad de seguir "en sus caminos". En el primer capítulo del Salterio se elogia al varón "que no anduvo en consejo de malos ni estuvo en camino de pecadores, ni en silla de escarnecedores se ha sentado; sino que antes en la Ley del Señor está su delicia y en Su Ley medita de día y de noche". Al que tiene su delicia en la Ley del Señor se le promete que será como "el árbol plantado junto a arroyos de aguas, que da su fruto en su tiempo y su hoja no cae". En cambio los malvados, los impíos, serán "como el tamo que arrebatara el viento". Una idea similar se expresa en el Salmo XV, que aconseja honrar "a los que temen al Señor". También en el

libro de Job se comprueba que la noción hebraica de la "buena vida" incluía una conducta regida por normas éticas. La "buena vida" requería la "cultura del espíritu", como se comprueba en I Reyes, donde se hace el elogio de la variada "ilustración" de Salomón, el monarca sabio. En los versículos 8 y 9 del capítulo XVII de II Crónicas se recuerda a un rey que enviaba por las ciudades de su país emisarios para que enseñaran al pueblo la Torá. El hombre industrioso, generoso y "sabio" debía conducirse en conformidad con los preceptos de Dios. En el penúltimo capítulo del libro de Miqueas se dice que Jahvé sólo pide del hombre que "obre en justicia", ame la misericordia y "humildemente ande con su Dios".

Con su conducta recta, el hombre se hacía feliz, colaboraba en la felicidad del pueblo y contribuía a la realización de los planes divinos en la historia. En el primer capítulo de Isaías se ordena al hombre que aparte la iniquidad de sus obras y que aprenda a hacer el bien. Se le recomienda que busque la justicia, que escuche el derecho del huérfano y ampare la viuda. Jeremías y, sobre todo, Ezequiel se ocupan de la conducta individual y de sus consecuencias. Para Ezequiel, los actos del hombre brotan de lo más íntimo de la personalidad y de "circunstancias casuales". En el capítulo XXXII de Isaías se describen las antagónicas psicologías del "generoso" y del "avaro". En el capítulo XXXVI de Ezequiel se enuncia la esperanza de la llegada del día en que Dios "limpiará a los hombres de sus inmundicias". Luego, se agrega: "Y os daré corazón nuevo y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré corazón de carne. Y pondré dentro de vosotros Mi espíritu y haré que andéis en Mis mandamientos y guardéis Mis derechos, y los pongáis por obra". En el pensamiento bíblico se habla de deberes del hombre y se tiene como cierto que la penitencia humana es un modo de conseguir la benevolencia de Dios-

En la Biblia se afirma la unidad de la especie humana. Mas en ella aparece un "pueblo elegido": Israel. En los versículos 7 y 8 del capítulo XX del Levítico se lee: "Santificaos, pues, y sed santos, porque Yo el Señor soy vuestro Dios. Y guardad mis estatutos, y ponedlos por obra: Yo el Señor que os santifico". En el versículo 16 del capítulo XXII del Génesis se habla de la simiente de Israel que será innumerable como el polvo de la tierra. Salo Wittmayer Barón señala que para la concepción bíblica "todos

los miembros de la nación elegida son partícipes, sobre base igual, en la Alianza concluida con Dios", pacto que Dios celebró confiando en que la "otra parte" lo cumpliría fielmente. En los versículos 7 y 8 del capítulo VII del Deuteronomio se lee: "No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido el Señor, y os ha escogido: porque vosotros erais los más pocos de todos los pueblos. Sino porque el Señor os amó y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres; os ha sacado el Señor con mano fuerte y os ha rescatado de casa de siervos, de la mano de Faraón, rey de Egipto". Dentro de la familia de las naciones, la común descendencia a partir de Abraham, Isaac y Jacob, asegura la elección de Israel. A ella acompañaba, como lo prueba el primer versículo del quinto capítulo del segundo libro de Samuel, "la conciencia de una unidad étnica que superaba las divisiones tribuales". También la acompañaba la idea de que la elección importaba, no ventajas materiales, sino responsabilidades morales. En este sentido es interesante el texto del capítulo XX del libro de Ezequiel. En él Dios, a través del profeta, reprocha a "su pueblo" por no haber cumplido los mandamientos que le impartió. Dios habla de la afrenta que le infligieron aquellos que, en vez de guardar Sus preceptos, sirvieron, "como las familias de las naciones", "a la madera y a la piedra".)

La "elección" de Israel se relaciona con una concepción del hombre como alguien que, perteneciendo a la Naturaleza, es responsable por unos deberes que no son propios de los seres naturales. Israel "elegido" es partícipe en una 157 humanidad cuya esencial unidad es consecuencia necesaria de la unidad de la Creación. Y así, cuando Israel peca es Asiría el látigo en la mano de Dios para castigarlo por sus pecados. En los libros proféticos se subraya que todos los pueblos son igualmente hijos de Dios.

La noción bíblica del hombre se integra con una concepción sobre la vida en la sociedad y con una concepción sobre el proceso histórico. También en la sociedad y en la historia aparece el hombre con esa textura paradójica que señalamos al comienzo. Ser de la Naturaleza, el hombre no pierde esta condición ni renuncia a ella. A la vez está el hombre dotado de atributos que lo tornan un ser de excepción.

Carácter religioso y social de la moral bíblica

Para el pensamiento bíblico, uno de los rasgos que distinguen a todo hombre es su pertenencia a una sociedad. Pero esto —se ha de insistir en señalarlo— no significa que considerara que en lo social se agotaba la existencia individual. Se admitía un ámbito de vida puramente personal, a la vez que se daba como cierto que el curso regular de la vida humana está condicionado por fuerzas sociales. Así, como lo observa Will Herberg, en la Biblia hebraica se juzga que las necesidades y los intereses humanos emergen dentro de la vida social; las aspiraciones humanas han de realizarse, por lo menos en parte, con medios accesibles a través de la sociedad.⁶⁵ Las instituciones sociales ofrecen las condiciones de la acción humana y también le ponen límites. Si la religión para el hebreo era la relación de la vida del hombre con lo Absoluto y la vida del hombre en este mundo es ineludiblemente social, debía haber un vínculo entre sociabilidad y religión. Nos encontramos aquí con una característica que distingue a la religión judía de las religiones que niegan valor al mundo de la existencia humana sobre la Tierra, y por eso mismo, pueden prescindir de la sociedad, por lo menos, en principio, teóricamente. En el judaísmo, concepción realista de la vida, la fe es inseparable de las conexiones que guarda con los hechos de la vida diaria del individuo y de la sociedad, de la organización de esta última, de sus fenómenos económicos y políticos. Para la religión judía "toda realidad y toda vida se hallan sometidas al imperio de la soberanía divina".⁶⁶ Ningún interés humano, individual, político o económico se sustrae a la moralidad y a la devoción, inseparables la una de la otra. Como todo se halla sometido al imperio de Dios, la vida humana religiosa reclama también la sujeción de la sociedad a este imperio.

En la Biblia judaica la historia es considerada como regida por Dios; ella es revelación de Dios. A diferencia de la filosofía griega y del misticismo oriental, que

⁶⁵ Will Herberg, op. cit., pág. 47.

⁶⁶ Martín Buber, *The Prophetic Faith*, Nueva York, 1960, pág. 85.

niegan sentido a lo histórico como proceso continuo o como realidad valiosa, la religión judía concibe a Dios como viviente, activo en este mundo. El Dios de la Biblia, por ser Dios de la historia, no ha de ser solamente Dios del individuo. La historia es del dominio de la sociedad; la religión bíblica, religión histórica, es una religión social. La ética del judaísmo, es decir, su principio moral, es una ética social por excelencia. En la filosofía griega cabía la meditación sobre la virtud del individuo con prescindencia de las peculiaridades de la sociedad. En la religión bíblica se puede distinguir entre deberes del hombre para con Dios y deberes del hombre para con su prójimo. Pero esta distinción no excluía que unos y otros deberes tuvieran como base el temor o el amor a Dios. En conformidad con la ética de la Biblia, el hombre era responsable ante Dios por todas sus acciones. Como el hombre vive en sociedad, sus acciones vinculadas a la sociedad importaban también responsabilidades ante la autoridad divina.

Si la vida normativa del hombre es vida verdadera en conformidad con la intención del Creador, necesariamente se ha de "considerar la comunidad en la sociedad como parte del orden divino de la creación, como un mandamiento de Dios para el orden adecuado de la vida humana". La religión hebraica, al considerar a la sociedad como algo básico para el hombre, excluye la espiritualidad ultraindividualista que ve la relación del hombre con el hombre meramente como un paso en el esfuerzo del alma humana individual por alcanzar su Salvación. Para ella, dar la espalda a la sociedad significa dar la espalda a la Creación de Dios y al destino que al hombre le toca realizar en la totalidad del Cosmos.

La sociedad, en su funcionamiento, presenta conflictos y deficiencias, pero ella contribuye a la finalidad para la cual el hombre fue creado. Así, la religión "entra íntegramente en la sociedad como el espíritu de la cultura del cual la sociedad es encarnación". Para la Biblia, cuando se produce la ruptura de la conexión orgánica entre religión y sociedad, esta última sufre un descalabro. El subrayar la conexión entre religión y sociedad no implica opción por un determinado régimen social, en el sentido que esta expresión tiene en nuestros días. Pero la sociedad como tal no puede ser puesta en tela de juicio, y unos regímenes sociales son más plausibles que otros. Ninguno, sin embargo, puede pretender sustituir a la Divinidad como instancia suprema

en la vida humana individual. Algunos libros de la Biblia subrayan elocuentemente el significado singular de la vida personal de todo ser humano. En páginas anteriores recordamos a este respecto los del Salterio, de Jeremías, Ezequiel y Job.

Precisemos, pues: la religión judía no rechaza al mundo y a la sociedad humana como irreales o malos. Ella afirma el mundo sin deificarlo y afirma la sociedad, pero no la santifica. En la esfera social, como en la individual, llama a los hombres al amor total a Dios y condena la idolatría. Para esta religión, la justicia es un mandamiento divino, mandamiento cuya universalidad se basa en el hecho de que fue dado a los "hijos de Noé" (o de Adán); es decir, a toda la especie humana. El contenido del concepto de justicia no es el mismo para todos los tiempos y lugares. Pero, eso sí, el de la justicia es un requerimiento que confronta al hombre, no simplemente como una manifestación de su cultura o una proyección de su interés propio, sino como una demanda de Dios.

Comprobada la vinculación en la Biblia hebraica entre religión, cultura, sociedad y moral, corresponde que nos detengamos por un momento en el tema particular de "moralidad y religión". Una de las cuestiones que pueden y deben interesar cuando se habla de moral es la de la libertad de la voluntad humana. La Biblia le dio una solución en la cual, a la vez que se afirma la libertad de la voluntad, se admite un contralor divino sobre la naturaleza humana. Surge, entonces, la pregunta de cómo, mediando el contralor divino, queda aún lugar para la libertad y la responsabilidad moral del hombre. El hebreo daba como cierta la libertad del hombre. Aunque afectada por influencias exteriores, ella "era, sin embargo, concebida como existente y ejercida de alguna manera dentro de la protección del contralor divino, como cuando el profeta Oseas, capítulo XI, versículos I y siguientes, describe a Jahvé cual un padre que enseña a su niño a caminar... ",⁶⁷ Para el hebreo no había incoherencia entre la afirmación de que "Faraón endureció su corazón" y que Dios dijera "Yo endurecí su corazón" (Éxodo IX, 34; X, 1). Según el pensamiento bíblico el hombre, ser paradójico, situado en la Naturaleza y hecho a imagen de Dios, era como arcilla en manos de Dios, mas cabía que se rebelase contra Dios, que infringiera las leyes divinas. Estas leyes eran a un

⁶⁷ H. Wheeler Robinson, op. cit., pág. 46.

tiempo religiosas y morales. En la esfera de la religión se hallaba incluida la vida toda, y no solamente la exterior, sino también la vida moral, la piedad.

Es oportuno considerar los mandamientos bíblicos de conducta tomando como punto de partida el relato del Diluvio en el Génesis. Allí aparece el pacto que Dios celebró con Noé y estableció que éste y sus descendientes debían respetar toda vida humana, porque a imagen de Dios fue hecho el hombre. También se ha de tener en cuenta que el hebreo de la antigüedad distinguía entre dos clases de ordenanzas y prohibiciones. "Unas eran de aplicación natural, reconocidas por la razón y la conciencia de todo hombre rectamente pensante y por la legislación de todas las naciones; las otras eran leyes estatuidas exclusivamente para Israel, que sólo él las conoce por revelación divina."⁶⁸ Pero no se llevaba esta distinción hasta su último extremo, porque, bien y mal se definían por la voluntad revelada de Dios. Tratábase de una moral que, en conjunto, era diferente de las de otros pueblos. Del mismo modo, las prácticas religiosas del judaísmo, por semejantes que fueran a los ritos y ceremonias de otras religiones, constituían un culto con rasgos propios, inconfundibles. La moral era, así, de carácter legal. Tenía normas diferentes; unas veces eran éstas de índole compulsiva, como las ordenanzas categóricas y las prohibiciones en las leyes; otras veces eran exhortativas, no sólo en los profetas, sino en la Ley misma; otras, finalmente, se mostraban, en forma de ejemplos de buenos y malos hombres, en las narraciones o en los consejos de sabiduría del libro de los Proverbios o en las muestras de piedad, según aparecen en los Salmos. En todos los casos se trata de la ley de la vida otorgada por Dios. Pero en Proverbios la enseñanza de la buena conducta se destaca algunas veces como recogida sólo de la experiencia humana.

Una mención merece un concepto expresado en el libro de Job y que va hemos subrayado: Elihú, uno de los visitantes del sufriente atormentado, le observó que su conducta recta, piadosa, no era un favor a Dios, sino cumplimiento de un deber de respeto a su propia condición humana. Dentro del contexto de la Biblia, el de Job es un libro filosófico, con reflexiones críticas que no siempre concuerdan con el espíritu dominante en el conjunto de ella.

⁶⁸ George Foot Moore, op. cit., t. II, pág. 79.

En la Biblia no se desarrolla una doctrina de la virtud ni una teoría de la conducta como resultado de una meditación filosófica. No había en el judaísmo un sistema ético independiente de la religión, aunque no faltaron reflexiones morales. En tiempos postbíblicos adquirieron un desarrollo considerable, a partir de protestas contra las desdichas que padecen los justos y la bonanza de que gozan los malvados. En el Pentateuco, los preceptos, cualquiera que sea su número, conciernen en gran parte al ritual. Pero el núcleo de esas disposiciones es moral.

Los hebreos de los tiempos bíblicos tenían un ideal del hombre virtuoso. En el Salmo XV, el enunciado de este ideal comienza con la pregunta: "Oh Señor, ¿quién podrá habitar en Tu tabernáculo, quién podrá residir en Tu santo monte?". La respuesta es: "El que anda con integridad y obra justicia, y habla verdad en su corazón, el que no calumnia con su lengua, ni hace mal a su prójimo, ni infiere afrenta a su prójimo; a cuyos ojos el vil es despreciado; mas honra a los que temen al Señor; el que jura (aun) en perjuicio suyo y no vacila en cumplir; el que no da su dinero a usura, ni toma cohecho contra el inocente; el que hace estas cosas no tropezará jamás". El modelo de moralidad hebrea se halla descrito en Isaías XXXIII, 15-16: "Aquel que anda en justicia y habla rectitudes, que rechaza con desprecio la ganancia de opresiones, que sacude sus manos de contacto con el soborno, que tapa sus oídos para no oír propuestas sanguinarias y que cierra sus ojos para no ver el mal, éste morará en las alturas...". También en Isaías LVI, 1: "Así dice el Señor: Guardad el derecho y haced justicia, porque cercana está Mi salvación para venir y Mi justicia para ser revelada". En Amos V, 4, aparece una afirmación del sentido religioso de la vida: "Porque así ha dicho el Señor a la casa de Israel: Buscadme a Mí y viviréis". En Habacuc II, 4, después de haberse destacado al hombre que atiende a la palabra de Dios, se dice que el alma del ensoberbecido no es recta y que, "en cambio, el justo por su fe vivirá". En Miqueas VI, 6-8, encontramos expresada la esencia de la religión en su relación con la moralidad: "¿Con qué me presentaré delante del Señor y me encorvaré delante del Dios del Cielo? ¿Me presentaré delante de El con holocaustos, con becerros añales? ¿Acaso el Señor se complacerá en millares de carneros, o en diez millares de arroyos de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi transgresión, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?"

El te ha dicho, hombre, lo que es bueno y qué es lo que el Señor pide de ti: sólo hacer justicia y amar la misericordia y andar humildemente con tu Dios". En el tercer versículo del capítulo III de Proverbios se aconseja: "No te abandonen la benevolencia y la verdad; átalas a tu cuello, escríbelas en la tabla de tu corazón". Luego se recomienda confiar en el Señor "con todo el corazón".

Es oportuno que recordemos una vez más el capítulo IX del Génesis- En él se narra cómo Dios, después del Diluvio, celebra un pacto con Noé, con sus hijos y su simiente, y toda alma viviente, para generaciones perpetuas. El arco en la nube es la señal del pacto de que "las aguas no volverán a ser diluvio para destruir toda carne". En dos versículos del mencionado- capítulo se dice- "De mano de cada hermano del hombre pediré cuenta de la vida del hombre. El que derramare la sangre del hombre, por el hombre será derramada su sangre, porque a imagen de Dios hizo ÉL al hombre". Con estas palabras se expresa un principio de derecho natural: de respeto a toda vida de hombre por ser vida humana. En otro libro bíblico, en Levítico, versículo 18 del capítulo XIX, se requiere: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Este principio fue juzgado posteriormente como la suprema norma moral, pues por prójimo se entiende todo ser humano. En Zacarías VIII, 16 y 17 se encuentran expresiones morales fundamentales: "Estas son las cosas que habéis de hacer. Hablad cada cual verdad con su prójimo, juzgad según la verdad y la paz, dentro de vuestras puertas; y no maquinéis el mal uno contra otro en vuestros corazones, ni améis el juramento falso; porque todas estas son cosas que aborrezco, dice el Señor". En Deuteronomio VI, 5, se ordena: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza". Si se asocia el versículo que acabamos de transcribir con el de Levítico que manda amar al prójimo como a uno mismo, nos encontramos con la posibilidad de enlazar, dentro de la moral religiosa hebraica, el amor al prójimo con el amor a Dios.

Los que hemos visto hasta ahora son principios éticos generales. Teóricamente cabe admitir que era posible inferir de ellos normas concretas, específicas, de conducta. Sin embargo, el hebreo de los tiempos bíblicos no los consideraba guía suficiente para la vida real del hombre. Además de los principios, aparece en la Biblia una legislación que el creyente consideraba, en sus distintos aspectos y partes, como revelación de la

Divinidad. Así, la moral de la Biblia era, a la vez, moral de principios y de normas de detalle para situaciones determinadas. La virtud consistía en la conformidad con la Ley, y la desobediencia era pecado. Dios castiga el pecado y recompensa la obediencia. Esta noción aparece en el capítulo XV del Génesis y también en pasajes de otros libros de la Biblia. Así, en el versículo 18 del capítulo XI de Proverbios se lee: "El inicuo adquiere para sí una ganancia engañosa; mas aquel que siembra la justicia (tiene) un premio seguro". En los versículos 4 y 5 del capítulo XXII del mismo libro: "La consecuencia de la humildad es el temor del Señor, y la riqueza, el honor y la vida. Espinas y trampas hay en el camino del perverso; el que guarda su alma se aleja de ellas". En Isaías XLVIII, versículo 22, dice el Señor: "Mas, para los inicuos no hay paz". Los Diez Mandamientos del Decálogo aparecen en el capítulo XX del libro del Éxodo y en el capítulo V del Deuteronomio. A su enunciado acompañan en libros de la Biblia numerosos "estatutos y leyes", prescripciones, unas, de carácter moral y otras, evidentemente, jurídicas, desde un punto de vista moderno.

Los maestros hebreos, aunque sabían que el de la recompensa y el castigo no era el criterio más elevado en el orden moral, no dejaban de recurrir a él. George Foot Moore observa que, según los Evangelios, Jesús lo empleó ampliamente. Se consideró preferible lograr que un hombre obedeciera la Ley de Dios por un motivo inferior que dejar que no obedeciera del todo. Ciertamente subsistía la posibilidad de que se desarrollara el convencimiento de que si el hombre era diligente en cumplir la Ley por un motivo subalterno, concluiría por hacerlo inspirado por un motivo más elevado. La retribución por las acciones humanas era considerada como obra de la justicia divina; Dios es justo. El hebreo de la antigüedad creía que la mala acción traía el castigo anunciado por Dios y que la buena acción traía el premio prometido por Él. Sin embargo, aparecen en la Biblia expresiones de protesta contra la injusticia que significa el hecho de que el malvado disfrute a veces de una dicha que le es negada al hombre piadoso. En el libro de Jeremías y en el de Job se denuncia, con acentos pesimistas, esta iniquidad. Pero la actitud dominante es la otra, la de la fe en la justicia divina. Para el profeta Amos, las buenas acciones aparecían como acumulación de méritos para el futuro. Con relación a este mismo tema son dignas de tenerse en cuenta expresiones

como las de Salmos LXXXV, 12: "La verdad brotará de la tierra y la justicia mirará desde el cielo", y Salmos LXXXIX, 15: "Justicia y rectitud son el fundamento de Tu trono; misericordia y verdad están siempre delante de Tu rostro". Isaías III, 10: "Reconoced que al justo le va bien, porque el fruto de sus obras comerá". Isaías LVIII, 8: "Entonces, sí, amanecerá como el alba tu luz, y brotará repentinamente el remedio de tu mal; tu justicia también irá de ti, y la gloria del Señor será tu retaguardia". Proverbios XI, 3: "La integridad de los rectos los guiará, mas a los pérfidos la perversidad los destruirá".

¿En qué consiste la actitud religiosa hacia Dios según la Biblia? ¿Para ser religioso es suficiente con creer, con saber que hay el Único Dios? Evidentemente, no. La actitud religiosa se traduce igualmente en hacer Su voluntad. En el Deuteronomio aparecen el amor y el temor a Dios como motivos de conducta, en contextos similares, sin que se advierta una diferencia entre uno y otro. No se pensaba que hubiera conflicto entre estos dos motivos. A este respecto puede ser ilustrativo comparar dos grupos de versículos de un mismo libro bíblico. Por un lado leemos en Deuteronomio V, 26 y VI, 2 y 13: "¡Oh, si permaneciera con ellos este sentir suyo, a fin de que Me teman, y guarden todos Mis Mandamientos en todo tiempo, para que les vaya bien a ellos y a sus hijos para siempre!" "A fin de que temas al Señor, tu Dios, de modo que guardes todos Sus estatutos y Sus mandamientos que te ordeno, tú y tu hijo y el hijo de tu hijo, todos los días de tu vida, a fin de que se te prolonguen los días." "Al Señor, tu Dios, temerás, y a Él servirás, y solamente por Su Nombre jurarás." En los versículos transcritos se ordena el temor a Dios y el deber de respetar sus mandamientos, el deber de servicio a Él. Por otro lado, en Deuteronomio XIX, 9; XXX 6 y 16 y ss. se dice: "Con tal que guardes todos estos mandamientos que Yo te ordeno hoy, para cumplirlos, amando al Señor tu Dios, andando por Sus caminos...". "Y el Señor, tu Dios, circuncidará tu corazón y el corazón de tu simiente, para que ames al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con tu alma, a fin de que vivas." "Por cuanto te mando hoy que ames al Señor, tu Dios, andando por Sus caminos y guardando Sus Mandamientos y Sus estatutos y Sus leyes, para que vivas y te multipliques..." Aquí aparece como motivo de conducta el amor a Dios.

En el versículo 12 del capítulo X del Deuteronomio se expresa: "Y ahora, oh Israel, ¿qué es lo que el Señor, tu Dios, pide de ti, sino solamente que temas al Señor, tu Dios, que andes en Sus caminos y que Lo ames, y que sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma?". En este versículo aparecen juntos el amor y el temor a Dios como inspiración de la conducta del hombre. En los Salmos aparecen como piadosos aquellos hombres que temen a Dios y lo aman, sin que se advierta una perceptible distinción de las dos modalidades de religiosidad. Sin embargo, Foot Moore señala que si se hace el análisis de algunas expresiones aparece un matiz diferencial entre la obediencia motivada por el temor a Dios y la obediencia motivada por el amor a El. Agrega que en el desarrollo ulterior del pensamiento judío se hizo esta diferenciación y se colocó en un plano más elevado la segunda de estas obediencias. El debate que en tiempos posteriores se desarrolló acerca del problema de si Job había servido a Dios por amor o por temor, demostraría que estaba en germen la idea de que la base de la moral más elevada se hallaba en el amor, y no en el temor a Dios. Y hay ciertamente en la Biblia no pocas expresiones en las que el amor a Dios aparece como motivo de conducta. Se podría decir que los ya recordados versículos 5 y 6 del capítulo VI del Deuteronomio son como una síntesis de todas ellas: "Y amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza. Y estas palabras que te ordeno hoy, han de permanecer sobre tu corazón".

En el lenguaje bíblico el "nombre" de alguien, persona o cosa, no era -meramente un vocablo accidental para su designación, sino su esencia distintiva. A su vez, la "consagración del Nombre" de Dios y su opuesto, "la profanación del Nombre", figuran entre los motivos y los desvíos de la conducta desde el punto de vista moral. Cuando en Deuteronomio XII, 2 se dice: "Entonces habrá cierto lugar que el Señor, vuestro Dios, elegirá para hacer habitar en él Su Nombre", se quiere expresar que ese lugar será como si Dios mismo residiera en él. Con idéntico sentido aparece la expresión en I Reyes VI, 13: "Y habitaré en medio de los hijos de Israel y no abandonaré a Mi pueblo Israel". Cuando se dice que Dios hará algo en consideración a Su Nombre, se quiere expresar que lo hará en consideración a Sí propio. Esto se comprueba en Isaías XLVIII, 9: "A causa de Mi Nombre, diferí Mi ira y por Mi alabanza la reprimí, para no destruirte".

Dios, al "consagrar" Su Nombre, se consagra y demuestra su Divinidad y compele a las naciones a reconocerla. Así lo prueban la restauración de Israel desterrado y expresiones de Ezequiel XXXVI, 22 y 23, y XX, 44: "Por tanto, di a la casa de Israel: Así dice el Señor Dios: No por causa de vosotros voy a hacer esto, oh casa de Israel, sino por Mi santo Nombre que habéis profanado entre las naciones adonde habéis ido. Y santificaré Mi gran Nombre que ha sido profanado entre las naciones...". "Y conoceréis que Yo soy el Señor, cuando obre con vosotros en gracia de Mi Nombre..." También en otros pasajes de la Biblia hallamos referencias a actos realizados por Dios para consagrar Su Nombre y referencia a este Nombre. Así, cabe citar Deuteronomio XXXII, 3, Éxodo VI, 2; Éxodo IX, 27; Josué V, 1. En el versículo 31 del capítulo III del libro de Daniel, éste aparece arrojado a la cueva de los leones para consagrar el Nombre de Dios, y su salvación conduce al rey a decretar el reconocimiento de Dios. Según la Biblia, la suprema meta de Dios es que la humanidad entera lo tenga y lo sirva como al Dios verdadero. A su vez Israel, a quien El se ha revelado de una manera única, tiene como meta principal consagrar Su Nombre "viviendo de tal modo que los hombres vean y digan que el Dios de Israel es el Dios verdadero". A partir de aquí se fue desarrollando el sentido de la Santificación del Nombre — Kidusch Haschem— como máximo principio y motivo de la conducta moral en el judaísmo. Se destaca la significación del Nombre en Amos IX, 6: "Aquel que edificó Sus cimeras en el cielo, y fundó Su bóveda celeste sobre la tierra; el que llama a las aguas del mar, y las derrama sobre la faz de la tierra, el Señor es Su Nombre". El hebreo de la antigüedad estaba persuadido de la superioridad de su religión frente a las de los idólatras, porque su moral no estaba afectada por los vicios de la de ellos. Esta convicción lo llevaba a la vigilancia de la conducta. Una de las formas de esta vigilancia era la recomendación contra la "profanación del Nombre", contra el Jilul Haschem, que aparece varias veces en la Biblia.

Según la Biblia hebrea —ya lo señalamos—, la religiosidad no era solamente creencia en Dios, conocimiento de que El es, sino, también, necesariamente, conducta coincidente con Sus mandamientos y ordenanzas. Tal conducta lo era por temor y por amor a Dios, según acabamos de verificarlo. Y también había la imitación humana de

las virtudes divinas. En uno de los ensayos del volumen intitulado *Israel and the World*, Buber se ocupa de la imitación de Dios por el hombre. Señala que la imitación de Dios, "del Dios real, no de un mediador en forma humana, sino de Dios mismo, constituye la paradoja central del judaísmo". ¿Cómo podría el hombre imitar al invisible e incomprensible Dios, al Dios informe y no susceptible de recibir forma? Sólo se puede imitar aquello de lo que uno se forja una idea. Siendo así, se plantea la pregunta: ¿En qué puede basarse la imitación de Dios? Según la tradición judía, el hombre ha de concluir pareciéndose a Dios. Imitarlo significa seguir sus caminos, además de amarlo. El hebreo del tiempo bíblico quería imitar a Dios. Así como Dios viste al desnudo, según se dice en Génesis III, 21: "E hizo el Señor Dios para el hombre y para su mujer túnicas de piel y los vistió", así tú también has de vestir al desnudo. Como Dios visita al enfermo, tú has de visitar al enfermo. Él conforta al que está de duelo, y tú harás lo mismo. Él entierra a los muertos, como lo hizo con Moisés, según se dice en Deuteronomio XXXIV, 6: "Y Él lo enterró en un valle en la tierra de Moab, enfrente de Bethpeor...". Y también tú has de enterrar a los muertos.

II

Los criterios de justicia

El hombre vive en sociedad. Así resulta del orden de la Creación, obra de Dios que es Dios de Justicia. Y ha de haber justicia en la sociedad. Daniel Pasmánik, en su libro *¿Qué es el judaísmo?* observa que el monoteísmo ético de los hebreos debía necesariamente engendrar el postulado de la justicia social. Eso exigía reglar las relaciones recíprocas de los hombres. Y para ello no bastaban las máximas éticas que apelan a la voluble buena voluntad del individuo. Hacía falta sobre todo una legislación positiva de carácter obligatorio. El genio israelita no pasó por alto esta segunda necesidad. Así es como en los versículos 52-54 del capítulo XXVI de Números se expresa: "Y el Eterno habló a Moisés diciendo: El país se repartirá entre éstos en heredad según el número de hombres. A los que son en gran número, darás más heredad, y a los que son en pequeño número, darás menos heredad. Se dará a cada

uno su heredad en proporción a su empadronamiento". En los versículos 12-14 del capítulo XV del Deuteronomio se establece que el esclavo no servirá más que seis años y que al séptimo se lo ha de dejar libre, pero no con las manos vacías. Quien fue su amo le ha de dar ganado menor y otros bienes con que Dios lo ha bendecido. Aclárase que no se trataba de verdadera esclavitud. El esclavo, en efecto, pagaba una deuda mediante trabajo, percibiendo la mitad del salario de un obrero libre. En los versículos 10-28 del capítulo XXV de Levítico se establece: "Y santificaréis el quincuagésimo año y proclamaréis la libertad en el país para todos los habitantes. Será para vosotros el jubileo y cada uno de vosotros recuperará la posesión de sus bienes, y cada uno retornará a su familia... La tierra no se venderá a perpetuidad, pues la tierra es Mía... En todos los países que poseeréis, acordaréis para la tierra el derecho de rescate...". Podríamos multiplicar los ejemplos. Ya antes citamos otros pasajes bíblicos que apuntan a la realización de la justicia.

En todo orden social hay un complejo de costumbres, leyes e instituciones que encarnan sus criterios de justicia. Mas, he aquí, por otro lado, que, en principio, ningún orden o institución social está a cubierto de críticas. Entonces, ¿cuál ha de ser el criterio de Justicia con el que se estimará toda justicia particular? Este criterio mismo, ¿será relativo o será absoluto? Parecería que si no se encuentra algo absoluto en que afirmar la apreciación de los hechos, la justicia estará condenada a desvanecerse en una multitud de puntos de vista divergentes y aun contradictorios. Para Will Herberg, según la Biblia se ha de basar lo absoluto de la justicia en algo que esté más allá de la justicia. El último criterio de la justicia sería el imperativo divino, la ley del amor. La justicia ha de ser, entonces, la institucionalización del amor en la sociedad. Este ha de ser, entonces, el criterio único de justicia, pues la concepción de un Dios único importaba la exclusión de una pluralidad de criterios.⁶⁹ Por su parte, George Foot Moore asienta: "El ideal de la religión de Israel era una sociedad en la que todas las relaciones de los hombres con sus prójimos estaban gobernadas por el principio Amarás a tu prójimo como a ti mismo". En su tiempo los profetas clamaron contra los males que el rico y el poderoso infligían a los menos afortunados. En muchos de los

⁶⁹ Will Herberg, op. cit., pág. 48.

Salmos hay una estridente nota de conflicto de clases. "Rico" se torna frecuentemente en sinónimo de "malvado". "El rico oprime a los pobres y los despoja con la fuerza y el fraude, pervierte la justicia de manera irremediable."⁷⁰

Es evidente que el mandamiento de amor trasciende todas las ordenanzas sociales, pero necesita de algún medio para hacerse efectivo. Este medio consiste en las instituciones de la sociedad. Para la religión hebrea la sociedad pertenece al orden de la Creación. Para ella, también, es voluntad de Dios el que los recursos de la naturaleza y los frutos de la acción humana, que son un don divino, sean empleados para la satisfacción de las necesidades de los hombres y la elevación del bienestar de ellos. En el primer versículo del Salmo XXIV se dice: "Del Señor es la Tierra y cuanto ella contiene; el mundo y los que en él habitan". El que según la Biblia sólo Dios fuera soberano absoluto, explica, señalemos de paso, las advertencias y censuras en ella contenidas contra los males del principio autoritario. En el capítulo VIII de la primera parte del libro que lleva el nombre de Samuel se narra cómo éste fue requerido por los ancianos para que pusiera un rey a fin de que gobernara a Israel "como es usanza de todas las naciones". Samuel les observó que el monarca tomará a los hijos del pueblo y los pondrá en sus carrozas; los empleará para arar sus tierras; de entre las hijas tomará para perfumistas, y ocupará en sus labores a los mancebos más escogidos y diezmará el ganado. Los ancianos insistieron en su demanda. Samuel refirió las palabras del pueblo a oídos del Señor y el Señor dijo a Samuel: "Escucha su voz y constitúyeles un rey". Y así fue.

Dios, ya lo vimos, es, según la Biblia hebraica, Dios de Justicia. La sociedad forma parte de Su creación. En numerosos textos bíblicos aparecen elocuentes llamados en favor de la justicia social. En el segundo capítulo de Amos, versículos 6 y 7, se lee: "Así dice el Señor: Por tres crímenes de Israel, y por el cuarto, no apartaré su castigo; porque venden al justo por dinero y al menesteroso por calzado; que codician hasta el polvo de la tierra que está sobre la cabeza de los desvalidos y pervierten el camino de los humildes...". En los versículos 15-17 del primer capítulo de Isaías, el profeta declara en nombre del Señor: "Y cuando extendéis vuestras manos, escondo de vosotros Mis ojos;

⁷⁰ George Foot Moore, op. cit., t. II, pág. 156.

y aunque hagáis muchas oraciones, no oigo- Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpiaos; apartad la maldad de vuestras obras delante de Mis ojos; cesad de hacer lo malo. Aprended a hacer lo bueno; buscad lo justo, socorred al oprimido; mantened el derecho del huérfano, defended a la viuda". El libro del mismo profeta dice en el octavo versículo de su capítulo V: "¡Ay de los que juntan casa con casa, de los que allegan un predio a otro predio, hasta que les falte espacio! ¿Quedaréis solos en la Tierra?". La repetida insistencia en la Biblia hebrea sobre el deber de justicia y la proclamada pasión profética por la justicia social han sido un factor de progreso moral en la humanidad.

El examen de las ideas morales en la Biblia hebrea nos ha conducido al problema de la justicia. Y éste, a su vez, naturalmente, nos llevó a la consideración de las relaciones sociales a la luz del pensamiento bíblico. Los deberes morales son del individuo, y el individuo vive en una sociedad. En la Biblia el hombre aparece hecho "a imagen de Dios". Mas, el hombre también es pecaminoso, egocéntrico, conforme lo señalan no pocos pasajes bíblicos. En cuanto persona, el hombre posee una dignidad que le viene de Dios y cobra sentido en relación con la sociedad. Todo hombre está dotado de libertad de decisión en su conducta y es moralmente responsable por sus actos. Por ser hijos de un padre común, de Dios, los hombres son esencialmente iguales entre sí. Pero, por su egocentrismo, el individuo olvida que el mundo fue creado, no sólo para él, sino también para su prójimo, para los otros hombres. El hombre que se siente con derechos a la personalidad que le viene de Dios, es llevado por su egoísmo a negar esos derechos a los demás. De esta paradoja proviene la ambivalente actitud hebrea frente "al Estado político".⁷¹ Por un lado, el gobierno terrenal constituye una especie de usurpación, porque solamente Dios es el Rey verdadero y todos los hombres son sus subditos. En el Levítico, capítulo XXV, versículo 55, se dice: "Porque Mis siervos son los hijos de Israel; siervos Míos son, a quienes Yo saqué de la tierra de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios". En Jueces, capítulo VIII, versículo 23, se declara: "Pero Gedeón les respondió: No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará mi hijo sobre vosotros; el Señor reinará sobre vosotros". En Oseas, capítulo XIII, 11, dice Dios por boca del profeta: "Te

⁷¹ Will Herberg, op. cit., pág. 170.

doy rey en Mi ira, y lo quito en Mi indignación". Pero, por otro lado, los hombres han menester de un gobierno terrenal para la paz y seguridad de la sociedad y para el establecimiento de la justicia entre ellos. El gobierno, entonces, ha de ser ejercido de modo que la sociedad sea tal sociedad y la justicia sea en ella practicable. Mas, en el gobierno mismo, en todo gobierno hay una suerte de dualidad. Necesario a causa de la pecaminosidad humana, como protección contra la misma, el gobierno social es, al propio tiempo, un factor de pecado. Por eso sólo es aceptable, en principio, un Estado que sostenga la sociedad y garantice la justicia y. a la vez, evite en sus actos "el exceso de arbitrariedad del poder incontrolado". Consiguientemente, cabe afirmar que el criterio de la organización social dentro del pensamiento bíblico sería uno que llamamos "democrático".

La concepción compleja y realista de la naturaleza humana, propia de la religión judía, ofrece un molde para la democracia y al mismo tiempo un punto de vista crítico para sus deficiencias. Como, según dicha religión hebrea, lo único Absoluto es Dios, queda excluida esa deificación de la colectividad bajo el nombre de Estado o Sociedad que aparece en el pensamiento occidental desde Platón. Para la religión hebraica, el individuo, inconcebible fuera de un contexto social, tiene derechos básicos y una esfera de vida frente a los reclamos colectivos. "La sociedad —agrega Will Herberg— es más que el Estado porque, en la historia judía, Israel, como pueblo sagrado, como pueblo que se encontró con Dios en el Sinaí, era un pueblo que aún no tenía un Estado." Por otra parte, la religión judía admite que el individuo es más que la sociedad o el Estado, porque según lo ha señalado Martín Buber, "la colectividad no puede entrar en lugar de la persona en el diálogo de las edades que la divinidad conduce con la humanidad". Sólo el individuo puede ser verdaderamente responsable. Pero en la Biblia hebraica no se trata de un individualismo que conciba a la sociedad sólo como un agregado atomístico de seres aislados unos de otros. La persona individual está confrontada con las exigencias de la sociedad. La comunidad de los creyentes está confrontada con la autoridad del mundo secular. Toda fórmula de ajuste, aunque sea necesaria, es, sin embargo, provisional y temporaria. "La democracia misma es solamente un método para encontrar soluciones aproximadas para problemas insolubles. Hay en la vida

humana, en la historia, contradicciones que no pueden ser eliminadas completamente. Todas ellas son reductibles a la contradicción crucial entre poder y justicia. La religión hebrea ve con los ojos de la fe la resolución de las contradicciones de la existencia humana en el gran cumplimiento hacia el cual tiende la historia. Entonces, en el reino de Dios, la libertad y el orden, el poder y la justicia se convertirán en una sola cosa, en un amor que disuelve todas las oposiciones." Para Will Herberg la fe hace que el creyente pueda encontrar sentido en los logros parciales y precarios de la historia, mientras se evita la tendencia a dar valor absoluto a lo relativo y la tendencia a menospreciar el equilibrio temporario como simplemente transitorio. Es que "el verdadero fin de la vida no está en la vida y en la historia, sino más allá de ellas".⁷² Mucho menos dispuesto que Herberg a trasladar al más allá la solución de los problemas del más acá, William Irwin, en su estudio sobre el pensamiento bíblico, observa que el hebreo en la Biblia entrevé como factible un ideal histórico y no se pronuncia sobre lo que ocurrirá después de la realización de este ideal.

El pueblo de Israel y los otros pueblos

En la Biblia hebraica se afirma la unidad de la Creación y, con ella, la de la especie humana. Dios creó a Adán y este es el padre común de todos los hombres. En el relato del Génesis, después del Diluvio, unas genealogías señalan los orígenes de distintos pueblos descendientes de los hijos de Noé.

El pueblo hebreo proviene de Abraham de Ur. Con Abraham, al cual se reveló el Dios único, empieza la serie de los patriarcas. A Abraham sigue Isaac y a Isaac sigue Jacob. La historia de los hijos de Jacob y sus descendientes es también historia de la esclavitud padecida en el Egipto. Moisés los liberó del yugo egipcio y los condujo hasta la Tierra Prometida, después de la revelación en el Sinaí. A Moisés sigue Josué como guía del pueblo. Vienen luego los jueces. Luego se forma la monarquía, con Saúl, David y Salomón. Después de Salomón, el reino único se dividió en dos.

⁷² Will Herberg, op. cit., pág. 189.

Para la tradición bíblica, el pueblo hebreo descendía de los patriarcas y esta descendencia era referida particularmente a Jacob. Sin embargo, según la misma tradición, cuando se produjo el éxodo del Egipto, acompañó a los descendientes de Jacob una multitud de hombres de otro origen. Los hebreos liberados se amalgamaron con ellos, y esto no fue en mengua de la individualidad del pueblo. Ruth la moabita es un ejemplo bíblico de matrimonios hebreos con gentes de otros pueblos una vez que hubieron entrado en Canaán, sin desmedro, igualmente, de esa individualidad. De esto fluye —como ya lo señalamos— que el pertenecer al pueblo hebreo no dependía del origen racial de las personas, sino de su adhesión a la Alianza con Jahvé. Había una Alianza entre Jahvé y su pueblo. La incorporación al pueblo se lograba con la adhesión a la Alianza que significó la formulación de un credo religioso y la definición de un estilo de vida: una cultura. El elemento distintivo del hombre hebreo para el hombre hebreo era la singularidad de su Dios común. El Dios de Israel era inconfundible con los dioses a quienes rendían culto otras naciones. El culto y la fe en el Dios único constituían la heredad de Israel. La "elección" de Israel no era un privilegio que justificara una actitud de arrogancia. Más bien implicaba una especial imposición de deberes. En el segundo versículo del capítulo III de Amos, el Señor dice: "A vosotros solos he conocido de entre las parentelas de la tierra; por tanto os castigaré por todas vuestras iniquidades". La "elección" importaba la exigencia de servicios, como aparece en el Déutero-Isaías. Israel debía ser "una luz para los gentiles".

Israel era el pueblo "elegido". ¿Cuál era, según la concepción bíblica, la posición de los demás pueblos? En pasajes de la Biblia se recuerda cómo Israel padeció la hostilidad de tribus, naciones e imperios. En el versículo 15 del capítulo V del Deuteronomio se vincula el mandamiento de guardar el sábado al hecho de que Israel fue "siervo en la tierra de Egipto" y Dios lo sacó de allí "con mano fuerte y brazo extendido". En los versículos 7 y 8 del capítulo CXXXVIII del Salterio se declara: "Si yo anduviere en medio de la angustia. Tú me salvarás; extenderás Tu mano contra la ira de mis enemigos, Tu diestra me salvará. El Señor cumplirá por mí. ¡Oh Señor, Tu misericordia es para siempre; no abandonarás la obra de Tus manos!".

Desde los días de la conquista de Canaán, se advierte una conducta cordial con los no hebreos, con los gentiles. Josué hizo gracia a los gibeonitas. En tiempo de la monarquía los reyes no pocas veces mantenían relaciones amistosas con los vecinos. En Amos, capítulo IX, versículo 7, se lee: "¿Acaso no me sois vosotros como los hijos de los cusitas ¡oh hijos de Israel!? dice el Señor. ¿No hice subir Yo a Israel de la tierra de Egipto y a los filisteos de Kaftor, y a los de Aram de Kir?".

Después del retorno del exilio babilónico, los judíos se vieron confrontados con el muy severo problema de la supervivencia como una comunidad con fisonomía espiritual propia. En las narraciones bíblicas la historia concluye a mediados del siglo V antes de la era cristiana. La descripción de la comunidad de Judea en aquel momento aparece en el último capítulo del libro de Nehemías. Allí se indican los peligros que amenazaban a la religión judía. Se hace referencia a los matrimonios con no judíos, con practicantes de otros cultos; se señala la ignorancia del idioma hebreo por los hijos de matrimonios de judíos con mujeres de Asdod, de Amón y de Moab. Las frecuentes violaciones a la ley del descanso sabático no eran la única prueba de que los judíos se apartaban de su religión ancestral. Los jefes Nehemías y Ezra procuraron empeñosamente contrarrestar esta tendencia y asegurar la fidelidad a la religión judía. Para ello hubieron de adoptar medidas contra el trato con adeptos del paganismo o con quienes se inclinaban a las prácticas paganas. Así, pues, procuraban mantener apartados a los judíos de los paganos. Pero en el Déutero-Isaías y en profetas menores hay expresiones de un amplio espíritu de cordial trato recíproco con no judíos. Así, después del éxito de la política cautelosa de Nehemías y Ezra, era tendencia generalizada la de la relación amistosa con los no judíos.

Sociedad y Estado

El tiempo de la conquista de Canaán y el que siguió a esta conquista, a que se refieren los libros de Josué y de los Jueces, fueron "de adaptación, ajuste y consolidación", de transición de una forma de vida de seminomadismo a una de tipo agrario. Rápidamente Israel se convirtió en una nación de pequeños granjeros, con

instituciones adecuadas a tal género de vida. La situación apuntada duró alrededor de doscientos años.

En ese tiempo, de acentuado localismo, no se intentó crear propiamente un Estado. Entonces, las tribus israelitas debían librar frecuentes luchas con grupos vecinos que les eran hostiles. La situación cambió con la instauración de la monarquía, necesaria para lograr la salvación del pueblo de los enemigos que lo amenazaban. En esos días, Samuel, hombre santo, insigne, venciendo sus personales escrúpulos antimonárquicos, propuso al hombre que debía ocupar el trono: Saúl, hijo de Kis. A Saúl siguió David. La sociedad israelita se fue modificando. Bajo David se proclamó a Jerusalem capital del reino. Aunque el pueblo seguía siendo básicamente agrícola, las instituciones cambiaron. La corte influyó cada vez más en la vida de los súbditos. Esto se acentuó en tiempo de Salomón, hijo de David. Salomón fue un monarca innovador bajo muchos aspectos. Cuando después de Salomón el reino único se dividió en dos, Israel y Judá, fueron apareciendo dificultades y problemas nuevos. La nostalgia de las instituciones del pasado acompañaba frecuentemente al deseo de librarse de los inconvenientes surgidos con la monarquía.

El problema "social". Individuo y sociedad

Bajo la monarquía, tanto durante el reino único como después de su división, había en Israel un "problema social". En los libros de los Profetas se comprueba que éstos lo encaraban con un criterio religioso moral. Abogaban por una reforma "a través de la regeneración personal". En el versículo 33 del capítulo XXX de Jeremías, el Señor, después de anunciar que pondrá Su ley en las entrañas de los hombres del pueblo, prevé un tiempo en el que todos tendrán conocimiento de Él. En el libro del Deuteronomio se pone de manifiesto una clara conciencia de la "cuestión social". En los versículos 6 a 21 de su capítulo V aparece como razón del descanso en día sábado el recuerdo de la esclavitud en el Egipto. En el mismo libro, la prescripción del año sabático se transforma en prescripción para la cancelación de deudas. En él se establece la participación en las festividades de clases sociales antes excluidas. Se

modifica la legislación sobre la esclavitud: la mujer hebrea esclava podía beneficiarse con la manumisión al final de seis años de servidumbre. En el mismo libro se subraya la necesidad de la equidad social. En los versículos 4 y 5 de su capítulo XV se dice: "Bien que no debe haber en medio de ti menesteroso alguno, pues el Señor te bendecirá abundantemente en la tierra que el Señor tu Dios te da por heredad para que la poseas". Se trataba de llevar a la práctica este programa social en las condiciones de los siglos VIII y VII antes de la era común.

El Gobierno

La sociedad requiere una organización, poderes que la rijan: una política. Y en Israel de los tiempos bíblicos hubo un paralelismo entre el desarrollo de la política y el del pensamiento social. Así, después del establecimiento en Canaán hubo una organización en clanes y comunidades bajo un régimen de democracia primitiva encabezada por "ancianos". Ellos ejercían funciones ejecutivas y judiciales; adoptaban sus decisiones en discusiones libres. Esta práctica aparece ilustrada en los primeros doce versículos del capítulo IV del libro de Ruth: "Boaz subió, entonces, a la puerta de la ciudad y se sentó allí; y he aquí al redentor de quien había hablado Boaz, el cual iba pasando. Y él (le) dijo: 'Vuelve para acá; siéntate aquí fulano'. Y volvió: y se sentó. Entonces tomó diez hombres de los ancianos de la ciudad, y dijo: 'Sentaos aquí', y ellos se sentaron. Entonces dijo al redentor: 'La porción de tierra que era de nuestro hermano Eliméj la vendió Noemí, la misma que acaba de volver del país de Moab; y yo pensaba avisarte de ello, diciéndote: "Adquiérela delante de los que están aquí sentados y delante de los ancianos de mi pueblo. Si tú quieres redimir, redime; mas, si no quieres redimir, házmelo presente a mí, para yo lo sepa; que no hay fuera de ti quien redima y yo soy después de ti".' Y él respondió: 'Yo redimiré'". A continuación se describe el resto del procedimiento, según "la usanza del antiguo tiempo en Israel, en cuanto a redenciones", hasta llegar a la conclusión "del caso", todo ello en presencia "del pueblo".

Los versículos primero al cuarto del capítulo inicial de I Reyes narran un episodio que reflejaría la dominante idea de que la persona del monarca encarnaba las fuerzas

vitales de la nación. En diversos pasajes de la Biblia se destaca la significación del rey como ungido del Señor. En este sentido merece citarse I Samuel X, 1. Se habla allí de la ascensión de Saúl al trono y se dice: "Tomó entonces Samuel la redoma de aceite, y lo derramó sobre su cabeza, y besándolo, dijo: He aquí que el Señor te ha ungido por príncipe sobre Su heredad". En el versículo 6 del mismo capítulo se expresa: "Entonces se apoderará de ti el espíritu del Señor, de manera que tú profetizarás con ellos, y serás mudado en otro hombre". En Salmos II, 6 y 7: "Pero Yo he ungido Mi rey sobre Sion, ¡Mi santo monte!". "Anunciaré el decreto: El Señor me dijo: Tú eres Mi hijo. Yo te he engendrado hoy."

Los reyes Saúl y David habían sido elegidos por el pueblo. A Salomón, en cambio, lo nombró su padre a la edad de 40 años de reinado. La autoridad de David no fue acatada al comienzo por todos los que debían ser sus súbditos. Así, en el versículo 1 del vigésimo capítulo de II Samuel se cuenta: "Y por casualidad se encontraba allí un hombre malvado que se llamaba Scheba, hijo de Bijrí, benjaminita, el cual tocó la trompeta, y dijo: No tenemos parte en David, ni hay heredad para nosotros en el hijo de Ischay: ¡Cada uno a su predio, oh Israel!". Durante el reinado de Salomón se vivía, en general, en paz desde Dan hasta Beerscheba. En su corte la justicia era equitativa y pareja. Fue Salomón un monarca de "gran estilo"; a su nombre se asocia el recuerdo de importantísimas "obras de gobierno", entre ellas la edificación del Templo de Jerusalem. Cuando Salomón murió, después de ocupar el trono durante casi cuarenta años, terminó el reino israelita único. Las descontentas tribus del Norte se rebelaron. Lo que la habilidad y la energía de Salomón habían logrado evitar, se produjo bajo su sucesor. El Norte se separó constituyendo el reino de Israel, en contraposición con el de Judá. En los libros de los Reyes se relata la sucesión de dinastías y monarcas en los dos reinos. En los dos se fue desarrollando una mezcla de burocracia real y de organización democrática, con una asamblea del pueblo. Primero el reino de Israel y, luego, el de Judá corrieron la triste suerte que la historia registra. En 721 antes de Cristo el reino septentrional de Israel cayó en poder de Asiría. Judá logró mantener su independencia hasta 586, año en que los ejércitos de Babilonia destruyeron las fortificaciones de

Jerusalem e incendiaron el Templo y el palacio real, y deportaron parte de la población a territorio babilónico.

Las ideas políticas. La democracia

Desde el punto de vista de las ideas políticas corresponde señalar que, primero, en el reino único, y, luego, en los dos reinos, se crearon las condiciones para la siempre creciente influencia de los Profetas. Natán, frente a David, y Elias, frente a Acab, afirmaron el principio de que el rey estaba sometido a normas de derecho, como el súbdito más humilde. Si los socialmente débiles y oprimidos confiaban en la palabra de Dios, los Profetas, a su vez, obraban como pregoneros de ideales de igualdad y justicia. Los inspiraba la convicción de que el gobernante ha de desempeñarse con equidad y es responsable por sus actos, dentro de la modalidad religiosa de la vida del pueblo. El correspondiente sentido de responsabilidad aparece ya en la despedida de Samuel. El anciano profeta político, al final de su carrera, dijo ante la reunión de las tribus (I Samuel XII, 2-4): "Ahora, pues, he aquí vuestro rey que va delante de vosotros. Yo soy ya viejo y cano; mas mis hijos están con vosotros y yo he andado delante de vosotros desde mi mocedad hasta este día. Aquí estoy, atestigüad contra mí delante de Jahvé y delante de Su ungido, si he tomado el buey de alguno, o si he tomado el asno de alguno, o si he calumniado a alguien, o si he agraviado a alguno, o si de alguien he tomado cohecho por el cual haya cubierto mis ojos; y os satisfaré. Entonces dijeron: Nunca nos has calumniado, ni agraviado, ni has tomado algo de mano de ningún hombre". La idea de que la función del gobernante había de ser la de servir a los gobernados se expresa en el capítulo XXII del libro de Jeremías, en relación con el monarca. La misma idea aparece en el libro de Ezequiel, con referencia a la clase gobernante en el tiempo del profeta. En el segundo versículo del capítulo XXXIV del libro que lleva su nombre se dice: "Hijo del hombre, profetiza contra los pastores de Israel; profetiza y diles a los pastores: Así ha dicho el Señor Jahvé de los pastores de Israel, que se apacientan a sí mismos".

Samuel, Jeremías y Ezequiel enunciaban un pensamiento, difundido y persistente en Israel, que se tradujo en ordenanzas e instituciones. Los versículos 14-20 del capítulo XVII del Deuteronomio lo reflejan fielmente: "Cuando hubieres la tierra que el Señor, tu Dios, te da, y la tuvieres en posesión y habitares en ella v dijeres: Quiero poner sobre mí un rey como todas las naciones que están a mi alrededor, indiscutiblemente pondrás sobre ti por rey a aquel que escogiere el Señor tu Dios; a uno de en medio de tus hermanos pondrás por rey sobre ti: no podrás poner sobre ti a hombre de tierra extraña, que no fuere hermano tuyo, pero no ha de multiplicar para sí caballos, ni hará volver el pueblo al Egipto para hacer que abunden los caballos, por cuanto el Señor os ha dicho: Nunca más habréis de volver por este camino. Ni tampoco ha de multiplicar para sí mujeres, para que no se aparte de su corazón; ni ha de aumentar para sí plata ni oro en sumo grado. Y será que cuando se sentare sobre el trono de su reino escribirá para sí una copia de esta Ley en un libro, del ejemplar que estuviere delante de los sacerdotes levitas; la cual permanecerá con él, para que lea en ella todos los días de su vida, a fin de que aprenda a temer al Señor su Dios, para guardar todas las palabras de esta Ley y de sus estatutos, para ponerlos por obra, de manera que no se envanezca su corazón sobre sus hermanos, ni se aparte del mandato ni a diestro ni a siniestro; a fin de que prolongue su Dios en su Reino, así él como sus hijos en medio de Israel".

El texto del Deuteronomio que acabamos de reproducir condena todo abuso de poder, todo despotismo. Se puede decir que lo distingue un "claro sentido de democracia política".

El orden eclesiástico y el régimen del Estado

El pensamiento político moderno se detiene, entre otros problemas, en el de "la relación entre Iglesia y Estado". La trasposición del planteo de este problema al ámbito propio de la Biblia, suscita algunas observaciones de interés. En la Biblia hay referencias a numerosos episodios en los cuales los Profetas de Israel aparecen como consejeros de los reyes y también en agudo conflicto con ellos. Contra Acab, monarca del reino de Israel, que tenía como capital a Samaría, se pronunció el numeroso cuerpo

de profetas de la corte en señal de vigorosa protesta contra actos peligrosos para la religión y la moralidad que le es inherente.

Con el transcurso del tiempo se produjo un notable desarrollo de la acción de "entusiastas" discípulos de profetas, que luchaban en nombre de la convicción de que la religión nacional se debía preservar a toda costa, sin atender a las exigencias del Estado. En ciertos comentarios sobre los monarcas en los libros de los Reyes se comprueba que había quienes opinaban que el gobernante político debía ser inseparable del sacerdote. Esta opinión aparece también en el libro de Crónicas y en el de Ezequiel y se tradujo en tiempos bíblicos posteriores en instituciones políticas. El gobierno de los Sumos Sacerdotes representó un triunfo completo de una orientación bien definida en esta materia, frente a la cual la literatura bíblica trae escasos ecos de protesta. Aunque el Salterio contiene capítulos llamativamente no ritualísticos, en conjunto es fiel al ritual y respetuoso del sacerdocio. En el Salmo CXIX, uno de los más extensos, se exaltan los mandamientos, los preceptos, los estatutos de Dios.

Los Profetas solían vigilar la conducta del sacerdocio. Malaquías protestó vigorosamente contra actos vituperables de los sacerdotes. En los versículos 1 a 7 del segundo capítulo del libro que lleva su nombre expuso una clara tesis sobre la responsabilidad que recaía sobre ellos: "Ahora, pues, ¡oh sacerdotes!, para vosotros es este mandamiento. Si no escuchareis y si no hicieréis caso de ello para dar gloria a Mi Nombre, dice el Señor de los Ejércitos, entonces enviaré sobre vosotros una maldición, y maldeciré vuestras bendiciones: Y también las he maldecido ya porque no hacéis caso... Porque los labios del sacerdote han de guardar la ciencia, y los hombres deben buscar la ley de su boca; porque mensajero es del Señor de los Ejércitos".

En los versículos 8-13 del capítulo XVII del Deuteronomio los sacerdotes aparecen constituyendo una suerte de alto tribunal de apelación al que podría incorporarse un único juez secular: "Cuando te fuere demostrado difícil algún asunto de juicio, entre sangre y sangre, entre pleito y pleito, entre golpe y golpe, cosas de controversia en tus ciudades, entonces te levantarás y subirás al lugar que escogiere el Señor, tu Dios, y te llegarás a los sacerdotes levitas y al juez que hubiere en aquellos días y consultarás y ellos te declararán la sentencia del juicio; y harás conforme al tenor de la sentencia que

te anunciaren desde aquel lugar que escogiere el Señor, y pondrás buen cuidado en hacer conforme a todo lo que te enseñaren. Según el tenor de la luz que 181 ellos te enseñaren y según el juicio que te dijeren, así has de hacer; no te apartarás de la palabra que te declararen, ni a la derecha ni a la izquierda. Y el hombre que obrare con soberbia, no escuchando al sacerdote que estuviere para administrar allí, al Señor, tu Dios, o al Juez, morirá el tal hombre; así extirparás el mal de en medio de Israel. Y todo el pueblo oirá y temerá, y no se conducirá más con soberbia".

Mas, también hay en la Biblia ejemplos de predominio de la monarquía sobre el poder sacerdotal. El Sumo Sacerdote obedeció órdenes que le impartió el rey Josías de Judá con vistas al logro de la restauración del mosaísmo olvidado. Los Profetas, en general, se avenían a aceptar la legitimidad de la monarquía dentro de su ámbito de acción. Si bien reclamaban de los reyes que obraran de acuerdo con la voluntad de Dios, no admitían que el sacerdocio adquiriera el carácter de un poder rival de la autoridad del monarca. El Deuteronomio, que favorecía a los sacerdotes, aceptaba la reyecía como una institución válida, en la que el rey debía obedecer los mandamientos de Dios. Una copia de la Ley deuteronomica debía servir de Constitución del Estado. Esta ley era religiosa, pero ello no implicaba la interferencia de la jerarquía eclesiástica en el gobierno.

Se ha de concluir, entonces, que en los hechos la cuestión "de la Iglesia y el Estado" no se planteó de una manera que pudiera suscitar la reflexión de los jefes intelectuales de Israel. Cuando, después del regreso del destierro babilónico, tuvo lugar el debilitamiento de la autoridad del gobernador judío en tiempo de Darío I, el sacerdocio se convirtió en la más alta autoridad efectiva de la comunidad restaurada. Las nuevas condiciones determinaron el desarrollo de la teocracia como un proceso natural. Sin embargo, observa William Irwin, de quien hemos tomado los datos antes consignados, la llamada teocracia judía fue una desviación del auténtico genio nacional y de la tradición judía. Antes del destierro a Babilonia, la tradición consagrada fue la de la autoridad ejercida por gobernantes seculares que debían obrar en concordancia con la voluntad divina. El pensamiento religioso guiaba la vida pública, pero no se había conferido al sacerdocio la responsabilidad del gobierno.

El derecho

Desde el punto de vista de la concepción jurídica, se puede decir que en la Biblia aparecen dos corrientes de derecho, la del derecho natural y la del positivo, con la acepción que se da habitualmente a estos vocablos. El derecho natural comprendía principios de vigencia universal y no sólo para el pueblo de Israel. Cabe pensar, por otro lado, que el derecho natural bíblico comprendía principios de los que eran derivación las normas particulares. En todo caso, en algunos momentos confluyeron el derecho natural y el positivo. En el Pentateuco el derecho natural había absorbido y sublimado a la ley positiva. A Moisés le había sido dada en el Sinaí, según se afirmaba, junto con la Torá, una ley no escrita. Esto debió interpretarse en el sentido de que el impulso religioso y la revelación asociados al nombre de Moisés eran demasiado vastos para ser incorporados a la ley escrita. De este modo puede considerarse como derecho natural aquello que excedía a las normas formuladas. En relación con esto son ilustrativos los versículos 30-45 del capítulo XXXI del libro de Jeremías: "He aquí que vienen días, dice el Señor, en que renovaré con la casa de Israel y con la casa de Judá el pacto (Mío), no según el pacto que hice con sus padres en el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto; pacto Mío que ellos quebrantaron, aunque Yo Me había desposado con ellos, dice el Señor; sino que este será el pacto que haré con la casa de Israel, después de aquellos días, dice el Señor: Pondré Mi ley en sus entrañas, y en su corazón la escribiré; y Yo seré su Dios y ellos serán Mi pueblo; y no enseñarán más cada cual a su compañero y cada cual a su hermano, diciendo: '¡Conoced al Señor!' porque todos ellos Me conocerán, desde el menor de ellos hasta el mayor de ellos, dice el Señor; porque Yo perdonaré su iniquidad y no Me acordaré más de sus pecados. Así dice el Señor, el que estableció el sol para luz del día y las leyes de la luna y las estrellas, para luces de la noche; el que hiende el mar, y se ponen en prosternación sus olas, el Señor de los Ejércitos es su nombre; si estas leyes se apartaren de delante de Mí, dice el Señor, entonces la simiente de Israel también podrá cesar de ser nación delante de Mí perpetuamente".

Acaso no sea aventurado decir que estos versículos del libro de Jeremías esbozan, si no definen, una concepción de derecho natural ligada a la noción de Dios como fuente de la regularidad que rige en el cosmos y de la Ley que ha de guiar la conducta de los hombres. Para la Biblia, los hombres han de hacer el bien porque reconocen, para emplear un vocablo actual, el valor de la bondad. La que cabe llamar concepción de Israel sobre el derecho natural culmina en la certidumbre de que llegará un día glorioso en que desaparecerá el egoísmo; día en que el hombre, extinguidos los malos instintos, concluirá obedeciendo la no escrita ley grabada en su corazón.

El pensamiento bíblico favorecía una honesta aceptación del gobierno, cualquiera que fuese, y una leal conformidad con la ley sancionada. Pero esto sólo dentro de los límites de la conciencia religiosa, es decir, mientras no contrariara la visión de la vida propia de la religión. Por tanto, en caso de controversia entre la ley y la religión, el deber religioso predominaba. La conformidad con la norma de gobierno no significaba indiferencia frente a las reglas públicas de derecho. La opresión era considerada como algo transitorio, pues llegaría un tiempo en que la reemplazarían la equidad y la generosidad. Por eso hemos podido tratar en estas páginas temas que en el lenguaje de nuestro tiempo conciernen a la moral, a la vida social y al orden jurídico y político. En la Biblia hebrea fueron inseparables. El hombre era, para ella, inconcebible fuera de un contexto social. La sociedad era una institución concordante con el orden de la Creación y el hombre debía reglar su conducta según normas emanadas de Dios. El gobierno de la sociedad no debía contrariar a la religión, fuente de la moral. Y el hecho de que el individuo viviera en sociedad no importaba la deificación de ella, no importaba atribuirle valor absoluto. La conciencia personal tenía derechos y estaba sujeta a responsabilidades. Pero, según la Biblia, la sociedad formaba parte del orden de la Creación. La sociedad, las sociedades todas, la humanidad organizada en comunidades cambian, se transforman, en unos procesos que son designados con el nombre genérico de Historia. ¿Qué sentido tienen estos cambios, estas transformaciones? ¿A qué se deben? ¿Se dirigen hacia alguna meta? También para estos interrogantes hay respuestas en la Biblia hebrea. Ellas configuran una filosofía de la historia; que, después

de la idea del Dios único, constituye acaso el más original aporte de Israel antiguo al pensamiento universal.

LA CONCEPCION DE LA HISTORIA EN LA BIBLIA HEBRAICA

A la religión de Israel le es inherente una visión de la Historia. Mas aún, esta religión es una religión histórica. La mitad del texto de los veinticuatro libros canónicos de la Biblia hebrea está dedicada a contar el curso de los acontecimientos desde los orígenes más remotos hasta unos cien años después del retorno de los judíos del cautiverio babilónico, a mediados del siglo v a.C. Las narraciones bíblicas coinciden en poner de manifiesto que el tema histórico era de interés sobresaliente para quienes las compusieron. En estas narraciones (que comienzan ya en el Pentateuco) y en los libros de los profetas encontramos un "pensamiento histórico" que se distingue, entre otros, por estos cuatro rasgos: 1) la presentación de la Historia como un proceso que se despliega desde el comienzo; 2) la asociación de lo particular y lo universal en la Historia, es decir, la asociación entre referencias a distintas historias particulares, especialmente a la de Israel, y la idea de una única historia de la humanidad; 3) la certidumbre de que los acontecimientos que se integran en el proceso llamado Historia tienen sentido si se los considera con un criterio moral; 4) la conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un futuro "mejor".

Para destacar lo peculiar del pensamiento histórico en la Biblia hebraica es oportuno cotejarlo, aunque sea muy sumariamente, con el pensamiento histórico de la Grecia antigua. Nos referiremos, entonces, a algunos aspectos de la historiografía griega en cuanto pueden ayudar a la mejor definición del pensamiento histórico de los hebreos. Comencemos, pues, por indicar a modo de ejemplo —y el ejemplo es singularmente significativo— que en la Historia de Tucídides los hechos no aparecen presentados dentro de un contexto humano que trascienda del tiempo y del ámbito geográfico que les son propios. Tucídides, y lo mismo aconteció con otros historiadores griegos, se abstiene de remontar a los primeros orígenes, efectivos o imaginarios, de los sucesos.

En general, a los historiadores griegos durante largo tiempo también les fue extraña la idea de la unidad de la historia humana en la diversidad de los pueblos. Agreguemos aún que el griego frecuentemente juzgaba que la vida en este mundo no puede ser la realización de un destino digno de los afanes del hombre. "El conocimiento analítico de esta nación genial —escribe Wilhelm Dilthey, refiriéndose a Grecia— se concentró sobre todo en su propia cultura que declinaba tan rápidamente. El brotar, florecer y marchitar a la manera de las plantas, el cambio rápido de sus instituciones, la decadencia acelerada de su gran arte, el trabajo inútil por asegurar duración a la pequeña polis, he aquí la oscura sombra que acompaña a la marcha magnífica y radiante de la existencia griega. Consecuencia necesaria es ese sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana que brota de continuo de este pueblo de vida tan bella y luminosa. Los comienzos de su explicación del mundo condicionan el hecho de que la mayoría de sus pensadores conciban períodos de orto, desarrollo y caída del universo, que se suceden con desesperada inflexibilidad. Pero, este ciclo se les convierte en el símbolo más sublime del carácter fugaz de nuestra especie. Tienen conciencia de cómo se emanciparon de la barbarie y de la falta de libertad, pero ninguna idea de progreso constante o de una tarea a cumplir por el género humano endereza su mirada hacia adelante en la dirección de un gran futuro."

El pesimismo histórico de los griegos se halla, en cierto modo, teóricamente vinculado con algunas de las más elevadas expresiones de su filosofía. En la obra de Platón se subraya un concepto, el del contraste entre eternidad y tiempo. Consiguientemente, se subraya el contraste entre lo ideal y lo sensible, que trae apareado, si no el menosprecio de la Historia, por lo menos su desplazamiento a un segundo plano para el interés del filósofo. Distintas escuelas griegas de filosofía se muestran extrañas a la idea de un proceso histórico con proyecciones hacia una unidad humana en la diversidad de los pueblos y hacia un futuro encomiable para la especie toda. Aun el mismo Polibio, el historiador de origen griego que tuvo una idea universal de la Historia, sólo pensaba en una universalidad condicionada por la existencia del Imperio Romano. "Y Polibio —observa Dilthey— vivió también dentro del esquema griego del ciclo de las cosas terrenas", es decir, dentro del esquema de recurrencias

fatales que las sociedades no pueden eludir. Por eso no es sorprendente —aunque quizás sea exagerada la rotundez de su apreciación— que Nicolás Berdiayev sostenga que 'a la conciencia helénica le era extraña una auténtica concepción de la historia'. A su juicio, el origen de esta concepción debe buscarse en la conciencia y en el espíritu del antiguo Israel, pueblo que "aportó a la historia del mundo la idea de lo histórico'."

Razones muy serias justifican la afirmación de que los hebreos fueron los primeros en tener acerca de la Historia una concepción clara, no sólo como presentación del pasado, sino como visión del futuro. Esto se comprueba en los libros de los Profetas y en una inconfundible literatura historiográfica. Si se la juzga con el criterio del historiador moderno, esta literatura presenta lagunas notorias, pero, como lo señala autorizadamente George Foot Moore, el don del relato en ella es comparable al de Herodoto. Además —y esto es exclusivo de los hebreos— la concepción de la historia como desarrollo desde la creación del mundo se expresa ya en las primeras líneas de la Biblia. En los Profetas se muestra la historia articulada en un ininterrumpido proceso de lo pretérito, lo actual y lo venidero. La nómina de pueblos que aparece en el capítulo X del Génesis demuestra que su autor conocía el mundo de su tiempo y daba como cierta la "unidad esencial de todo el proceso humano". Así, es de origen hebreo la noción de historia universal. En su mayoría, los filósofos griegos no admitían que lo histórico tuviera cabida en el ámbito de la meditación filosófica. En la Biblia, en cambio, junto a la historia como narración de acontecimientos y estrechamente unida a ella, aparece una filosofía de la historia: explicación, indicación del sentido de lo pretérito y de lo actual, visión de las perspectivas de la vida de la humanidad en el futuro. Renán, admirador del "milagro griego", señala, en un trabajo que publicó en 1860, que la filosofía de la historia es una creación del pueblo judío de la Antigüedad. Si para Berdiayev Daniel expuso "la primera filosofía de la historia que se haya escrito", para Morris Cohén, a su vez, este mérito corresponde al autor de los últimos veintisiete capítulos del libro bíblico de Isaías. Harold Knight, a su turno, afirma, en términos generales: "Los Profetas hebreos fueron los primeros filósofos de la historia porque aprehendían los sucesos por el eterno principio creador que, mientras los trasciende, actúa dentro de ellos". La religión de los hebreos era histórica; agreguemos que su concepción de la historia era inseparable de

su fe religiosa. En Grecia, en cambio, pudo haber algunos intentos de filosofía de la historia, pero en el "genio griego" se advierte la carencia de lo que habitualmente se llama "sentido de lo histórico".

Confiar en el futuro y recordar el pasado eran inseparables para el pueblo hebreo en la Antigüedad. Ello se comprueba en el Pentateuco, en los libros históricos de la Biblia, y sobre todo, en los Profetas. El hábito de la evocación de sucesos del pasado y la aplicación de conclusiones de lo pretérito a lo con temporáneo fue una característica del espíritu popular hebreo antiguo y contribuyó a modelar este espíritu. A juicio de Leo L. Honor, ello explica, precisamente, que el pueblo hebreo haya sobrevivido a la conquista de los reinos de Israel y de Judá por los asirios y los babilónicos. Sostiene Honor que esta supervivencia fue posible porque los hebreos preservaron sus recuerdos de experiencias anteriores a su establecimiento en la tierra de Canaán; y sus prescripciones morales procedían de acontecimientos ocurridos en el pasado. Se consideraba que la vigencia de la promesa de Dios a los "descendientes de Abraham" dependía del hecho de que estos últimos cumplieran unas "expectativas divinas" que variaban con el desarrollo de la conciencia moral de Israel a través de las generaciones. En la tradición se presentaba la Alianza entre Dios y Abraham como habiéndose renovado entre Dios y el pueblo entero en el monte Sinaí. Otro grupo de recuerdos del pasado se refería a la esclavitud en Egipto y a la liberación de esta esclavitud. En el Pentateuco abundan expresiones que revelan un consciente esfuerzo por mantener viva la memoria de tales experiencias. Numerosos versículos enuncian deberes del presente en función de vivencias colectivas del pasado.

También hay en el Pentateuco expresiones que traducen esperanzas de lo porvenir. No cabe referirse a ellas sin recordar que aún no está agotado el debate acerca de si los Profetas literarios influyeron en la redacción del Pentateuco. En todo caso, algunas de esas expresiones, las más antiguas, serían el "material embrionario del cual se formó, posteriormente, bajo la influencia de acontecimientos históricos, el ideal mesiánico". En versículos como los de los capítulos XXIV de Números y XXX del Deuteronomio se traduce una "conciencia histórica" a la que es inherente una concepción del tiempo como un continuo curso lineal de pasado, presente y futuro.

Antes de examinar los variados rasgos con que se pone de manifiesto dicha conciencia histórica en los escritos historiográficos de la Biblia hebrea, es oportuno recordar que se han propuesto distintas clasificaciones de estos escritos. De ellas sólo mencionaremos dos, para no extendernos demasiado a propósito de un asunto que no hace al fondo de nuestro estudio. Así, H. Wheeler Robinson los divide en tres grupos, "con un apéndice de tres relatos cortos: Esther, Ruth, y Jonás". El primer grupo comprende el Pentateuco, que, además, encierra códigos de legislación divina; al segundo pertenecen los libros que en la Biblia hebrea aparecen clasificados como "Primeros Profetas": Josué, Jueces, Samuel I y II y Reyes I y II. El tercer grupo comprende la obra del cronista: Crónicas I y II, Ezra y Nehemías. Por su parte, Adolphe Lods, en su Historia de la Literatura Hebrea y Judía, distribuye la historiografía del Antiguo Testamento en cuatro secciones: a) la tradición oral y los primeros documentos escritos; b) historiografía influida por los Grandes Profetas; c) la historiografía deuteronomista; d) los libros de Ezra y Nehemías y de Crónicas. Robinson y Lods concuerdan con la concepción crítica de Graf-Wellhausen que reduce la importancia del período premosaico y exalta la gravitación de los Profetas en la modelación de las ideas religiosas de Israel y de la literatura que es su expresión.

La historiografía en el Pentateuco

En unos versículos de uno de los libros del Pentateuco encontramos resumida la concepción judía de la historia y subrayado el singularísimo papel que en esta concepción desempeña la liberación de Israel de la esclavitud egipcia. Nos referimos a la fórmula que el devoto debe repetir al hacer la ofrenda de las primicias: "Un arameo errante fue mi padre; y descendió al Egipto y estuvo allí, con poquísimos hombres; y allí se convirtió en una nación grande, poderosa y populosa. Y los egipcios nos maltrataron y nos oprimieron y nos impusieron pesadísimas cargas. Entonces clamamos a Jahvé, el Dios de nuestros padres, y Jahvé escuchó, oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción y nuestros trabajos y nuestra angustia. Y Jahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso, con gran terror y señales y portentos, y nos trajo a este lugar y nos dio

esta tierra, tierra que mana leche y miel". Este es el texto de los versículos 5 a 9 del capítulo XXVI del Deuteronomio. Más nos importa destacar su contenido, compendio de la historia de un pueblo, tal como este pueblo la entendía, que determinar a cuál de las "fuentes" bíblicas pertenece. Decimos esto porque, como es sabido, la crítica bíblica que sigue la orientación de Graf-Wellhausen señala en los libros del Pentateuco estratos de documentos compuestos originariamente en épocas diferentes. Luego los habrían compilado sucesivos redactores, imprimiéndoles una unidad más o menos coherente. En consecuencia, se afirma la presencia en el Pentateuco de cuatro fuentes y redacciones distintas: J, E, D, y P. Robert H. Pfeiffer distingue, fuera de las fuentes mencionadas, una a la que designa como fuente S. En ella cree encontrar un bosquejo del desarrollo de la humanidad, comenzando con el jardín del Edén (Génesis II). Después del empleo de hojas y pieles como vestimentas (Génesis III, 7 y Génesis III, 21) se produjo el pasaje al cultivo del suelo (Génesis II, 17-19). Siguió luego la edad de la plantación de viñedos y de la elaboración de vino (Génesis IX, 20 y sig.). Después se llegó a la construcción de ciudades y a la distinción de lenguas y nacionalidades (Génesis IX, 1-9). Esta presentación del desarrollo de la civilización estaría basada en la creencia de que "al progreso cultural acompaña el acrecentamiento de la maldad y la desdicha". Pfeiffer cree que es de origen edomita este esquema del desarrollo de la humanidad, impregnado de un pesimismo afín al del libro de Job. Similar a la concepción estoica sobre la edad de oro de inocencia primitiva, carecería de toda vinculación con el pensamiento del profetismo sobre una edad de oro en los tiempos por venir. Tanto o más congruente con el conjunto del Antiguo Testamento es la reconstrucción hecha por Kant del "presunto comienzo de la historia humana", en concordancia con los capítulos II a VI del primer libro del Pentateuco.

Es discutible que los versículos del Génesis destacados por Pfeiffer constituyan una descripción sumaria del desarrollo de la civilización. En cambio, no cabe discutir la importancia de la Biblia como documento para la historia del pueblo hebreo de la Antigüedad. Ello es así aunque se admita que hoy, para escribir esa historia, no se puede prescindir de los documentos de otros pueblos de la misma época. Tampoco se puede escribirla con prescindencia de los datos suministrados por la investigación

arqueológica que ha hecho ganar a la historia de Israel "en intensidad de colores y en formas plásticas". Pero, si bien se ha de recurrir sin ninguna restricción a toda información concerniente al desarrollo exterior de la historia de Israel, se ha de reconocer que "la única verdadera fuente de esa historia se encuentra en el testimonio del Antiguo Testamento". Los versículos que reprodujimos del capítulo XXVI del Deuteronomio no son la única prueba de que en el Pentateuco el pueblo aparece como estando persuadido de que ciertos acontecimientos pretéritos fueron decisivos en el desarrollo de su vida. No menos estaba persuadido de que su existencia temporal se encaminaba a la realización de un determinado "futuro".

El Pentateuco, como historia, es una narración desde la creación del mundo hasta la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, la travesía por el Desierto y la muerte de Moisés. Los adictos a la escuela de Graf-Wellhausen distinguen en el texto del Pentateuco cuatro estratos superpuestos de documentos, cada uno de ellos constituidos por varias capas "que representan otras tantas ediciones sucesivas o paralelas". Materiales primitivos, elaborados en relatos más o menos congruentes por varias manos, habrían sido finalmente recopilados por un diestro narrador, hacia una fecha que los autores fijan con criterio variable y que James T. Shotwell, siguiendo a conocidos críticos de la Biblia, ubica alrededor del año 900 antes de Cristo. Así se habría formado un relato en el cual aparece el favor de Dios decidiendo las fortunas particulares de los hombres de la tribu. Es la fuente Jahveísta (J), en la que Dios es designado con el nombre Jahvé, creada en Judá, en la Palestina meridional. En ella, a pesar de ser primitivo su autor, la concepción de la divinidad se elevó a alturas de "sublimidad auténtica". Unos cien años después de la fuente J apareció una nueva compilación de escritos referentes a los patriarcas, originada en el reino septentrional, en Israel. En ella la divinidad es designada con el nombre Elohim y, por eso, se la conoce como fuente Elohísta, o, más sencillamente, E. En su texto se cuenta cómo Jahvé aparece por primera vez definitivamente en la historia nacional de Israel. Ello ocurre cuando Moisés, al imponérsele la misión de sacar a los israelitas de Egipto, según cuenta el tercer capítulo del Éxodo, pide a Dios que le revele su nombre. La respuesta que recibe es: "Yo soy el que soy". A partir de ahí el relato del Elohísta es

similar al del Jahveísta, pero se distingue de él en la exaltación de lo milagroso, como se comprueba por el episodio de la Zarza que el fuego no consume y por las "señales" de la presencia divina en diversos hechos. El relato atenuó la crueldad y la rudeza de las historias del tiempo viejo que la fuente J había expuesto en la forma en que la tradición las conservaba. Para Shotwell, los Elohístas trabajaron, lo mismo que los Jahveístas, en estrecho contacto con la gran reforma de Amos y Oseas- "La deidad tribal, dice Shotwell, de preferencia un Dios guerrero que había reemplazado a las deidades locales gracias a la ardiente propaganda de los profetas Jahveístas, era concebida ahora en términos de pura conducta moral. Su verdadera adoración no era el sacrificio, sino la vida recta." Esta opinión importa dar como cierta la influencia del pensamiento de los Profetas en la redacción de los libros del Pentateuco.

Ella es susceptible de objeciones diversas. Más importante que la polémica entorno de este asunto es un hecho que Yejezkel Kaufmann señala adecuadamente en estos términos: "En el relato de la Zarza aparecen, así, a un tiempo, por primera vez, los rasgos que forman el marco histórico para el monoteísmo israelita a través de todas las edades: el nombre de Jahvé, el pueblo de Israel, la profecía apostólica y la lucha contra el paganismo. Por eso podemos afirmar con confianza que ese relato marca el comienzo de una época". Él es la expresión concreta de la nueva idea religiosa revelada a Moisés: la idea de que la voluntad de Dios gobierna todo.

Según la escuela de Graf-Wellhausen, los textos originarios J y E fueron refundidos por un redactor de Judá en un solo relato, JE, en el siglo vi. Luego, en la segunda mitad de este siglo, fue introducido un nuevo elemento. Este es conservado de preferencia en el Deuteronomio, que, según resultaría del vigesimosegundo capítulo de II Reyes, habría aparecido en el decimoctavo año del reinado de Josías. Los críticos de la Biblia lo llaman el Deuteronomista, o, simplemente, D. En su relato, caracterizado por la visión exaltada de la majestad divina, una acendrada moral y una religiosidad elevada se traducen en definidas reglas de conducta. El Deuteronomista, incluido por el pensamiento de los Profetas, según la crítica, habría contrarrestado, por eso mismo, lo pagano de ciertos elementos del culto popular. En su texto, más ley que historia, la historiografía se conforma a la nomología: en él Moisés, profeta en J y E, es presentado

como un legislador de estatura inigualada en la Antigüedad. Historiografía y, a la vez, exhortación, sus autores la escribieron para persuadir al pueblo de que su dicha y sus pesares siempre dependieron del grado de su fidelidad o infidelidad a la Ley. Para la crítica bíblica, la transformación de la figura de Moisés en un conductor de reciedumbre y visión incomparables, se habría completado con la cuarta gran contribución del Pentateuco. Conocida con el nombre de Historia sacerdotal, P (de Priestly), la redacción a que nos referimos se distinguiría por la presentación de toda la historia desde el punto de vista de los sacerdotes del Templo.

En los últimos tiempos, estudiosos serios niegan que el estrato P sea la redacción final del Pentateuco. Según Kaufmann, la literatura sacerdotal no apareció a continuación de anteriores escritos religiosos, sino que fue una tradición independiente; más aún, antecedió a las otras. También Adam C. Welch y Theodor Oesterreicher han enunciado distintas objeciones al esquema Graf-Wellhausen. Con esas objeciones se ha ido minando la tesis que atribuía la formación final del Pentateuco a uno o varios redactores P, que habrían vivido cinco siglos después de que J hubiera hecho una trama con materiales legendarios primitivos. Ellas sólo constituyen un aspecto de las nuevas tendencias en el estudio científico de la Biblia. Una de sus más interesantes manifestaciones la constituyen algunas investigaciones sobre el Génesis. Su importancia ha sido señalada por Martín Buber en su comentario sobre tres obras en las cuales sus autores, fundándose en el examen de las ideas y de las particularidades estilísticas del primer libro del Pentateuco, reconocen en él una redacción única.

En el Pentateuco, considerado en conjunto, tiene la Historia una estructura muy distante de las hipotéticas narraciones ingenuas del tiempo antiguo que habrían sido su material originario. Los principales episodios históricos aparecen desenvueltos en torno a figuras de talla variadamente gigantesca, de cuatro sobre todo: Adán, Noé, Abraham y Moisés. Con Adán se anuncia el carácter universal de la historia humana al afirmarse la unidad de la especie como parte de la unidad de la Creación: el pacto de Dios con Noé después del Diluvio define el derecho natural del hombre y sienta el principio de normas morales universales inherentes a la condición humana; con Abraham se inicia la serie de los Patriarcas de Israel, de vida azarosa y en contacto con grupos humanos diversos;

al nombre de Moisés están vinculados el relato de la liberación de la esclavitud en el Egipto, la Alianza del Sinaí y un código moral de ejemplar precisión. Dios se presenta ante Moisés como el Todopoderoso que con extender su mano impone la justicia. También se le aparece como Dios que recuerda. Si liberará a los israelitas del Egipto, será porque no olvida sus promesas a los antepasados de ellos. El Dios de la historia tiene presente el pasado en el diálogo con su enviado para la sobresaliente misión. Los relatos de cómo cumplió Moisés esta misión desempeñaron en la historia del judaísmo un papel similar al de los episodios más notables de la biografía de Jesús en la historia del cristianismo.

La historiografía de los "Primeros Profetas"

Al Pentateuco siguen en el canon hebreo unos libros, Josué, Jueces, Samuel I y II y Reyes I y II, que llevan la designación común de "Primeros Profetas". Ellos cuentan las peripecias de la vida de Israel desde la muerte de Moisés hasta la destrucción de Jerusalem por fuerzas del monarca babilónico Nabucodonosor, en 586 antes de Cristo. Para la crítica bíblica, los "Primeros Profetas" contienen una serie de tradiciones que constituirían una continuación de las que, tratándose del Pentateuco, son designadas con las letras J y E o, por lo menos, serían similares a ellas. Una vez entrelazadas entre sí, las habrían elaborado historiadores deuteronomistas. El texto salido de sus manos se caracterizaría porque en él Dios se hace presente en los acontecimientos, de modo que el desastre sea una consecuencia ineludible del pecado. Luego, una redacción sacerdotal, P, habría insertado en el relato deuteronomista algunos fragmentos destinados a destacar el papel del sacerdocio. Este punto de vista, cuyas características hemos bosquejado a grandes rasgos, ha sido motivo de comentarios críticos. Así, Martín Noth considera "que toda la literatura, desde el Deuteronomio hasta el segundo libro de Reyes, es obra de un único autor, que reunió y reinterpretó materiales de J y E y otras fuentes en términos de su deuteronomista filosofía de la historia". "Así, agrega Noth, estos libros que presentan un relato de la historia de Israel desde la conquista de

Canaán hasta el derrumbamiento del Estado, ofrecerían una unidad que la escuela se negaba a reconocerles."

Sostiene Shotwell que el de Josué, el primer libro que sigue al Pentateuco, ha de dividirse en dos partes principales; Pfeiffer, a su vez, distingue en él cuatro secciones. La primera, que comprende los capítulos I a V, relata los sucesos preparatorios de la conquista de Canaán. La segunda —abarca los capítulos VI a XII— cuenta esta conquista. La tercera (capítulos XII a XXI) trata de la distribución del territorio entre los conquistadores. La cuarta, que se extiende del capítulo XXII al XXIV, informa sobre los últimos actos y discursos de Josué. La crítica, adversa a la opinión tradicional que atribuye la redacción de Josué al héroe que da su nombre al libro, sostiene que éste fue escrito en la época de David o, tal vez, en la de Salomón. Este punto de vista se basaría en el hecho de que en el texto se descubrirían fuentes distintas que serían continuación de las del Pentateuco. Se señala, en efecto, que en el capítulo VI aparecen dos relatos diferentes de la caída de Jericó. La fuente J de Josué se distinguiría porque en ella se presenta la conquista de Canaán como un movimiento de partidas dispersas. En cambio, la fuente E muestra la total destrucción de los canaanitas por obra de un vasto desplazamiento migratorio. Luego, merced a la redacción Deuteronomista, que habría intercalado en la crónica relatos de milagros, el paso del Jordán —señala Shotwell— se halla descrito en términos que recuerdan a los prodigios del cruce del Mar Rojo. Por último, se habría sobrepuesto al texto del Deuteronomista una redacción sacerdotal, P.

También en el libro de los Jueces, crónica del período de transición entre Josué y Samuel y de la fundación de la monarquía, cabría distinguir fuentes diversas. Pfeiffer, a su vez, divide el libro de los Jueces en tres partes de extensión desigual. Entre las diferentes opiniones que se han expuesto acerca de la fecha de la composición de dicho libro, está la de quienes, considerándolo "esencialmente deuteronomista", afirman que es de mediados del siglo vi antes de Cristo. Los relatos referentes a Sansón y al canto de Débora, que datarían del siglo xi son, dentro del libro, trozos de una fisonomía singular. Para Pfeiffer, los últimos capítulos del libro de los Jueces han pasado por una redacción que presenta los sucesos en una narración imaginaria, adaptada a las particulares preocupaciones de su autor sacerdotal. También en este punto sostiene

Kaufmann una opinión novedosa. A su juicio, el hecho de que el libro a que nos estamos refiriendo, y lo mismo cabría decir respecto del de Josué, contenga versículos en el estilo de las redacciones D y P, no se debería a una dependencia literaria respecto del Pentateuco. Kaufmann cree que las fechas de redacción de uno y otro deben surgir de la evidencia interna. Partiendo de esta premisa, sostiene que "el antiguo libro de Josué presumiblemente fue compuesto por un autor que anotaba los acontecimientos a comienzos del período de los Jueces, en la época en que se produjo la migración de Dan hacia el Norte". Redactor en viejo estilo deuteronomista, contaba con datos recogidos de la tradición y también con varias fuentes escritas. Para Kaufmann, los extravíos de la crítica bíblica se deben a que sus cultores encaran el examen de los libros del Antiguo Testamento como si se tratara de obras literarias latinas. El, a su vez, afirma que "los Primeros Profetas no son una obra histórica deuteronomista; sólo merced a una exégesis artificial se ha podido afirmar lo contrario". En radical discrepancia con otros autores, afirma que el primer capítulo de Jueces es "la perfecta continuación de Josué".

Las controversias sobre las fuentes de la Biblia se acallan cuando se llega a la fundación de la monarquía. Entonces ya no se discute el carácter genuino del relato, notablemente vivaz, que narra cuanto le aconteció a David. Sin duda, la leyenda ha embellecido la figura del Rey, atribuyéndole talentos poéticos no inferiores a su destreza de guerrero. Pero sus flaquezas humanas y sus descalabros no se silencian en la historia detallada que se extiende por los dos libros de Samuel y los dos primeros capítulos del segundo libro de Reyes. También en los libros de Samuel se han indicado distintas divisiones. Así, hay quienes distribuyen en tres secciones el texto que cuenta sucesos varios y presenta las biografías de Samuel, de Saúl y, en parte, la de David. Saúl ya se había hecho famoso por actos de heroísmo cuando "los ancianos de Israel" se dirigieron a Samuel, en Rama, y le dijeron: "Coloca sobre nosotros un rey que nos gobierne, a fin de que seamos como todos los otros pueblos, y nuestro rey nos juzgue y nos encabece y conduzca nuestras guerras". Samuel, a la vez que comprendió que las circunstancias recomendaban la instauración de la monarquía, hubo de reconocer que Saúl tenía antecedentes para ser ungido. Una ulterior redacción de la crónica incluye un

discurso que Samuel habría pronunciado para señalar que con la monarquía se exponía el pueblo al riesgo de ser vejado por el despotismo de los reyes. Discurso "republicano y democrático", seguramente lo compuso alguien bajo el influjo de las ideas de los profetas que, más tarde, lucharon contra los desvíos del poder monárquico en Judá y en Israel. En la redacción de los libros de Reyes se utilizaron crónicas y anales que no se han conservado. La biografía de Salomón se detiene en la mención de las riquezas y construcciones del rey "sabio", autor, según la leyenda, de varios miles de versos, de parábolas y sentencias edificantes y disertaciones sobre plantas y animales. Las referencias a las relaciones con otros países son una nota que subraya la singularidad del personaje que erigió el Templo y a quien la tradición le reconoce la condición de autor de tres libros de caracteres en extremo diferentes: Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, los tres incluidos en el canon hebreo. También en la composición de Reyes I y II habría intervenido un redactor deuteronomista. Por obra de él, probablemente, a partir del reinado de Salomón aparece abreviado el relato de los acontecimientos de cuatro siglos. El redactor deuteronomista habría impreso a la narración su sello típico en función de preocupaciones religiosas. También en este punto las opiniones de autorizados investigadores recientes difieren de las que exponen los adictos al esquema crítico de Graf-Weilhausen. James T. Shotwell, a su vez, cree que la historia de Reyes posterior al reinado de Salomón es sólo una crónica mutilada, en la que algunas veces aparecen observaciones que estimulan el interés del historiador. Así, en el versículo 41 del capítulo XI de I Reyes se interrumpe el relato del reinado de Salomón y se dice: "Lo demás de los hechos de Salomón y todas las cosas que hizo y su sabiduría, ¿no están escritos en el Libro de los Hechos de Salomón?" Expresiones similares aparecen al concluirse los relatos referentes a Jeroboam y Roboam. Las fórmulas empleadas al final de los relatos de distintos reinados probarían que desde los días de Salomón se conservaban anales reales, primero en la capital única y, después de la partición, en las de los dos reinos, Jerusalem y Samaría. Simón Dubnow, historiador notable él mismo, cree que fue decisiva la influencia del cautiverio babilónico en la conformación de la antigua historiografía hebrea. Como consecuencia del destierro, los sacerdotes, eximidos de sus servicios oficiales, habrían

tenido tiempo suficiente para elaborar las tradiciones de las cuales eran guardianes. Entonces elaboró un historiador genial las crónicas desde la llegada del pueblo a Canaán hasta el destierro a Babilonia. Hasta aquí la opinión de Dubnow no difiere, en lo esencial, del enfoque de los adeptos del punto de vista de la crítica bíblica. En cambio, es de Dubnow la observación de que la historia así desplegada constituía el primer ensayo en la literatura mundial de influir sobre la conciencia de un pueblo mediante la interpretación de acontecimientos particulares en función de ideas generales. Así es, sea que los libros históricos de la Biblia se hayan redactado durante el cautiverio babilónico o después de él, o que se acepte el criterio de Kaufmann. En todo caso es evidente que en su texto los acontecimientos aparecen teniendo sentido. En el centro del relato se encuentra la nación, que goza o padece, según los casos, de una suerte ajustada al grado de su obediencia a los principios divinos. Cuando los cumple, disfruta de bienestar; cuando los viola, sufre desdichas. Los acontecimientos no son productos del azar, responden a un plan determinado. Por eso, el reino israelita del Norte sucumbió en el momento en que quienes lo formaban abandonaron el culto nacional. El reino de Judá subsistió como "remanente" humilde, porque su pueblo, después de vacilaciones, tomó el camino indicado por los Profetas en nombre de Dios. El núcleo sano de la nación, observa Dubnow, lo forman entonces los que se agrupan en torno a Jerusalem y su "Templo" y se someten al imperio de las fuerzas éticas en la vida colectiva, a la teocracia "en el amplio sentido de la palabra". Esta es una presentación didáctica. En ella el pasado aparece descrito e interpretado merced a la imperiosa vigencia de ineludibles leyes religioso-morales. Así la historia aparece como "una suerte de profetismo aplicado". Para Dubnow los libros históricos de la Biblia se hallan penetrados por una filosofía de la historia.

Crónicas. Ezra y Nehemías

Nos queda todavía otra historia hebrea, la que abarca los libros de Crónicas, de Ezra y de Nehemías, que, a juicio de no pocos investigadores, serían obra de un mismo autor. Su redacción dataría de alrededor del año 300 antes de Cristo; es decir, de fines

del período persa o de comienzos del período griego en la historia de Israel. Los dos libros de Crónicas contienen un relato de la vida del pueblo desde el rey David hasta el cautiverio babilónico. Que haya sido Ezra, como sostiene Albright, o que haya sido otro el autor de esos libros, cierto es que ellos se refieren a la existencia de escritos que no pasaron a integrar el canon: La Historia del Profeta Natán, Las profecías de Ajías de Silo, La revelación de Yaado, el Vidente, La Historia de Usías que el Profeta Isaías, Hijo de Amoz, anotó, y algunos otros. Es posible también que el autor haya empleado las Viejas Crónicas de los Reyes de Israel y de Judá mencionadas por los primeros redactores de los libros de Reyes. Y es probable, como sostiene Pfeiffer, que, para escribir su "historia eclesiástica", el autor de Crónicas haya modificado las narraciones "a fin de mostrar cómo la teocracia fundada por Moisés de acuerdo con el código sacerdotal continuó sin interrupción desde David hasta Nehemías". Es que el Cronista, si bien exalta e idealiza a David, se preocupa más por glorificar a Jerusalem como centro del culto. Recordemos que en el canon hebreo forman los libros de Ezra y Nehemías, uno solo, con el título común de Ezra, que cuenta la historia de los judíos desde la liberación del cautiverio babilónico por el rey persa Ciro hasta la segunda visita de Nehemías a Jerusalem, en 432 a. C. La parte más interesante del relato, que abarca un período de 94 años, la constituyen las memorias personales de Ezra y Nehemías, sobre todo las de este último. Era Nehemías un observador agudo; su atención no se distraía de los hechos económicos. En los versículos 17 a 21 del capítulo IV describe en forma muy directa aquello de que quiere informar: "Los que edificaban en el muro y los que llevaban cargas y los que cargaban, trabajaban en la obra con una mano y en la otra tenían las espadas... y el que tocaba la trompa estaba junto a mí... Nosotros, pues, trabajamos en la obra: la mitad de ellos tenían lanzas desde la subida del alba hasta llegar las estrellas...". En un versículo del mismo capítulo, declara: "Y ni yo, ni mis hermanos, ni mis mozos, ni la gente de guardia que nos seguía desnudábamos nuestro vestido: cada uno se desnudaba solamente para lavarse". Las memorias de Ezra, aunque no son de una calidad comparable a las de Nehemías, son también importantes para la historiografía hebrea.

En la literatura histórica de la Biblia hebrea los relatos contienen, a la vez, una interpretación de los acontecimientos, la indicación de su sentido. Algunos autores señalan en su texto distintos esquemas de la historia humana, Ya tuvimos ocasión de señalar cómo Pfeiffer encuentra en el supuesto documento S del Génesis un esbozo del proceso de la formación de la cultura. Para la escuela Graf-Wellhausen, si se confrontan los libros históricos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes con los de Crónicas y Ezra-Nehemías se descubre una diferencia fundamental. En los primeros, el pueblo no tiene todavía un santuario; el culto no es aún por sí mismo un objetivo de la comunidad. En estas condiciones, y sin que predomine todavía el sacerdocio, libra Israel la guerra de su existencia nacional. En la vida espiritual domina entonces la profecía, "palabra vibrante del Dios viviente en boca de hombres vivientes". En cambio, en los libros de Crónicas y de Ezra, el Santuario y el culto ocupan el centro y el Estado mismo aparece como si fuera la base para el culto. A su vez, Yejezkel Kaufmann, que rechaza algunas de las tesis principales de Graf- Wellhausen, sostiene que es del mayor interés la comprobación de que en el Pentateuco y en el resto de la literatura anterior al profetismo clásico, aparecen descritas dos épocas diferentes. La primera de ellas es la historia de la humanidad en un período anterior a la división en pueblos distintos; la segunda es la historia de los pueblos posterior a su división. En la primera, tratábase de una historia única del género humano, porque todo el género humano creía en el único Dios. "Sólo después de la dispersión de los pueblos comenzó la época de los hechos de los pueblos." La historia de la humanidad se interrumpió como consecuencia del olvido de la creencia en el Dios único. Con la segunda época apareció la idolatría, castigo impuesto a los grupos humanos que se habían dispersado por la diversidad de los idiomas y de las creencias. Cuando Jahvé se apareció a Israel, "se centralizó la historia de esta nación en un haz único, separado de la historia de los pueblos paganos", y se dividió la historia del hombre en dos partes: la de Israel y la del mundo pagano; la historia de un pueblo que conoce a Dios y la historia de los pueblos que no lo conocen.

La concepción profética de la Historia

Con el desarrollo del profetismo, la visión hebrea de la Historia entrelaza con la afirmación de la universalidad del anunciado "Día de Dios", la predicación de un orden nuevo en el que desaparecerá el reinado de la idolatría. La idea de una historia universal única se asocia a la previsión de una era en la que todos los pueblos se dirigirán al Monte de Dios para recoger la enseñanza divina y volver a formar una sola humanidad. Los profetas, teorizadores sobre la Historia y jueces e intérpretes de los acontecimientos de sus respectivos tiempos, se empeñaban porque el pueblo de Israel obrara en conformidad con los designios divinos. Querían transmitir la palabra de Jahvé y exhortar a los hombres a escucharla. Testigos del presente, su concepción del proceso humano incluye, junto a la apreciación de la actualidad, la visión de un futuro que no será resultado de una fatalidad inexorable, sino realización de la justicia divina. Con sus admoniciones se proponen lograr que el pueblo se arrepienta y, por eso, tanto cabe que sus predicciones se cumplan como que no se cumplan en la trama de los sucesos que dependen de la voluntad todopoderosa de Dios y de la conducta de los hombres. Pero esto no excluye la profecía del "Día de Dios", anuncio del comienzo de una nueva era, fundado en la certidumbre de que los acontecimientos de todos los pueblos están dirigidos hacia ese "día". Así son inseparables en el profetismo la concepción de la Historia universal y la del retorno de los pueblos a la creencia en la Divinidad única. En el profetismo se afirma de manera inequívoca, en algunas de sus mejores expresiones, un bien definido universalismo.

Porque al universalismo acompañan convicciones y sentimientos de orden nacional con diferencias de matiz, hay correlativas diversidades de profecías. Unas predicán una lucha entre Israel y la idolatría y la derrota final de esta última, con la consiguiente ausencia del arrepentimiento de los pueblos idólatras. En otras, la lucha de los días postreros se concibe como un acontecimiento decisivo para la vida de los pueblos. Con ella, la Historia se transformará nuevamente en un drama universal único. Otro aspecto ofrece el profetismo, y es el de los anuncios de épocas de calamidades y de épocas de bonanza. Los acontecimientos de cada pueblo aparecen entonces como independientes

de los de otros pueblos. El futuro, en tales casos, no es entrevisto como una realidad consistente en un único drama histórico con la participación, a la vez, de Israel y de los pueblos idólatras. Sin embargo, tales textos, que se encuentran en algunos capítulos de Isaías y de Jeremías, no amenguan lo fundamental de la concepción profética de la Historia, en la que se unen lo particular y lo universal. Los profetas se consideran voceros de Dios. Mediadores entre Dios y los hombres, debían ser los intérpretes de la voluntad divina. La "palabra" del profeta no era suya, sino de Dios, y, por tanto, hacedora de historia.

Por eso trataremos de individualizar, a grandes rasgos, el aporte de algunos profetas a la visión de la Historia, cuyos caracteres generales hemos indicado. Para el autor del libro de Amos, la conducta ético-social es un factor decisivo en la historia de su nación. Profeta innovador y revolucionario, revela una honda inquietud por los problemas colectivos. Se revela contra la injusticia, la explotación de los pobres por los ricos, la deshonestidad y el lujo imperantes en la sociedad de su época. Conjura la ira de Dios contra esos pecados y anuncia la ruina del país. Así ha dicho Jahvé: "Por tres pecados de Israel y por el cuarto no desviaré su castigo: porque vendieron por dinero al justo y al pobre por un par de zapatos". Como los demás pueblos, también Israel será castigado por sus pecados morales. El profeta, que advierte que el Día de Dios será un día de tinieblas, aparece en una actitud opuesta al optimismo popular imperante en su tiempo. La tradición había inculcado en la multitud un sentimiento de confianza y seguridad basado en la creencia de que Israel había recibido una gracia especial de Dios. Amos no niega a Israel su condición de "pueblo elegido", pero, para él, como para el profetismo en general, la "elección" importa sujeción a mayores requerimientos. Amos recuerda el éxodo del Egipto y la travesía por el Desierto como testimonios de la preferencia divina, pero cree que, precisamente por ella, Israel será juzgado con mayor severidad: "A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra, por tanto visitaré contra vosotros todas vuestras maldades" (capítulo III, versículo 2). En el libro de Amos, Jahvé no es Dios de su pueblo, sino que es

Dios de toda la humanidad, como se comprueba en el versículo 7 del capítulo IX: "Hijos de Israel, ¿no me sois vosotros, dice Jahvé, como hijos de etíopes?..." A diferencia de la literatura bíblica anterior a él, sólo en segundo término menciona el pecado de la idolatría. En el capítulo V de su libro, el profeta rechaza el culto carente de base ética, los sacrificios y las ofrendas no acompañados de elevación moral. Sin embargo, no es pesimista con respecto al destino del pueblo; Dios reprimirá sus pecados, pero no lo destruirá totalmente. Después del castigo llegará el tiempo de la redención. "Y tornaré el cautiverio de mi pueblo Israel y edificarán ellos las ciudades asoladas y las habitarán..." (capítulo IX, versículo 14). El último versículo del libro del profeta que destaca la importancia del factor ético-social en la Historia, expresa, incluso, una fe absoluta en el futuro de la nación: "...y nunca más serán arrancados de su tierra que yo les di, ha dicho Jahvé...Esta es la visión del futuro nacional en el libro del profeta que sólo contiene escasas referencias a la tradición patriarcal. Amos menciona a Isaac, Jacob y José, pero a juicio de Christopher R- North, el profeta que conocía las tradiciones acerca de los patriarcas sólo empleaba sus nombres como designaciones de la nación de Israel. Distintas de las de Amos son las profecías de su contemporáneo Oseas, distintas por el estilo y por el contenido ideológico. Una diferencia entre uno y otro profeta nos ha de interesar de manera particular. Y es que Oseas tiene un interés mucho mayor que Amos por recordar el pretérito de Israel. En algunos versículos de los capítulos IX, XI y XII de su libro se comprueba que retrocede a un pasado más remoto que su contemporáneo de Tekoa. Oseas recrimina a Israel su falta de fe en Dios y le reprocha el no reconocer que sólo Dios puede salvarlo. En el capítulo X de su libro señala el error de Israel de haber confiado en la multitud de fuertes. Desdeñoso de los medios materiales y adversario de la monarquía, evoca la historia de Israel desde el tiempo de los patriarcas, "el período prenatal en la vida de la nación, que, en verdad, nació con el éxodo del Egipto". Moisés y, luego, la conquista de Canaán, son momentos de un proceso en el que a la lealtad juvenil del pueblo a su Dios siguieron tiempos de indiferencia respecto de la Ley divina. Pensaba Oseas que la sentencia de Dios contra Israel ya estaba dictada y que el ejecutarla estaría a cargo de Asiría. Pero el profeta prevé para "los días postreros" el retorno de los hijos de Israel a su Dios. Purificados por el castigo,

"buscarán a Jahvé, su Dios, y a David, su rey; y temerán a Jahvé y a su bondad en el final de los días", dice el versículo 5 del capítulo II del libro a que nos estamos refiriendo. Así, prevé la recuperación religiosa y moral el profeta que alude a la prístina preferencia de Dios por Israel, y recuerda que fue Jahvé quien, con amoroso empeño, lo redimió de la esclavitud egipcia.

El profeta Isaías —Isaías hijo de Amoz- no se refería al pasado de Israel. Ello se ha explicado porque más le interesaba hacer la historia de su tiempo que servirse de argumentos extraídos de lo pretérito para dirigirse a sus coetáneos. Ciertamente es que el futuro, lo venidero, le preocupó más que a ningún otro profeta. Amos fue predominantemente un anunciador de calamidades. Oseas fue en medida mayor profeta de la esperanza. Isaías de Jerusalem predecía la destrucción y anunciaba la redención. Expuso ideas que constituyen un aporte en extremo novedoso a la concepción bíblica de la Historia. Pero esto no es todo. Se ha de señalar que en Isaías aparece en su forma más definida lo distintivo del pensamiento hebreo de la Antigüedad. Por eso se explica que Hermann Cohén y Martín Buber se hayan detenido en su singular visión de lo humano, cotejándola con la de Platón. Lo peculiar de las ideas expuestas por Isaías se destaca si se tiene presente que la religión en su forma primitiva no incluía la creencia en un plan divino que orientara la Historia universal hacia un mismo objetivo final. Para ella sólo la historia de Israel tenía una finalidad: convertir en actos la palabra de Dios y su Ley. Los pueblos idólatras, después de la ruptura de la fe en el Dios Único, no tenían historia; sus acontecimientos, desprovistos de finalidad, no eran más que hechos. Isaías, precisamente, formula una concepción escatológica en la que se va perfilando la idea de la Historia universal. Fundado en la antigua creencia en un universal monoteísmo originario, afirma su visión del imperio del monoteísmo al "final de los días". Tenía la convicción de que con la victoria de la fe monoteísta se producirá la restauración de la Historia universal. A esto se suma, en los primeros cuatro versículos del segundo capítulo de su libro, una visión de paz para toda la humanidad. Porque piensa que la guerra entre los pueblos es cosa de idólatras, el profeta está persuadido de que con el fin de la idolatría comenzará el imperio de la divina ley moral también en las relaciones entre los pueblos. Cree que Sion será el baluarte de la paz

universal y que el Templo de Dios irradiará la luz de la sabiduría a todas las naciones. Kaufmann subraya que Isaías no manifiesta el deseo de que Israel se convierta en una potencia política o militar, pues su aspiración es de orden exclusivamente espiritual. En relación con esto último, se debe señalar también que la fe de Isaías en el progreso humano no es confianza en una esperada prosperidad económica. Es cosa distinta de la fortuna mercantil y de la abundancia de las cosechas, conforme se comprueba en los primeros versículos del capítulo XVIII de su libro. Isaías, a diferencia de lo que ocurrirá con profetas posteriores a él, no pensaba que Israel debiera luchar contra la idolatría, porque a su juicio la desaparición de la idolatría habría de sobrevenir como culminación de la divina empresa redentora en los días postreros.

Para Isaías, la visión universal de la Historia está asociada a una concepción de la historia del pueblo de Israel. De esta concepción es parte la idea de que los pecados éticos han de tener consecuencias negativas para la vida del pueblo. Esta idea, que Isaías comparte con el profeta Amos, se halla expuesta en el capítulo V del libro que lleva su nombre. Con las amenazas y las promesas redentoras que alternan en los versículos de Isaías se diseña una movida imagen de la Historia, en la que no son definitivos los peores castigos y las calamidades mayores. Al sombrío capítulo VIII sigue otro capítulo, el IX, en el que, junto con la promesa de salvación, aparece la idea de un reino de paz y de justicia. El capítulo X, que se inicia con la amenaza de la destrucción total de Israel a manos de Asiría, termina con la profecía sobre la ruina de Asiría misma, a la que Dios impondrá el castigo adecuado a su soberbia. El capítulo XI se refiere a un nuevo período de esperanza, a una época venidera descrita con rasgos de utopía, entre ellos, incluso, el de una modificación de las leyes de la naturaleza. Igualmente, los capítulos XXIV, XXV, XXXI y XXXII presentan, respectivamente, el mismo esquema: primero sobrevendrá el castigo más severo, luego la redención más absoluta y definitiva. En varios de los pasajes mencionados aparecen expresiones vinculadas a la concepción mesiánica hebrea. Con esto nos referimos a un tema de singularísima importancia en el antiguo pensamiento hebreo: el mesianismo. A sus particularidades ya nos hemos referido y volveremos a referirnos. Acaso no sea inoportuno señalar aquí que son inconfundibles el ideal social de los profetas, particularmente el de Isaías, y el

ideal social de Platón. Hermann Cohén ha señalado que ellos se fundan en una diversidad de actitudes espirituales: "Mientras Platón incluye la ética en la esfera del conocimiento, a los profetas les es extraño el dominio de la ciencia. Del conjunto de la naturaleza sólo les interesa la naturaleza del hombre".

Ya habíamos aludido al contraste entre las concepciones de Isaías y de Platón, subrayado por Martín Buber y Hermann Cohén. Si hemos vuelto al tema, es porque juzgamos que él es de interés sobresaliente para el estudioso de las culturas helénica y hebrea.

A partir del capítulo XL entramos en la sección del libro de Isaías atribuida a un profeta (Segundo Isaías o Déutero-Isaías) de orientación similar al anterior, que habría vivido en la última etapa del cautiverio babilónico. El Déutero-Isaías no niega la pecaminosidad de Israel. Pero sus referencias históricas tienden a destacar los grandes actos de Dios en la vida pasada del pueblo y del mundo, como garantía de sus actos gloriosos en el futuro. Para ese profeta, el rey persa Ciro será un instrumento divino por medio del cual llegará la liberación de Israel (cap. XLV). Judá, purificado por el sufrimiento, podrá retornar a su tierra y constituirse en modelo para todas las naciones. En el capítulo XL, el Segundo Isaías, en su visión de la historia, retrocede a la creación del mundo, que describe allí. De los tiempos anteriores a los patriarcas evoca a Noé, en el capítulo LIV, después de haber enunciado en el capítulo precedente la idea de que Israel es un pueblo misionero y' mártir por cuyos sufrimientos será redimida toda la humanidad. El Mesías-pueblo se encuentra allí simbolizado en la figura de un Mesías personal, en términos que, según los comentaristas judíos, sirvieron posteriormente a los exegetas cristianos como argumento en favor de la tesis sobre un Mesías redentor. Claro está que no todos los intérpretes cristianos del texto del profeta aceptan esta explicación, ni tampoco todos rechazan la interpretación en el sentido de que la profecía alude a Israel como Servidor de Dios. Lo que es evidente es que con el Segundo Isaías se formula la noción de que Israel está llamado a desempeñar un papel sobresaliente en la Historia universal, iluminando a las demás naciones con la gloria de Jahvé. Algunos autores, entre ellos Morris Cohén, juzgan que los capítulos atribuidos al Segundo Isaías contienen el primer ensayo de una filosofía de la historia. Considerado en su totalidad, el

libro que lleva el nombre Isaías contribuye a la concepción bíblica de la historia con estas ideas fundamentales: 1) la visión del fin de la idolatría; 2) la profecía de una futura convivencia pacífica de los pueblos; 3) una organización social justa; 4) la misión redentora asignada a Israel; 5) el sometimiento de las leyes de la naturaleza a los ideales de la Historia.

En el libro del profeta Joel se muestra una imagen nueva del día de Dios. En la literatura anterior concebíase este día como una jornada de combate en la que Jahvé triunfaría sobre sus enemigos. Entre acontecimientos maravillosos, inclusive en medio de alteraciones en el orden cósmico, Dios, en ese día, se manifestará a los hombres con toda su gloria, bajo la apariencia del Dios de los Ejércitos. Otra es, en este punto, la actitud de Joel, para quien el Día de Dios aparece como siendo también el Día del Juicio. Este juicio, dice Joel, recaerá sólo sobre los pueblos idólatras que han oprimido a Israel, tales como Tiro, Sidón, Egipto y Edom. Así lo expresa la visión del valle de Josafat (El Dios que Juzga), expuesta en los primeros dos versículos del capítulo III del libro que lleva el nombre del profeta. En esta visión se destaca el castigo a los pueblos idólatras por todos los males que han causado a Israel. En cambio, no se hace mención de los pecados de Israel ni tampoco de los castigos de que es merecedor. Según la visión de Joel, en el Día del Juicio habrá de comenzar Israel el período de su restauración.

El profeta Malaquías, como se comprueba en los versículos 3 y 5 del capítulo V de su libro, retoma la visión del Día del Juicio y hace extensiva a los pecadores de Israel la amenaza de lo que acontecerá en ese día. Pero donde la idea del Juicio llega a su máximo despliegue es en el libro de Sofonías, el profeta para quien el Día de Dios será el "Día del Juicio Universal". Entonces —así lo declara el versículo 8 del capítulo III de dicho libro— sufrirán el peso de la ira divina todos los pueblos y, con ellos, el de Israel. Sofonías, al igual que Isaías, predijo el fin del paganismo por virtud de la obra redentora de Dios en un acto escatológico semejante a una nueva creación. En el libro de Sofonías no aparece la idea de que es misión de Israel luchar contra la idolatría. En cambio, esta idea sí aparece en Habacuc, el profeta que, en los versículos 18-20 del segundo capítulo del libro que lleva su nombre, plantea, por primera vez en un plano

netamente espiritual, el conflicto entre el culto de Israel y la idolatría. Habacuc pensaba que las derrotas militares no pueden cambiar el valor de la fe verdadera y, en consecuencia, el triunfo de Jahvé no habría de manifestarse en el campo de batalla. El profeta, persuadido de que la idolatría es un error, una falsedad, reclamaba de su pueblo que lo acompañara en el combate contra el culto idólatrico a pesar de los reveses que sufría en lo político.

En el año 621, aproximadamente, el rey Josías inició un movimiento de reformas a las leyes y costumbres ético-religiosas, reformas que debían fundarse en el conocimiento de un libro (el Deuteronomio) que acababa de ser hecho público. A la cabeza del movimiento se encontraba el profeta Jeremías, que coincidía con Oseas en el modo de enfocar la vida pretérita de la nación. Más aún, a juicio de J. Philip Hyatt, Jeremías probablemente tomó de Oseas directamente la interpretación del pasado de su pueblo. Ello se comprobaría de manera particular en algunos versículos del segundo capítulo del libro del profeta. En el séptimo capítulo de su libro, Jeremías recuerda el éxodo del Egipto y observa que no se reclama de Israel ofrendas y sacrificios, sino la obediencia moral. En el capítulo XV menciona a Moisés y a Samuel como gestores de su pueblo ante Dios y expresa su pesar porque fueron sin provecho las intercesiones de uno y otro en favor de Israel. En cuanto a ideas relativas al futuro, la influencia del Deuteronomio en Jeremías se advertiría en su manera de profetizar sobre la destrucción del país. En esto, según Kaufmann, cuanto Jeremías dice se halla inspirado en las maldiciones del libro de la Alianza, incluido en el capítulo XXIX del Deuteronomio. Porque las reformas de Josías no habían promovido el mejoramiento espiritual que de ellas esperaba el profeta; el culto pagano persistió, aunque en menor escala. Por eso, en contraste con el imperante optimismo, el "extremista" Jeremías consideró que el pueblo había desobedecido una vez el mandato divino y que el castigo sería inevitable. Entonces, en los capítulos VI y VII de su libro formula sus profecías en un estilo sombrío, amenazador. Anuncia para Jerusalem una suerte igual a la de la ciudad de Silo, totalmente destruida a causa de su idolatría. Toda la historia de Israel se le presenta como una continuada serie de rebeliones y violaciones del libro de la Alianza. Cree que los males que aquejan al pueblo son resultado del cumplimiento de las

maldiciones escritas en ese libro. Jeremías predice la invasión babilónica y la cautividad del pueblo judío. Estos hechos hubieron de comenzar a producirse ya en la época de Josías, pero Dios postergará el desenlace de ellos en consideración a los nietos del rey. El mundo se le presenta a Jeremías dividido en dos fuerzas: por un lado, Babilonia, el reino de todas las naciones civilizadas, y por otro, los pueblos de los confines septentrionales de la tierra. Frente a los pueblos del norte, fuerzas destructoras con cuya irrupción comenzará el proceso de "los días postreros", Babilonia es el reino universal consagrado por Dios sobre todas las naciones. Porque a Babilonia le toca ejecutar los designios de Dios, por mandato divino, según lo dice Jeremías en versículos de los capítulos XXVII y XXVIII de su libro, todos los pueblos han de someterse a ella. Así se evita que Jahvé castigue al reacio "con espada y con hambre y con pestilencia". Pero —y aquí las predicciones del profeta ya se refieren a una nueva serie de hechos— también Babilonia recibirá su castigo. Jeremías, conforme se dice en el capítulo XXV de su libro, pensaba que todos los pueblos han de beber del vaso de la ira de Dios. En los versículos 11 y 12 de ese capítulo, hasta fija un plazo de setenta años para la destrucción del imperio de Babilonia. Entonces terminará el cautiverio de Judá y será restaurada la casa de David. Entonces, también, según lo declara el profeta en los capítulos XXX y XXXIII, los hijos ya no serán castigados por el pecado de sus padres, sino que cada cual será responsable por sus culpas propias. En el versículo 11 del capítulo LI aparece la visión del futuro dominio de los persas sobre Babilonia. Serán ellos los que realicen la sentencia divina, anunciada por el profeta cuyas predicciones abarcan a las distintas naciones de la tierra. Para Jeremías son acontecimientos de resonancia universal la destrucción y el sometimiento de Babilonia; también lo es la redención como una gracia divina que comprenderá a toda la humanidad. En las profecías de los capítulos XLVI y XLVIII, referentes a los pueblos idólatras, Jeremías prevé un destino particular para cada cual: para los de Egipto, Moab, Amón y Elam. Pero no menciona, observa Kaufmann, el vínculo de esos pueblos con la Historia universal, ni tampoco las conexiones entre ellos e Israel y su Dios. En cambio, en los versículos 14 a 17 del capítulo XII aparece la idea del arrepentimiento ético-religioso de los pueblos idólatras, "en lo postrero de los días", con una formulación claramente

universalista. Entonces, en nombre de Dios, se reunirán en Jerusalem todos los pueblos y se estipulará una nueva Alianza entre Dios e Israel: el pueblo elegido y su ciudad santa irradiarán la Gracia divina a otras naciones.

Jeremías se consideraba llamado a una misión que no sólo era para derribar, sino también para erigir, "para construir y plantar". En los capítulos XXIII y XXXIII de su libro incluye promesas de liberación y salvación el profeta que confiaba en que los pueblos abandonarían despectivamente la idolatría, cuando se hubieran convencido de que no es la religión verdadera. En cambio, para Isaías y para Sofonías el alejamiento de la idolatría debía ser consecuencia de una nueva manifestación de la gloria divina en el cuadro de los acontecimientos de los "días postreros". Ciertamente es, de todas maneras, que en Jeremías, lo mismo que en Isaías, encontramos la visión de un destino único para la humanidad. La literatura apocalíptica completó luego esta visión, colocando en el centro de los acontecimientos universales el anuncio del fin del paganismo.

Tócanos ahora ocuparnos de un profeta con características singulares: Ezequiel. A diferencia de sus predecesores, este profeta creía que Israel había sido una "casa rebelde" desde el comienzo de su vida. Su concepción de la historia se aleja de la profecía clásica en la medida en que contiene elementos religiosos tradicionales de la fe antigua. En los capítulos XVI, XX y XXIII de su libro evoca el pasado del pueblo en términos de ruda aspereza para señalar su originaria idolatría. No otorga mayor importancia al factor ético- social y, en cambio, insiste en la condena de los pecados mencionados en los primeros libros bíblicos. La influencia de la concepción antigua sobre Ezequiel se manifiesta en otra de sus ideas fundamentales, que expone en los versículos 22 y 25 del capítulo XXXVI: Dios redimirá a Israel y, así, será santificado su nombre ante todos los pueblos. La redención no llegará en mérito al arrepentimiento o a la piedad de Israel, sino exclusivamente por la gracia de Dios. En el capítulo XVIII del libro de Ezequiel se plantea el viejo problema de la responsabilidad de los hijos por el pecado de los padres. El profeta lo resuelve con la tesis de que cada cual es recompensado o castigado exclusivamente por sus propios actos. De este modo es el suyo uno de los libros bíblicos que más se distinguen por la importancia que asigna a la personalidad individual. Este hecho podría prestarse a un error que conviene prevenir.

Quienes presentan el profetismo como radicalmente distinto de las modalidades prístinas de la religión israelita, subrayan el carácter "individualista" de la concepción profética de la religión. Sostienen que "la profecía más elevada del Antiguo Testamento representa una fase de transición en el desarrollo de la religión, desde la convicción de que la historia es el medio principal de la revelación divina, a una base individual y universal en conformidad con la cual Dios entra en relación inmediata, con el alma humana. Las ideas de Ezequiel ciertamente no representaban un momento en este supuesto proceso de "individualización" de la religión por obra de los profetas. En los primeros veinticuatro capítulos de su libro anuncia Ezequiel calamidades para 209 Judá y Jerusalem; en los capítulos XXV y XXXII predice el desastre de otras naciones, y en los últimos dieciséis capítulos expone esperanzas de restauración. En los versículos 1 a 14 del capítulo XXVII diseña el futuro con la famosa imagen de la visión del valle de los huesos secos. Ella es símbolo de la idea del resurgimiento del pueblo, no de los individuos. Dios reunirá los miembros secos y dispersos, "esos huesos que son toda la casa de Israel", y los volverá nuevamente a la vida. El "profeta individualista" encuentra ubicación en la tradición nacional al predecir el resurgimiento del reino cuando un nuevo corazón y un nuevo espíritu hubieran reemplazado a los de antes. Ezequiel predice la resurrección del reino unificado y la restauración de la casa de David. No promete a Israel dominio sobre los otros pueblos, pero sí le anuncia una vida de paz entre las naciones. La personalidad y el libro de Ezequiel tienen una fisonomía peculiar dentro del profetismo. Sus profecías, impregnadas de ideas de la primitiva concepción bíblica de la Historia, representarían, según algunos exegetas, la iniciación de la literatura apocalíptica.

Con notable versación y agudeza, Yejezkel Kaufmann presenta, como acabamos de ver, el proceso histórico como uno de pecaminosidad seguido por otro de purificación, idolatría y liberación de la idolatría.

El libro de Daniel

La concepción de una historia universal única llega a la cima de su desenvolvimiento en la literatura apocalíptica, que en la Biblia hebraica hállase representada por el libro de Daniel. En este libro se anuncia un futuro reino de Dios que sobrevendrá después de cuatro reinos paganos que surgirán y desaparecerán sucesivamente. En él se expone un pensamiento que es "la cumbre del universalismo" y, también, la "cúspide del individualismo". Se puede decir que el libro de Daniel, el único apocalíptico en el canon hebreo, tiene una posición intermedia entre el profetismo y los Apocalipsis. Kaufmann indica, dentro del profetismo, una línea de desarrollo desde Amos hasta Isaías y Sofonías, desde Isaías y Sofonías hasta Habacuc, y desde Jeremías hasta el Déutero-Isaías. Con las circunstancias en que vivieron los distintos profetas en sus épocas respectivas está enlazado el desarrollo de una ideología que les es común y que partió de la comprobación de que había ocurrido una interrupción en la historia universal única de la humanidad. El pensador apocalíptico prevé mucho más que el profeta la reanudación de la unidad interrumpida. Los profetas que precedieron a Daniel procuraron interpretar las manifestaciones del cielo en la tierra. Atentos a los acontecimientos históricos que sacudían la vida del pueblo judío, querían encontrar en la explicación de los hechos el camino de la salvación. Sus predicciones concernientes al futuro se basaban en las posibilidades reales que vislumbraban desde sus respectivas épocas. Daniel, con su libro, nos ofrece la expresión de una actitud apocalíptica, de una actitud particular, que, según Christopher North, se distingue por cuatro rasgos principales: a) la concepción de Dios como trascendente; b) el determinismo histórico; c) el pesimismo histórico y d) el dualismo histórico- North piensa que estos rasgos se encuentran todos en el libro de Daniel. En cambio, quienes ubican el libro de Daniel en una posición intermedia entre la de los profetas y la del Apocalipsis, no se avienen a admitir que en él se encuentran todos los caracteres de la literatura apocalíptica. También se ha discutido la unidad del libro de Daniel y se han alegado diversas razones para sostener que se trata de una obra compuesta por dos autores distintos, separados en el tiempo por varios decenios.

En diversas razones se fundan autorizados estudiosos de la Biblia para sostener que en el libro de Daniel asoma una nueva corriente de pensamiento, que se explicaría, en general, como fruto de la asimilación de ciertas ideas filosóficas griegas. Esta nueva orientación continuó su desarrollo en los libros apócrifos, como Enoch, el segundo Ezra, Baruj, el libro de los Jubileos, etc., llegando a cristalizar de modo preciso sólo en el Nuevo Testamento. Para Pfeiffer, "el libro de Daniel es un libro noble, inspirado por la fe de que el Dios de Israel es el Rey del Universo y de que pronto vindicará a su pueblo e introducirá la nueva edad en la que el Reino de Dios pertenecerá al pobre, y el humilde heredará la tierra". A su vez, Israel Abrahams piensa que el libro de Daniel, el primero de los Apocalipsis y la literatura apocalíptica, en general, tiene una singular importancia en el desarrollo del "pensamiento histórico: "No creo exagerar —declara— si digo que debemos al Apocalipsis una filosofía semítica de la historia. La historia no es una serie inconexa de episodios independientes. El Apocalipsis y no la profecía —expresa el doctor Charles— fue el primero en captar la gran idea de que toda la Historia, tanto humana como cosmológica y espiritual, es una unidad. El profesor Burkitt describe a Enoch como un ensayo de visión sintética del mundo físico, moral y político. Se podría decir otro tanto de Daniel, el primero y el mayor de los Apocalipsis. Ve los grandes imperios del mundo en sus vínculos orgánicos. También el Salterio y el libro de Isaías ven eso. Israel es en ellos el instrumento de que Dios se sirve para extender su Reino divino. La diferencia está en que es mayor la amplitud de lo que abarcan los Apocalipsis porque son posteriores...". En algunos pasajes de Isaías, Jeremías, Ezequiel y Joel se ha señalado la presencia de los rasgos distintivos de la literatura de los Apocalipsis. Esta literatura se desarrolló dentro del judaísmo desde alrededor del año 200 antes de Cristo, durante tres siglos.

La concepción lineal de la Historia en los profetas

En los libros proféticos, el tiempo no es un continente vacío en el que se suceden mecánicamente los acontecimientos. El tiempo en ellos es fecundo, concreto, unido a un despliegue creador de índole moral. No sería aventurado decir que las distintas

características de las concepciones de la Historia en el judaísmo, en el helenismo y, también, en el cristianismo están estrechamente ligadas, respectivamente, a particulares concepciones del tiempo. Dicho de otro modo-, cabría presentar junto a tres diferentes maneras de concebir el tiempo, tres correlativas maneras de concebir la Historia. Los profetas tenían de la Historia un concepto que era inseparable de la convicción de que el futuro encierra para el hombre una promesa de realización de valores que conciernen a la verdadera dicha de la humanidad. Les era extraño el pensamiento de Platón según el cual lo eterno es lo único realmente digno de la atención del hombre con preocupaciones espirituales. Para la concepción profética, la Historia no es cíclica, sino lineal; es Historia auténtica en cuanto el futuro ha de contener algo inédito en el presente. A menudo, los historiadores y pensadores griegos creían que los hechos humanos de esta vida tenían por escenario un mundo en el que no encontraba asidero la esperanza; para el Profeta, en cambio, la esperanza era el motor del pensamiento. Benedetto Croce, refiriéndose a los historiadores grecorromanos, señala que las "historias de los antiguos" se parecían a su filosofía, que nunca alcanzó el concepto del espíritu, "y por eso tampoco los de humanidad y progreso, que son aspectos o sinónimos del primero". Croce subraya cómo la historiografía grecorromana estaba dominada por "la ley natural del círculo de las cosas humanas", con sus recurrencias fatales. "Lo que no se comprende —dice Croce— no se domina, y, en cambio, nos domina o, por lo menos, nos amenaza y toma mal cariz; de aquí que, en general, la disposición psicológica de los antiguos hacia la Historia debe considerarse pesimista."

En sus discursos, los profetas sólo aludían a aquellos sucesos de la historia de Israel que habían tenido significación decisiva en la vida del pueblo: las peripecias de los patriarcas, la actuación de Moisés y el éxodo del Egipto, el reinado de David. Condenaban los tiempos de "vergüenza", en que Israel se había rebelado contra Dios, y confiaban en la realización de un futuro "mejor". El Dios de la Historia era para ellos Dios de una moralidad universal. Filósofos de la Historia, los profetas, en sus meditaciones y sus prédicas se referían a la suerte del pueblo hebreo, pero no concebían a este pueblo desligado del conjunto de la especie humana. Es cosa sabida que en distintos pasajes

de libros proféticos se habla de Egipto, de los etíopes, de los asirios, como de "hijos de Dios". Mas este universalismo, a diferencia del grecorromano (que, cuando lo hubo, fue cosmopolita), no implicaba la disolución de los distintos grupos humanos. Es que en el pensamiento helénico se destacaba la preocupación por el destino del individuo realizable como hombre aislado, mientras el hebraísmo nunca aislaba al hombre separándolo de todo contexto social. En las previsiones proféticas del futuro hay anuncios de calamidades y anuncios de dicha. Pero en el conjunto del pensamiento profético se expresa la convicción de que en mucho depende de la conducta de los hombres la realización de un destino venturoso para la humanidad.

El "mesianismo", uno de los aportes más originales del profetismo a la civilización, no fue inmutable en la sucesión de las épocas de actuación de los distintos profetas. Pero, a pesar de sus cambios, siempre se expresaba en él "la expectativa mesiánica" como "la edad de oro en el futuro", en dos aspectos distintos. Uno de ellos concernía al pueblo de Israel, en particular; el otro abarcaba el conjunto de la humanidad. Los dos se complementaban en la visión de un tiempo que se despliega sin límites. Tal era, en efecto, el tiempo del profetismo. En cambio, el Apocalipsis reposa sobre una concepción distinta del tiempo. André Neher señala cómo en el Apocalipsis, "algo 213 ha acabado definitivamente" y "otra cosa comienza". "Una gran ruptura atraviesa la Historia, y todo se ordena en relación con ella." Y Neher agrega: "La profecía bíblica ha rechazado el Apocalipsis. Ella se acaba, tendida sobre el futuro, en la continuidad de la espera.

¿Cómo explicar este rechazo, esta orientación propia de la profecía? El aspecto histórico de la profecía no basta para dar cuenta de ello. Se impone examinar la profecía literaria en su esencia espiritual. Testigos de una historia, los profetas literarios, es decir, aquellos cuyos discursos se conservaron en anotaciones de los profetas mismos o de sus oyentes, se sentían solidarios con la Alianza. Pero no se limitaron a experimentarla. La han informado profundamente, la han nutrido con sus aportes. Por ellos se enriqueció la Alianza con resonancias efectivas, en extensión, en densidad. Es en esta expansión donde se define el contenido del pensamiento profético". Acaso más estricto en cuanto define la profecía que en cuanto distingue de ella el Apocalipsis, Neher acierta, sin duda, al indicar que el profetismo concebía un tiempo que no se cierra sobre

sí mismo. Dentro de este tiempo el profetismo veía una historia que se desarrolla siempre como Historia y nunca acaba en un final "más allá de la Historia".

Monoteísmo ético y monoteísmo histórico

En la Biblia hebrea, a la exigencia de cumplir ciertos mandamientos se asocia el requerimiento de recordar ciertos hechos. Por eso, y no sólo por eso, si se suele definir la religión de los hebreos como un monoteísmo ético, cabe también definirla como un monoteísmo histórico. En ella, el mismo Dios que ha creado cuanto hay es Dios de la Historia, y esta última se despliega en conformidad con un plan divino. Hay en la Biblia —y es un rasgo que ha de interesarnos de manera muy especial— un proceso de historización de lo no histórico. Así, el hebreo atribuyó a las festividades anuales, originariamente celebraciones de los cambios estacionales en la naturaleza, el carácter de conmemoraciones de sucesos sobresalientes en la vida del pueblo. Arthur Weiser, en su *Glaube und Geschichte im Altes Testament*, señala que sólo como hecho histórico lo ajeno se adapta al pensamiento bíblico, que es "pensar en historia". El mito, extraño por sí mismo a la religión del Antiguo Testamento, sólo fue incorporado a ella después de su integración en la Historia. Si se acepta que para la Biblia hebrea la Historia responde a un plan divino, ¿qué papel toca al hombre en la realización de este plan? Johannes Hempel sostiene, en su *Altes Testament und Geschichte*, que, en la Biblia, la acción del hombre aparece como factor influyente en el curso de la Historia. Esto es así porque hay dependencia entre la obra divina y la humana. Si entre el pecado y la desdicha hay una relación causal, porque el primero, obra del hombre, influye en la acción de Dios, también el culto, con sus ofrendas, y el arrepentimiento, con su alcance ético-religioso, pueden influir en la acción del Eterno.

Historia, Naturaleza y progreso

En el pensamiento griego la Historia fue concebida más de una vez como sometida a la misma ley de desarrollo cíclico que se suponía vigente en los procesos del

cosmos. Con reconocer que esta idea es ajena a lo específico de la Biblia hebrea, aún no se tiene resuelto el problema de qué suerte de vinculación media, según ella, entre Historia y Naturaleza. Si el profeta prevé un tiempo en el que pacerán juntos el lobo y el cordero, ¿no importa ello anunciar hechos contrarios a las leyes naturales? ¿Es la Historia independiente de lo que llamamos Naturaleza? Estas preguntas se vinculan al problema más vasto de si a la concepción de los profetas sobre el proceso histórico se asocia la convicción de que lo natural ha de subordinarse a la Historia. La cuestión de si lo humano en la Historia es o no independiente de la Naturaleza puede a su vez formularse, en relación con el "ideal" en la Historia, en estos términos: el hombre, en cuanto obedece a reglas morales decretadas por Dios, y la Naturaleza, en cuanto es creación de Dios sujeta a leyes impuestas por Él, ¿convergen ambos en una marcha hacia "mejor"? Si alguna conclusión puede formularse acerca del modo hebreo de encarar la relación entre Historia y Naturaleza, a nuestro juicio es la siguiente: si no siempre cabe afirmar que la Naturaleza se somete a la Historia, la Historia, a su turno, nunca se presenta como subordinándose a la Naturaleza. Y la Historia, en la Biblia hebrea, siempre se concibe en términos de los cuales es inseparable la idea de progreso. Algunos historiadores de esta idea, entre ellos J. B. Bury, en su *Idea of Progress*, al relatar sus antecedentes y su desenvolvimiento, suelen prescindir de lo que acerca de ella se expresa en la Biblia. Mas, para advertir el error de esta omisión, bastará con señalar que el mismo Bury define el progreso en los términos siguientes: "La idea del progreso humano es una teoría que envuelve una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Se basa en una interpretación de la Historia que considera a los hombres como avanzando lentamente en una dirección definida y deseable, e infiere que este avance continuará indefinidamente". Esta definición es la fórmula de la idea profética, según la cual la "edad dorada" hállase en el porvenir. La expresión "profecía del futuro" hasta pareciera ser una involuntaria alusión al profetismo.

En el conjunto de sus concepciones primordiales el pensamiento bíblico veía al hombre como miembro de una sociedad. Y consideraba las sociedades como destinadas a hacer real en este mundo un orden concordante con los principios de moralidad universal instituidos por Dios. La idea del movimiento hacia este orden es la

idea de progreso, tal como la concibieron los profetas. Aunque no empleen un vocablo equivalente a "progreso", no piensan únicamente, como los filósofos epicúreos, en sucesivos adelantos técnicos, ni en crecimiento de las riquezas, ni, tampoco, se refieren, como Séneca, al incremento del mero saber. Asientan respecto del progreso una concepción a la que es inherente el mejoramiento ético del individuo, de la sociedad y de la humanidad toda. Ello se comprueba en el libro de Amos, y aún en mayor grado en el de Oseas. (Su autor era un profeta convencido de que el conjunto de las cosas tiende a ennoblecer la vida humana.) En el segundo capítulo de Habacuc se expresa la misma convicción que en los primeros versículos del capítulo XXIV de Isaías. Para ambos profetas el progreso no consiste en adelantos logrados con relación a las rudas técnicas de edades pretéritas. Jeremías, la más trágica figura entre los profetas, censura, en los versículos 1 a 4 del capítulo XII de su libro, a quienes se apartan de la senda de Dios. Pero, a continuación, en ese mismo capítulo, y en el capítulo XV, expresa la certidumbre de que eso que en nuestro idioma llamamos "progreso" es parte del esquema eterno de las cosas.

A esta altura de nuestra exposición es oportuno que nos detengamos por un momento para recordar la sucesión de las etapas que hemos recorrido hasta llegar aquí. Hemos comenzado por preguntarnos si hay una peculiaridad judía, o más precisamente, si hay algo peculiar en el judaísmo como cultura. Nos hemos detenido en las opiniones que a este respecto fluyen de escritos de nueve autores cristianos y tres autores judíos. Dando por sentado que tal peculiaridad existe, hemos procurado, con la ayuda de un estudioso particularmente autorizado en la materia, determinar cuál es el sentido de la vida humana, o la concepción de la vida en el judaísmo. Esta concepción de la vida implica una serie de conceptos, un sistema de pensamientos sobre temas fundamentales que en la Biblia hebrea o Antiguo Testamento no aparecen como sistema, pero no es difícil construirlo. Es lo que acabamos de hacer, partiendo de dos supuestos: que el judaísmo aparece en la escena de la Historia como religión y que en la Biblia hebrea se encuentra lo esencial del judaísmo: Sin embargo, debemos recordar que en la vida judía han gravitado también otras expresiones literarias. De manera especial se ha de mencionar el Talmud, que no tiene parangón en ninguna otra

literatura. A la pregunta "¿de qué se ocupa el Talmud?", cabe la respuesta de todo. Hay dos versiones diferentes del Talmud. Una de ellas es el Talmud jerosolimitano; la otra es el Talmud babilónico. De ellas es la más consultada esta segunda. El nombre de cada una de ellas deriva del lugar de residencia de las "academias" en que fue elaborada. Les es común una parte que lleva el nombre Mischná. Guemará es la parte de cada uno de los "Talmudes" que difiere de la del otro. Si la Mischná puede ser considerada como comentario y como complemento de la Biblia la Guemará, a su turno, es complemento y glosa de la Mischná. Tanaítas son los autores de la Mischná y amoraítas son los autores de la Guemará de cada uno de los "talmudes". Las vastas enciclopedias en cuya elaboración participaron numerosos interlocutores son como coloquios sobre temas variados. Hay en el Talmud jurisprudencia, se glosan en él ideas filosóficas, hay en él explicaciones y aclaraciones de preceptos religiosos. Hay proverbios, leyendas y controversias sobre asuntos de la vida diaria y sobre cuestiones propias del ámbito de la filosofía. Lo que concierne a legislación se llama Halajá y lo otro es Itagadá.

Antes nos hemos referido al sistema de pensamiento de la Biblia hebrea. En el Talmud, en términos generales aparecen las mismas ideas que en la Biblia, expuestas en circunstancias diversas- Estas ideas se elaboraron en el curso de la historia judía y fueron, a la vez que consecuencia de esta historia, factor de ella. A mi juicio hay un único tema que en el Talmud es tratado con cierta atención, y al cual en la Biblia sólo hay brevísimas alusiones. Nos referimos al tema de la inmortalidad y la resurrección. Con el trascurso de generaciones algunas ideas de la Biblia y el Talmud se fueron modificando, pero conservándose lo esencial de ellas. Estas ideas fueron producto y factor de una historia. Mordejái Kaplan ha definido el judaísmo como "una civilización religiosa en evolución". ¿Cómo han visto la historia de su pueblo historiadores judíos? Lo veremos a continuación.

Acabamos de referirnos al Talmud. Él no es la única expresión de pensamiento judío fuera de la Biblia. Se ha de mencionar también otros textos: comentarios e interpretaciones y pronunciamientos de rabinos autorizados sobre cuestiones de credo y conducta. Todo ello, más las costumbres ha sido factor y producto de un proceso histórico.

Al ocuparnos del tema de la "peculiaridad judía" como realidad cultural nos detuvimos en las opiniones de tres autores judíos: Max Brod, León Roth y Martín Buber. Ninguno de los tres carecía de conocimientos históricos; pero no eran específicamente historiadores.

Al final de nuestra exposición de lo que cabe llamar "sistema de conceptos del judaísmo" señalamos que se trata de un factor y producto de un prolongado proceso histórico. Cuadra ahora que nos preguntemos cómo han encarado y juzgado este proceso historiadores judíos.

TERCERA PARTE

CÓMO VEN LOS JUDIOS SU PROPIA HISTORIA

Los comienzos de la historiografía

A pesar de su milenaria persistencia en el tiempo, el pueblo judío ha tenido relativamente contados cultores de la historia en el sentido moderno de esta disciplina. Dotado de singular conciencia de su continuidad, el pueblo judío la adquirió a través de su religión misma, religión histórica. Después de los libros históricos de la Biblia y de las obras de Flavio Josefo," los judíos han tenido relativamente escasos historiadores hasta el siglo XIX. En el mundo cristiano los estudios históricos adquirieron floreciente desarrollo en el siglo XVIII. En 1725 apareció la primera edición de la Ciencia Nueva, de Juan Bautista Vico. Con ella Vico pretendía formular un "nuevo método" para la historia. En 1739 comenzó Voltaire a publicar El siglo de Luis XIV, y en 1745 dio a conocer su Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones. En 1750 publicó Turgot su Discursos sobre los progresos sucesivos del espíritu humano. En Inglaterra apareció en 1736 una obra colectiva de varios autores. Cuarenta años más tarde publicó Gibbon su famosa Declinación y caída del imperio romano. En 1774 publicó Herder en Alemania su primer trabajo importante de carácter histórico. En 1794 publicó Condorcet su Esbozo de un cuadro de los progresos del espíritu humano. El proceso de desarrollo de los estudios históricos se acentuó aún más en el siglo XIX, "el siglo de la historia". En las obras históricas generales, lo judío ocupaba un lugar muy reducido. Se encaraba la historia del judaísmo como una "Historia Sagrada", concluida con el advenimiento del cristianismo. O se la presentaba en términos fantásticos- Por otra parte, las singulares condiciones en que los judíos vivían en distintos países de Europa explican su aislamiento del movimiento general de instauración y profundización de los estudios históricos en el siglo XVIII y a comienzos del XIX. Pasó una centuria desde la aparición de la obra de Vico hasta que un judío escribiera respecto del pasado de su pueblo una obra similar a la Ciencia Nueva. Solamente cien años después del Ensayo de Voltaire

se escribió un libro que pudiera llamarse Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los judíos.⁷³

De la literatura judeo-helenística tienen carácter histórico el Segundo Libro de Macabeos, el Tercer Libro de Macabeos y el Cuarto Libro con la misma designación. En general, algunos autores dividen los documentos de la literatura judeo-helenística en dos grupos, uno histórico y filosófico el otro. Entre los libros históricos figurarían el de Jubileos, los que llevan la designación común "Macabeos", los Testamentos de Adán y Eva y, sobre todo, las obras de Flavio Josefo. A Josefo se debe la información sobre un período de la historia judía del que no hay otras noticias. Pero también en libros de) grupo filosófico de la literatura israelita de la época helenística hay páginas escritas con contenido histórico. Esto se comprueba especialmente en Filón de Alejandría, que murió unos cuarenta años antes de que Josefo iniciara, en Roma, sus trabajos de valor insustituible para la historia de la época a que se refiere, especialmente su La guerra judía.

En la temprana Edad Media fue en extremo pobre la literatura histórica entre los judíos- A fines del siglo VIII, probablemente, apareció un trabajo anónimo, Seder Olam Zuta (El pequeño orden del mundo), tendiente a demostrar que los exilarcas en Babilonia, hasta determinada época, eran descendientes del rey David. Para ello su autor ofrece una "lista de generaciones" desde Adán hasta el siglo V. De más méritos es otro trabajo anónimo, Seder Tanaim ve-Amorain, escrito a fines del siglo IX. En él se intenta reconstruir la serie de los redactores y compiladores del Talmud. Libro deficiente, contiene, sin embargo, datos que los historiadores posteriores pudieron utilizar. Tampoco se conoce el nombre del autor de Josipon (El pequeño Josefo), libro escrito, así se cree, en el sur de Italia, a fines del siglo X. En él se reúnen materiales diversos, entre ellos, no pocos procedentes de una versión latina de las obras de Flavio Josefo. Distintos son también los temas de que trata, de historia judía, de historia griega y persa, de historia romana. Datos auténticos, aprovechables por el historiador, se entremezclan con leyendas en su relato de fluida prosa hebrea. Sefer ha-Yaschar es el nombre de un

⁷³ Pero de otro lado, mientras los libros de historia no judía eran historia de gobernantes y políticos, la historia judía lo era de historia cultural.

libro de autor desconocido, escrito, verosímilmente en España, en el siglo XII, y en el cual se intenta reconstruir la historia antigua de Israel, hasta Josué, inclusive.

En 1055 es la Crónica de Ajimat, escrita en prosa rimada. En ella su autor narra los primeros establecimientos de judíos en el sur de Italia. Abraham Iba Daud, nacido en Toledo en 1110, filósofo admirador de Aristóteles escribió en 1161 su Séfer Hacabalá (Libro de la tradición). Suerte de historia compuesta con propósitos polémicos, abarca hasta el año 1150. El mismo autor escribió también una historia del "Segundo Templo", con materiales extraídos, sobre todo, del antes recordado Josipon.

De la época de las Cruzadas, de las cuales la primera causó grandes sufrimientos a los judíos, han quedado algunas crónicas escritas por testigos presenciales de los acontecimientos. Pero sólo en 1496 apareció, en Túnez, un libro que merece la calificación de histórico. Nos referimos a Yujasín (Libro de Genealogías) escrito por Abraham Zacuto, científico cuyo astrolabio aprovechó Vasco de Gama; Zacuto, expulsado de España en 1492, despertó con su libro el interés por el estudio del pasado de los judíos. En el siglo xvi aparecieron dos trabajos dignos de recordarse: Schelbet Yehuda (El cetro de Judá) y Emek Habajá (El valle de lágrimas). El primero —se dio a conocer en 1554— fue obra de tres generaciones de la familia Ibn Verga. Judá Ibn Verga murió en España, antes de la expulsión; su hijo Salomón conoció el triste destino de los marranos: el nieto José, hombre de cultura clásica y hebrea, fue rabino en Adrianópolis. Sucesivamente escribieron una historia del martirologio judío, bien redactada en cada una de sus partes, pero deficientemente ordenada en su conjunto. El autor de Emek Habajá, obra terminada en 1575, fue Josef Hacoheh, hijo de exiliados de España, nacido en Avignon. En su libro narra sucesos de Europa y la historia de los judíos. Azarías Di Rossi (1514-1588), autor de Meor Enayim (Luz de los ojos), es considerado como el iniciador de la crítica histórica entre los judíos. Tenía sin duda, más sentido de la verdadera obra histórica que su contemporáneo Guedalia ibn Yajía (1515-1587) autor de Schalschelet Hacabalá (Cadena de la tradición) que Josef del Medigo calificó como "cadena de mentiras". David Gans (1541-1613), autor de Zemaj David (La rama de David), fue en su edad el primer judío alemán con auténtico interés por el estudio de la historia, disciplina que cultivó simultáneamente con las matemáticas

y la geografía. En el siglo xvii no son ni más importantes ni más numerosos los trabajos historiográficos judíos. En 1612 publicó Abraham de Porta Leone, en Mantua, su *Schilte ha-Guiborim* (Los escudos de los fuertes). León da Modena publicó en París, en 1637, un trabajo sobre las "Ceremonias y costumbres de los judíos". En el siglo xviii, siglo de despliegue de los estudios históricos en Europa, apenas hay algo que mencionar en materia de historiografía judía. Para no dejar un vacío completo, cabe mencionar dos trabajos de mínima significación: *Séder Hadorot* (Orden de las generaciones), escrito en Polonia, en 1725, por Yejíel Heilprin, y *Schem ha-Guedolivi* (Nombre de los Grandes), escrito, en Leghorn, por Jayim Azulai.

Fuera de los trabajos que acabamos de recordar, hubo crónicas más o menos coherentes de sucesos llamativos, escritas por testigos inmediatos. Relatos de viajeros y anotaciones en libros de comunidades particulares formaban un material insuficiente para ofrecer una idea aproximada de la realidad judía a través de los siglos de la Diáspora. Pero si no fueron historia en el sentido técnico de la palabra, podían, en cambio, ser, y fueron fuentes aprovechables por el historiador que se propusiera construir un sistemático relato de la vida del pueblo judío.

Ya a comienzos del siglo XIX se escribieron monografías de carácter histórico sobre distintas manifestaciones de la vida judía. Se investigaron las peripecias de determinados grupos de judíos, y se presentaron con erudición y, a veces, con método muy feliz, aspectos particulares de la existencia y de las creaciones del pueblo judío. Pero aún no se había ensayado ofrecer una imagen continuada y completa de la vida del pueblo desde sus orígenes hasta la edad contemporánea. Aún no había aparecido una generación de historiadores cuyos trabajos sirvieran como punto de partida, y, quizás, como base a las creaciones definitivas en la materia. Tal generación surgió, precisamente, en las décadas medias del siglo XIX. Dos de sus integrantes, Leopoldo Zunz e Isaac Marcus Jost, merecen una mención especial. Ellos colocaron los cimientos de la historiografía judía, elaboraron materiales antiguos, les imprimieron unidad y reconstruyeron —cada uno de ellos a su manera— aspectos fundamentales del pasado de su pueblo. La obra de estos precursores se ha de recordar para destacar lo singular de la que llevó a cabo Heinrich Graetz.

Los comienzos de la Historia

Leopoldo Zunz (1796-1886), llamado con razón "padre de la ciencia del judaísmo", se consagró a la investigación y a la reconstrucción del desarrollo de la literatura hebrea y del martirologio judío. Estudiante de seria versación, escribió como sabio y, además, movido por razones circunstanciales. Con la sola excepción de algunos trabajos que redactó en hebreo, compuso toda su obra en alemán. Consideraba que con exhibir ante el mundo el pasado de los judíos y las creaciones de su genio literario contribuiría a la promoción de su emancipación política y social en Europa.

A Zunz lo alentaba la esperanza de que la difusión de sus escritos constituiría un dique al movimiento de conversiones al cristianismo entre los judíos. En su primer trabajo importante, sobre los nombres de lugares españoles en la literatura hebrea, declara que los elementos centrales de la vida del pueblo judío en el exilio son el pensamiento y la reacción frente a las persecuciones, elementos, ambos, reflejados en la literatura de los judíos. En Algo sobre la literatura rabínica, publicado en 1848, se esmeró por destacar los matices originales del espíritu judío, más que aquellos que son resultado de la influencia de otras culturas sobre el judaísmo. Estudió allí esa parte de la literatura talmúdica que se conoce con el nombre de Agadim formada de glosas, de proverbios, de parábolas edificantes, de meditaciones filosóficas, de sabiduría de la vida diaria.

Llevado por la convicción de que en sus creaciones literarias el alma del judío traduce su índole más profunda, Zunz realizó investigaciones sobre un inmenso caudal de materiales y expuso los resultados de sus investigaciones en Las disertaciones de los judíos en los servicios religiosos, La poesía sinagoga de la edad media y Sobre historia y literatura. No nos detendremos en particular en cada uno de los libros de Zunz. Simultáneamente con Zunz e inmediatamente después de él, otros estudiosos judíos alemanes publicaron trabajos monográficos sobre distintos temas de la historia judía. Pero el primero en emprender la publicación de una historia judía en gran escala fue

Isaac Marcus Jost (1793-1860). Jost, hombre versado en la cultura europea general no menos que en la tradición judía, publicó en 1820, en alemán, una Historia de los israelitas en nueve volúmenes, escrita con método, con versación y destreza.

Para Jost, los judíos, en el exilio, no forman una entidad nacional, sino solamente una comunidad religiosa, trabada en constante lucha por el derecho de mantener sus creencias y preservar sus ideales éticos. Ni en los hábitos ni en las expresiones literarias de la judeidad en el exilio veía manifestaciones de un espíritu nacional. Trátase, a su juicio, de mecanismos de defensa frente a un mundo exterior hostil, de recursos de refugio en lo sobrenatural para escapar a duras realidades creadas por el áspero contorno. Jost sólo prescinde de un criterio racionalista cuando se refiere a la historia de los judíos en el período bíblico.

Jost tiene el indiscutible mérito de ser autor del primer gran ensayo de reconstrucción completa de la historia judía.

Después de Zunz y de Jost, o simultáneamente con ellos, hubo otros historiadores, entre los cuales cabe recordar especialmente a Abraham Geiger. Ellos escribieron trabajos de mérito, aun hoy de valor insustituible, sobre distintos aspectos del desarrollo del judaísmo como cultura y sobre la historia del pueblo judío.

Pero tocó a Heinrich Graetz escribir lo más saliente en historia judía en el siglo XIX. Su obra se destaca inconfundible entre el conjunto de los trabajos históricos judíos en la centuria de la iniciación del empleo de métodos científicos en la historiografía del judaísmo.

Heinrich Graetz nació en 1817, en Posen, Polonia prusiana.

La de Graetz fue, sin ninguna duda, la más importante obra de historiografía judía en el siglo XIX. Esta obra tiene el inconfundible sello de su personalidad, tanto en lo que se refiere a la investigación de las fuentes como en cuanto a la forma de la presentación de los hechos. Pero la concepción histórica de Graetz se vio influida por tendencias del pensamiento en los dominios de la filosofía y de la historiografía en la primera mitad del siglo XIX. En términos generales, se puede decir que en Graetz influyeron la filosofía de Hegel y la doctrina de las ideas históricas expuestas por Guillermo von Humboldt y por Leopoldo von Ranke. Sin embargo, con decir esto no es suficiente. Ludwig

Feuchtwanger ha indicado, con razón, que la concepción de Graetz de la historia judía y su manera de presentarla se vieron influidas por cuatro factores. Para Hegel la historia era el desarrollo de un único Espíritu universal. De él aprendió Graetz que el saber histórico sólo llega a ser comprensión histórica mediante la determinación sistemática del sentido de los acontecimientos. Más precisamente, del sentido de los acontecimientos con relación a problemas que se plantean conscientemente al sujeto de la historia estudiada. Este principio fundamental se le hizo claro a Graetz en los cursos de historia que, en la universidad de Breslau, dictaba Christian Julius Bruns y a los cuales asistió de 1842 a 1845. En 1846, cuando escribió su *La Construcción de la Historia Judía*, Graetz tuvo ocasión de conocer parte de la obra *Príncipes y Pueblos del Sur de Europa*, del historiador Leopoldo von Ranke, conocida hoy con el título de *Historia de los Papas*. En esta obra, von Ranke, en cierto modo en oposición a la tesis de Hegel sobre el desenvolvimiento de un único Espíritu universal, absoluto, en la historia de la humanidad, destacaba las tendencias peculiares de los distintos pueblos y épocas, es decir, trasladaba el centro de gravedad del pensamiento y la investigación en materia histórica a la singularidad de cada uno de los procesos históricos particulares. Un tercer antecedente que se debe tener en cuenta al estudiar los factores y elementos que influyeron en Graetz o que él aprovechó, lo constituye la obra de Marcus Jost a la que nos hemos referido antes. La de Graetz no se parece a la de Jost, ni sigue su misma orientación. Pero Graetz pudo extraer de la *Historia* de su antecesor informaciones útiles para la composición de la suya. La cuarta "gran contribución" que se debe recordar la constituye la moderna "Ciencia del Judaísmo".

Ludwig Feuchtwanger observa que en la Europa occidental se habría producido un total desmoronamiento de la vida judía con las peculiaridades que llegó a tener allí, si no hubiera mediado la benéfica acción de la "ciencia del judaísmo". Ella contribuyó a determinar los rasgos[^] y manifestaciones propios del judaísmo a través de su desenvolvimiento histórico, dentro del cuadro general de la cultura. Para el mismo Feuchtwanger, sólo en la época de Filón de Alejandría hubo, antes de la "ciencia del judaísmo" de comienzos del siglo XIX, un ensayo similar de presentación "científica" de la realidad espiritual judía.

Las influencias apuntadas sin duda gravitaron en la mente de Graetz cuando redactó, en 1846, su *La Construcción de la Historia Judía*, y, luego, cuando compuso su *Historia de los Judíos* en once volúmenes. Pero ninguna de esas influencias puede explicar que Graetz haya escrito en el primero de los trabajos que acabamos de mencionar estas palabras, que también expresan el pensamiento que lo guió cuando escribió el segundo: "En sentido estricto el judaísmo no es religión, sino una ley estatal". "La ley es el alma, la Tierra Santa es el cuerpo de este singular organismo estatal." "La Torá, la nación israelita y la Tierra Santa se hallan, diría yo, en una relación mágica, inseparablemente unidas por un lazo invisible." Graetz define al judaísmo como una espiritualidad original, y en su concepción acerca de él incluye las notas que acabamos de indicar.

Cualesquiera que hayan sido las influencias ejercidas sobre Graetz, cierto es que con un criterio originalmente suyo escribió una historia judía, y no sólo una historia para lectores judíos. En su tratamiento de las fuentes siguió el método filológico crítico que había adquirido predominio en la historiografía alemana. Pero emprendió su tarea, y la llevó a cabo, con plena conciencia judía. Dado que para una historia judía las fuentes judías eran las más importantes, Graetz las trató como las más importantes. Es decir, no se sometió a la autoridad del mundo cristiano en lo que se refiere a la historia judía. Más aún: hasta llegó a dudar de "hechos" cristianos si no se hallaban confirmados en fuentes judías. Con esto obró contra la difundida costumbre de subordinar todo fenómeno o suceso de la historia judía a la confirmación por el mundo cristiano. Dio otro paso importante. Así como colocó las fuentes judías a un nivel no inferior a las otras fuentes, así también colocó al pueblo judío a un nivel no inferior al de otros pueblos. Cuando había alguna semejanza de ritos o de normas judías con normas o ritos de otros pueblos, se acostumbraba dar por sentado que los judíos tomaron lo suyo de fuente ajena. El profesor Heinrich von Treitschke, para sólo mencionar un ejemplo, sostuvo que toda la cultura judía procedía de los canaanitas. De esta manera los judíos aparecían como un pueblo de segunda categoría, sin originalidad, sin creaciones culturales propias. Más que ninguno de los cultores de la "ciencia del judaísmo", Graetz, con su

obra, afirmó en el mundo moderno la personería propia del pueblo judío en la historia universal.

Antes de Graetz, hubo estudios de distintos momentos de la historia del pueblo judío. Aquellas obras historiográficas que abarcaban períodos extensos de esta historia, aparecían como series de monografías sobre un conjunto de épocas sucesivas de ella. Había también valiosos trabajos sobre aspectos particulares de la historia del pueblo judío. Graetz, por su parte, abarcó en su obra la historia judía como un proceso único y supo coordinar las distintas etapas de este proceso en un todo orgánico. Con los recursos accesibles en su tiempo procuró hacer el estudio completo de la historia del pueblo judío en sus diferentes aspectos. Dio unidad a la historia judía. Hizo una historia judía integral de todas las épocas de la vida del pueblo. Para ello contaba con la versación y las aptitudes necesarias. Conocía a fondo la Biblia y el Talmud. Fue un buen investigador de los textos bíblicos y procuró develar los secretos del pasado cercano y del pasado lejano. En el Talmud supo descubrir elementos de significativo valor para la historia judía. Creó un método para utilizarlo en la elaboración histórica. Sabía encontrar fuentes para la historia y sabía interpretarlas. Así lograba la posibilidad de efectuar descubrimientos en materia de hechos históricos. También supo descubrir personalidades históricas que antes se hallaban olvidadas en un segundo plano o que no aparecían del todo.

Heinrich Graetz, investigador laborioso, era un artista. Escribía en magnífico estilo. Su temperamento poético le permitió introducir en sus escritos una calidez y una vivacidad excepcionales. Su gran poder de imaginación le permitió, a su modo, llenar los vacíos que dejaban los documentos que examinaba con notable perspicacia. Ciertamente, su rica fantasía, que hace su obra de historiador atractiva e interesante, podía exponerlo al riesgo de asentar conclusiones aventuradas, no debidamente fundadas. Sin embargo, se ha de reconocer que esa fantasía le permitía lograr una visión concreta de los hechos, que luego presentaba con extraordinaria plasticidad, con notable riqueza de colorido. A veces también su fantasía le permitió adivinar con acierto fuerzas determinantes de acontecimientos históricos. Trataba de encontrar, detrás de los sucesos, y no pocas veces lo conseguía, el enlace de los factores que los

engendraban. Graetz no padecía de esa escasez de facultad intuitiva que, según Benedetto Croce, "condena al historiador a la infecundidad, aunque sea razonador docto e ingenioso".

Graetz amaba al pueblo judío: se identificaba con él. Ello se advierte claramente en su obra. Hombre estudioso, laborioso, no disimulaba su aprecio al cristianismo primitivo y su poca simpatía al de los tiempos más recientes, lo mismo que a las corrientes agresivas del nacionalismo alemán. Sus pasiones eran intensas y no las disimulaba. Era racionalista y romántico a un tiempo. Rechazaba la Cúbala y, sí tenía aversión a la reforma religiosa del judaísmo en el siglo XIX, no fue benévolo con el jasidismo, que provenía del siglo XVIII. Ciertamente, esto no significa que haya omitido la narración de los movimientos que no contaban con su adhesión personal. Pero en la forma con que los presenta se advierte cuál era su sentimiento hacia ellos.

Graetz, filósofo de la historia judía

El punto de vista de Graetz sobre el conjunto de la historia del pueblo judío y su criterio de cómo se debía erigir el edificio de la historiografía judía aparecen en su monumental Historia de los judíos desde sus orígenes hasta nuestros días. En ella también muestra concretamente su modo de entender el judaísmo. Expuso de manera sistemática sus ideas sobre lo uno y lo otro ya mencionado en su ensayo La Construcción de la Historia Judía, publicado por primera vez, como lo dijimos, en 1846, y en un prólogo al volumen V de su Historia. Entre el primero de estos trabajos —aparecido siete años antes de haber iniciado la edición de su Historia— y el segundo transcurrió alrededor de un decenio. En algún detalle sin mayor importancia pudo haberse modificado el pensamiento del historiador. En lo fundamental subsistió invariable. La Construcción de la Historia Judía comienza con esta pregunta: "¿Qué es judaísmo?" Graetz responde a ella teóricamente en los dos trabajos mencionados y prácticamente en los once volúmenes de su Historia. También responde a otras, que podemos enunciar así: ¿Es la historia del judaísmo solamente historia de ideas, de religión, de creaciones espirituales, o es también historia social? ¿Qué distingue a cada uno de los diferentes períodos y

épocas de la historia judía? Los hechos de la historia judía después del Exilio, ¿son sólo acontecimientos azarosos "o actúa en esta historia la mano ordenadora de una ley interna"? Graetz pensaba que sólo el planteo de estos interrogantes y la adecuada respuesta a ellos podía permitir la elaboración de la historiografía judía como una unidad coherente y no simplemente como un mero registro de acontecimientos. Rechazaba las opiniones de quienes, partiendo de un enfoque histórico-teológico, consideraban que la esencia del judaísmo consistía en un ideal ético-religioso o en un concreto sistema de leyes rituales. Para él esto era teología, pero no historia. A su juicio, se debía dar por sentado- que toda gran idea ha de crear un cierto campo de realidad en el que pueda desarrollar la vida, actuar e influir en ella. Consiguientemente, la historia es no solamente el reflejo de esa idea, sino también el criterio de su vitalidad, la prueba de con qué alcance ha dirigido la vida y obrado en ella. Por las múltiples formas de la vida pasada de un pueblo, podemos trazar las varias notas propias de la idea que ha penetrado a esa vida. Estas formas representan los diferentes aspectos de la idea en realización concreta.

De esto fluye que si se encara al judaísmo como la idea de la historia judía su esencia es tan multifacética como esta historia misma. Así, pues, la tarea del historiador no ha de consistir únicamente en relatar los hechos de la historia judía, sino también en indicar las fuerzas espirituales que han forjado, modelado, las manifestaciones de la idea, es decir, las manifestaciones del judaísmo, en la vida. Esto es: el historiador no se ha de limitar a registrar los hechos, sino que ha de interpretarlos a la luz de una relación dual entre, por un lado, una gran idea y, por el otro, la vida; relación en la que cada uno de los términos actúa sobre el otro.

Por lo que acabamos de ver, se comprueba que para Graetz era inadmisibles la limitación y la parcialidad del punto de vista teológico en el enfoque de la historia judía. Rechazaba este punto de vista porque restringe al judaísmo a uno solo de sus aspectos y, a la vez, descuida el elemento de la realidad vital; Graetz no admitía que se omitiera el introducir en la historia el sujeto que experimenta la vida histórica. Para ello, precisamente, hubo de preguntarse qué es el judaísmo. Con este interrogante inicia su trabajo de 1846. Para contestarlo, comienza señalando una serie de respuestas que se

le habían dado en su tiempo. Muestra cómo cada una de ellas es parcial. Sólo concierne a una faceta de la, a un tiempo, única y compleja realidad del judaísmo. Había quien lo consideraba una teología especulativa; para otro era un conjunto de dogmas irracionales; para un tercero representaba una religión del intelecto. Algo de verdad había en los logros a través de distintos caminos para captar la esencia del judaísmo. Pero, por ninguno de ellos se había alcanzado a percibir el alma que anima al judaísmo como un organismo viviente. Es que todos ellos padecían del defecto de no haber encarado la totalidad del judaísmo. Esta totalidad sólo se percibe mediante el estudio y el conocimiento de la historia del pueblo judío. A su vez, el conocimiento y la acertada comprensión de esa totalidad permiten construir adecuadamente la historia judía. No se debían desdeñar los esfuerzos hechos para penetrar en lo profundo de la índole del judaísmo, para determinar su carácter metafísico o dogmático, o su lado ideal. Pero los enfoques desde diversos puntos de vista habían conducido a conclusiones diferentes, que, en vez de reflejar la índole del judaísmo, se traducían en una incoherente variedad de imágenes de él.

Graetz, para construir la historia judía, trata de ver en los hechos de esta historia la acción de unos pensamientos cuyos gérmenes han de hallarse virtualmente en la idea del judaísmo. Este es el criterio fundamental del método que sigue "para construir conceptualmente la historia judía". Su primera comprobación es que el judaísmo, en su entrada en la historia aparece como "negación": niega al "paganismo". Es decir, aparece, a la vez, como "protestantismo". Esta verdad ya la vio Maimónides, pero se detuvo en su superficie. El judaísmo es básicamente lo opuesto al paganismo. Este último ve en la Naturaleza, en su sentido más amplio, el principio de todo ser y somete al hombre al dominio de ella. El concepto del dios pagano coincide con el de la Naturaleza. El judaísmo, en cambio, somete la Naturaleza al Espíritu. Dios, el punto central del judaísmo, el puro Espíritu, hállase por encima de todo, y ambos, el Hombre y la Naturaleza, son de segundo rango. Sin embargo, el hombre no es un ser sometido, es un ser libre, aunque es obligación suya obedecer a Dios. Así adquiere importancia sobresaliente en el cosmos.

Graetz explica el significado de la apuntada diferencia, o mejor dicho, oposición entre judaísmo y paganismo e indica sus consecuencias. Al pagano lo divino se le aparece en la Naturaleza en la forma de intuición visual. Para el judío, lo divino se halla más allá de la Naturaleza y se revela en manifestaciones de su voluntad que el hombre "oye". El culto idolátrico del pagano es consecuencia de su concepción de la divinidad, concepción extraña al judío, que, en conformidad con la suya, no puede hacer ninguna imagen o figura de Dios. En el campo artístico hubo de ser la plástica la expresión adecuada del paganismo, mientras que la poesía religiosa sería la del judaísmo. De múltiples maneras y en múltiples aspectos de la vida se comprueba el contraste entre la religión del Espíritu y la religión de la Naturaleza, entre Trascendencia e Inmanencia. Para Graetz —y la observación es, sin duda, interesante— la idea monoteísta no es el principio primario del judaísmo como se decía en su tiempo, sino que dicha idea es la consecuencia secundaria de la concepción supramundanal de la Divinidad. Es decir, lo primordial del judaísmo no es la afirmación de su Dios único, sino la afirmación de lo Divino como algo irreductible a cualquier aspecto, hecho o cosa del mundo. Del mismo modo, no es el politeísmo lo primordial del paganismo. Lo propio del paganismo es la identificación de lo divino con la Naturaleza. Por consiguiente la idea del monoteísmo no agota todo el contenido del judaísmo, más rico y profundo que esta idea.

Graetz observa que el judaísmo no queda reducido a la actitud negativa frente al paganismo. No es meramente una oposición. Ante todo se ha de subrayar, así lo sostiene, que lo positivo del judaísmo —la actitud positiva acompaña siempre a la negación del paganismo— está en que la doctrina más abstracta, más idealista, se traduce en aplicación concreta. La trasmundana idea de Dios no flota en la región etérea del pensamiento, sino que se crea una "sustancia de pueblo", una adecuada constitución estatal ha de ser portadora viviente de dicha idea; un orden de vida, de moral y costumbres. La idea revelada de Dios no sólo ha de ser conocida teóricamente: "La idea de Dios ha de ser también idea de un Estado". Es erróneo llamar, como a menudo se llama, teocrática a la constitución estatal judía. Es verdad que lo divino está en la cúspide del sistema estatal judío- "Dios es principio y fin de esta Civitas Dei, pero no es su meta..."

Graetz asienta que el judaísmo no es una religión para la persona individual, sino para la individualidad colectiva. Dentro de la religión judía la conducta de las personas es estimada en función de sus consecuencias para la comunidad. Al judaísmo le es ajena la idea de la supervivencia del alma, como le es extraño el dogma de la transustanciación, "y tal vez en este, su lado débil, resida su fuerza". Graetz lleva aquí su pensamiento a una afirmación extrema: "Repetimos: el judaísmo no es religión del individuo, sino de la comunidad, lo que significa que en sentido estricto el judaísmo no es religión, si por tal se entiende la relación del hombre con su Creador y sus esperanzas para su vida aquí, sino que es en este sentido una Ley estatal". Los fines sociales están penetrados de pensamientos metafísicos, de ideas dogmáticas, pues el Dogma no falta en el judaísmo, aunque tiene en él unas particularidades que Graetz señala. Hay en el judaísmo una fe, y por eso 233 tiene éste carácter religioso. Conocimiento de Dios y felicidad social, verdad religiosa e interés estatal forman precisamente los dos factores del judaísmo que se interpretan. "Lo dogmático y lo social, o dicho de otro modo, lo religioso y lo político forman los dos ejes en torno de los cuales hace su rotación la vida judía. La expresión concreta para estas abstracciones es la Ley revelada, la Torá, y la Tierra Santa. El interés del pueblo se dirige a estos dos bienes. La Ley es el alma, la Tierra Santa es el cuerpo de esta peculiar organización estatal."

Evidentemente, algunas de las particularidades con que Graetz distingue al judaísmo pueden ser discutidas y aun objetadas. En cambio es, sin duda, acertada su observación según la cual el judaísmo no es religión del presente, sino del porvenir. Graetz demuestra esta afirmación y señala el papel de la esperanza en el judaísmo.

Luego asienta que el conjunto de la historia del pueblo judío se halla atravesada por un hilo lógico, como se comprueba cuando se la encara a la luz de los dos factores mencionados hace un momento. Divide la historia judía en dos mitades y tres períodos, cada uno de los cuales se descompone en tres fases o etapas. Según él, los portadores de la primera mitad de esta historia, "son ciudadanos políticos, héroes guerreros, reyes, con limitado tinte religioso"...; los de la segunda mitad "son hombres piadosos, sabios, maestros, discípulos, con débil interés social". Esto no excluye, a juicio de Graetz, la

"indivisa unidad" del judaísmo- Para él, es de la esencia del judaísmo el poner de manifiesto los dos factores, el momento religioso y el momento social. A su juicio, "el ideal del judaísmo" es la unión de la idea supramundanal de Dios y la vida estatal. Pensaba Graetz, y Hermann Cohén se lo reprocha, que con el libro de Josué, "con el campamento de Guilgal" ha comenzado "la primera página de la historia judía". El Pentateuco sólo constituye "la interesante Introducción".

La primera fase o etapa del primer período es ciertamente de lucha con el paganismo, pero "el momento religioso no era nulo". Graetz trae aquí observaciones interesantes sobre el carácter religioso de Débora. La segunda fase comienza con Samuel y su escuela de profetas, de la que surgió el salmista Asaf, que creó el género poético de los Salmos antes de David. Pero es con David y su poesía como la religión se torna viviente en el pueblo. Así madura la nación al convertirse la constitución tribal en constitución estatal. El auge de la religión tiene su símbolo en la construcción del Templo de Salomón, mientras la literatura florece y el Proverbio es como lo análogo de la filosofía. La tercera fase surge con la división del reino, que trae, con la declinación del momento político, el ascenso del momento religioso. Su producto es el profetismo, "particularmente el postrero, que indudablemente surge de la división del reino". Sin embargo, el carácter religioso del profetismo no se limita a los profetas posteriores al exilio babilónico, sino que Isaías, Oseas, Miqueas y Amos forman el "cuadrivirato" del profetismo mesiánico, que abarca "a toda la humanidad". Para el monoteísmo mesiánico de ellos, de los profetas, no hay oposición entre patriotismo y cosmopolitismo. En el capítulo 42 de Isaías el servidor de Dios aparece como la imagen ideal del pueblo.

Estamos ya en el segundo período de la historia judía, que también comprende tres fases o etapas. En la primera, los hombres de la Gran Sinagoga son una analogía para lo que habían sido los jueces. Unos y otros se preocupan por las cosas del presente y trabajan por la perduración del pueblo. En la segunda fase, el helenismo es la analogía para la reyecía, pues ambos reciben, a disgusto, elementos extraños. Los Macabeos son un reflejo davídico y vencen al helenismo. La tercera fase se inicia con la lucha entre Fariseos y Saduceos, fenómeno análogo a la división del reino único en los reinos

de Judá e Israel. Según Graetz, los fariseos piensan en la felicidad en este mundo, en oposición a quienes pensaban en la dicha en el más allá. Ahora aparece el Sanhedrín como analogía para las escuelas de Profetas. Graetz señala, de paso, que Jesús de Nazareth no fue el único que aspiró "a convertir en verdad la idealidad mesiánica". Mas ahora es lojanán ben Zacay quien asienta la base del mundo mesiánico judío, haciendo de la escuela un sucedáneo del Templo. Y llega el nuevo momento, de la teoría, de lo intelectual, de la "inteligencia", en la formación del judaísmo.

El tercer período es continuación del indicado carácter intelectual: "La actividad histórica del judaísmo en los diecisiete siglos de la Dispersión fue teórica, dirigida a la edificación, con el pensamiento, de su concepto doctrinario y su contenido". La religiosidad "busca la ciencia de su propia esencia y su significación". En vez de los hombres de la Sabiduría del segundo período, aparecen ahora los eruditos, los filósofos de la religión, los sistematizadores. "El judaísmo se vuelve ciencia." Esta ciencia quiere producir una "realidad religiosa social".

Ahora, los dos momentos, el religioso y el político, que antes se hallaban separados, aparecen unidos en el plano religioso social. La teoría, la ciencia, produjo esta unión. La Dispersión lanzó a los judíos a la vida del mundo, mientras el talmudismo, visto superficialmente, sólo parecía tener como finalidad el aislamiento. Mas, según Graetz, este aislamiento hizo posible la vida de los judíos en el mundo. La teoría fue la común fuerza fundamental de la manifestación de la vida histórica de los judíos. Allí adonde se dirigía el curso de la historia universal, allí también se dirigía la migración del judaísmo. El talmudismo fue el arma de defensa contra la disolución en ese proceso migratorio. La misma función que en la antigüedad desempeñaron las fronteras de Palestina como protección de la Tierra Santa de los contactos con el mundo politeísta, la desempeñaron los "cercos" de talmudismo para el tiempo del Exilio, "sólo a él debe el judaísmo su subsistencia". El Talmud en su integridad, incluyendo la Hagadá, conservó el judaísmo. La Hagadá era sólo flor de la Halajá, de la teoría. Por esa teoría padecieron los mártires de la época de Adriano. Y esta teoría que une Halajá y Hagadá se manifestó como genuino espíritu religioso por la distinción de "los deberes religiosos y los sociales".

Así, la Hagadá llega a ser, no sólo una analogía de la filosofía, sino una suerte de filosofía. "Hasta los siglos IX y X alcanza la producción de la Hagadá, es decir, llega hasta Saadías, filósofo y teólogo. Y, como derivación colateral, la mística se extiende hasta el siglo xvii. Pero también las oraciones y sus poesías, son, luego, fruto de la Hagadá."

Consiguientemente, se prepara la segunda fase o etapa de la historia en la Diáspora, en la que el comentario hagádico se convierte en sistema filosófico. En esta segunda etapa, el judaísmo procura hallar su autojustificación en un principio. Este principio "científico" se funda y apoya en una exégesis basada en la gramática. Graetz presenta en trazos breves, diseñados con agudeza, los rasgos de los sistemas principales "que han hecho época en la vida espiritual judía". Mente filosófica, Graetz pone de manifiesto con notable agudeza la nota distinta de cada uno de los sistemas filosóficos a su juicio importantes, y asienta: "En adelante la investigación filosófica pertenecerá al judaísmo". Se trata de una filosofía con la cual se hallarán vinculadas las ciencias, tanto las de la Naturaleza como las del Espíritu. Ello acontece en siglos de la historia judía que coinciden con los de la Edad Media, pero el judaísmo no tiene Edad Media en el sentido corriente de esta designación.

Graetz, después de definir las filosofías de Saadías, Yehudá Haleví y Maimónides muestra las características de la vida judía en la segunda etapa del tercer período de la historia judía. Hace notar cómo el advenimiento de la filosofía moderna en Europa hizo necesaria la búsqueda del "principio" del judaísmo por caminos nuevos. Esto se logra en la tercera etapa, con Moisés Mendelssohn, en el siglo xviii. Aquí Graetz señala: "El judaísmo no es en modo alguno un producto del Oriente, sino su opuesto rotundo". Descubre en Jerusalem de Mendelssohn la confirmación de su tesis según la cual, "en el judaísmo arraigan juntos Estado y Religión, o, mejor dicho, son una sola cosa". Para Graetz el judaísmo no es una abstracción; tampoco es algo perteneciente sólo al pasado. Es una realidad viviente que continúa.

Para nuestro historiador, Dios y el hombre son dos centros focales en el judaísmo. La esencia de éste se expresa a lo largo de dos líneas: el conocimiento de Dios y el bienestar o la felicidad del hombre. Esta felicidad no es la del individuo, sino la de la

nación. Es que la gran idea que es el alma de la historia judía debe tener, como portador suyo, un cuerpo, y este cuerpo es el pueblo de Israel. Por lo tanto, la vida de Israel como pueblo,, es decir su vida social y política, es el substrato de la historia judía. La idea religiosa y la idea político-social, los dos polos en torno de los cuales gira la historia judía, no siempre se hallaron en la misma relación recíproca. El curso de la historia del judaísmo se manifestó en tres "momentos": a) el político-social en el primer período preexílico; b) el religioso en el postexílico, y c) el teórico filosófico en el último período de la Diáspora.

Graetz termina la construcción de la historia judía con estas palabras: "Si estos tres momentos se han impreso en la historia, debían hallarse en la idea originaria del judaísmo, como el árbol en la semilla. Y, según este criterio histórico, resulta que la misión de la idea judía de Dios parece ser la de organizar un orden estatal cuya actividad, cuya meta y cuya relación con el mundo todo sean conscientes".

A medida que fue redactando su Historia Graetz se persuadió cada vez más del significativo papel de las distintas fases y de los varios aspectos de la vida del pueblo judío en su desarrollo histórico. Entonces, justamente, escribió la introducción al tomo V de la obra, que abarca la época desde la clausura del Talmud hasta el final del Gaonato. Declara allí que los temas de la historia judía durante la Edad Media son dos: el pueblo judío, que es la materia, el cuerpo de esta historia, y el Judaísmo, que es su alma y forma. La relación entre los dos y su influencia recíproca constituyen la esencia de la historia judía durante el período del Exilio. La tarea del historiador, cuando quiere narrar las peripecias de la vida del cuerpo de Israel ha de consistir en describir la situación política de los judíos en los países de la Diáspora, de la Dispersión, la formación de centros judíos, el descubrimiento de las leyes y fuerzas de la constitución de estos centros y su disolución. Por otro lado, el desarrollo del pensamiento judío en sus varios aspectos y etapas, incluyendo- su relación y contacto con otras culturas y filosofías y la descripción de las biografías de los hombres de espíritu, constituyen la historia del alma de Israel. Después de señalarlo así, Graetz agrega: "Aun después de la clausura del Talmud, la historia judía se halla marcada con la impronta de lo nacional y es todavía una historia de una nación viviente. No es una historia de una secta o grupo religioso,

pues su asunto no es solamente Torá o religión o ética, sino un pueblo que vive. La literatura y el relato de las persecuciones y el martirologio son aspectos importantes de esta historia, pero no son su esencia y realidad". Graetz destacaba el factor de la Tierra de Israel en la modelación del sentido de la historia del pueblo. Dicha Tierra fue el factor de sostén de los judíos, no sólo durante su vida política, sino también en el Exilio. La esperanza de la redención fue una fuerza que contribuyó a evitar que la nación se disgregara.

Así fue Graetz historiador del pueblo judío y del espíritu judío en todas sus manifestaciones. Lo fue en la animada evocación de todos los momentos de la Historia que narró con brillo magnífico. Pero en los ocho volúmenes dedicados a la vida del pueblo en la Dispersión es la suya más historia del alma judía que del cuerpo judío como organismo social. Es decir, según lo expresa él mismo, se trata primordialmente de historia de una cultura. Sin embargo, para evitar confusiones, aclara: "el asunto de esta historia no son los individuos, por grandes que fuesen, sino el pueblo como un todo".

A continuación nos ocuparemos de la concepción de la historia del pueblo judío en la obra del historiador Simón Dubnow.

Dubnow

La concepción de la historia del pueblo judío de Heinrich Graetz, que acabamos de exponer con alguna amplitud, es, sin duda, meritoria por su contenido no menos que por su forma. Igualmente notable, aunque por motivos diferentes, es la obra del historiador Simón Dubnow, asesinado, octogenario, por los nazis en Riga en 1941. Graetz escribió en alemán, Dubnow, preferentemente, aunque no exclusivamente, en ruso. De sus escritos, el más importante es Historia Universal del Pueblo Judío, en diez tomos- Este título se debe a que ella abarca casi toda la extensión del mundo culto (fuera de la India y de China) y todo el transcurso de la vida histórica de la humanidad. Por eso se puede emplear la expresión "Historia Universal del Pueblo Judío". En el estudio de esta historia ha de emplearse el método sintético. Para Dubnow, "el historiador sintético, aun cuando ha de trabajar sobre un material ya reunido y más o menos elaborado, está, sin

embargo, obligado a analizar y a considerar de manera crítica, independiente, las fuentes y los hechos. Pues esas fuentes, a través de su prolongado recorrido, han debido sufrir en su precisión y en su plenitud. Por eso, sin una severa crítica pueden servir de base a generalizaciones ligeras". Hasta hace poco, observa Dubnow, la concepción sobre la historia del pueblo "más histórico" chocaba con serias dificultades. En lo que se refiere a sus partes más antiguas, ha gravitado la concepción teológica. Esto ocurre no sólo entre los ortodoxos que aceptan totalmente el pragmatismo religioso de los libros históricos de la Biblia, sino también entre los adeptos de la "crítica bíblica". Ellos han cambiado el pragmatismo de la Biblia por otro, que no es menos dogmático. También en cuanto a la historia medieval y moderna del judaísmo domina una concepción espiritualista unilateral, fundada en el supuesto de que un pueblo sin Estado y desprovisto de territorio, solamente puede ser agente de la historia en su vida espiritual, mientras que en su aspecto social sólo sería un objeto histórico pasivo de los pueblos entre los cuales vive. Por eso, la escuela histórica de Zunz y Graetz aceptó la teoría de dos factores en la historia de la Diáspora: la creación espiritual y el martirio heroico. Así el contenido principal de la vida del pueblo se reduce, por un lado, a la historia de una literatura, y, por otro lado, a un martirologio. A esta interpretación parcial de la historia postbíblica se adapta también su división en épocas: la época del Talmud, la época de los gaones, la de los rabinos, la de la Ilustración; es decir, una distribución histórico-literaria y no una nacional-social en el amplio sentido de la palabra.

Sólo en los últimos tiempos se comenzó a adoptar una concepción más científica de la historia judía, concepción sociológica. Ella se basa en la idea de que el pueblo judío fue siempre y en todas partes el sujeto, el creador, de su historia, no solamente en la vida espiritual, sino también en la vida social. "Es el judaísmo un tipo de nación claramente manifestado, y no solamente un grupo religioso entre otras naciones."

La nación judía defendió siempre y en todas partes su existencia autónoma en todos los campos de la creación cultural. "La Diáspora, que se hallaba muy desarrollada todavía en la época del reino de Judá, ha tenido en todas partes sus comunidades autónomas y en muchos lugares también órganos centrales de administración propia, instituciones legislativas y judiciales propias. Para Dubnow son claras las causas de la

interpretación unilateral de la historia judía en el pasado reciente: "Nuestra historiografía apareció en la Europa occidental a mediados del siglo XIX, cuando dominaba allí el dogma según el cual el judaísmo 'no es una nación, sino un grupo religioso'". "La historiografía siguió la corriente general y se ocupó del judaísmo más que de su creador perpetuo, el pueblo judío. Contra la corriente no podían ir siquiera quienes, como Graetz, se apartaban, en términos generales, del dogma comúnmente aceptado. Sólo el profundo cambio en la conciencia nacional que caracteriza a nuestra época ha provocado una modificación adecuada también en la concepción sobre el proceso histórico." Así la secularización del pensamiento nacional judío debió seguir también la secularización de la historiografía, su liberación de las cadenas teológicas y, posteriormente, del espiritualismo y del escolasticismo. Comienza a madurar una nueva concepción de la historia judía que coincide más con su verdadero contenido y alcance. Se hace claro que durante siglos el pueblo no solamente "pensó y sufrió sino que en las más diversas circunstancias también elaboró su vida como un organismo social".

Dubnow menciona ejemplos probatorios de la incapacidad de la historiografía no científica de entender y explicar adecuadamente ciertos acontecimientos de la historia judía. Menciona problemas que la "vieja historiografía no lograba plantear claramente". Entre ellos el problema de los Fariseos y los Saduceos, cuyas relaciones recíprocas desempeñaron un papel muy importante en la época de los Macabeos, y en el período romano. También con respecto a otros temas la "vieja historiografía se mostró incapaz de hallarles solución satisfactoria".

Para Dubnow el Talmud es, "ante todo, un monumento escrito de la hegemonía nacional de los centros autónomos judíos en la Palestina romana y en la Babilonia persa; un monumento de los esfuerzos de generaciones de dirigentes del pueblo por crear una cáscara dura de preceptos en torno de la almendra nacional fragmentada". "Sólo sobre la base de esta concepción es posible reconstruir la historia judía con un método científicamente objetivo. Ella saca a nuestra historiografía del abismo de las disquisiciones teológicas y metafísicas y la coloca sobre un firme fundamento biosociológico. El objeto de la investigación ya no es más una abstracción. Dubnow emplea como equivalentes las expresiones "método sociológico" y "método científico".

A su juicio, el método sociológico exige de la historiografía, entre otras cosas, que conceda un lugar adecuado, no sólo a los factores sociales nacionales, sino también a lo social-económico, que la vieja historiografía dejaba de lado. Esto no significaba, de ningún modo, inclinarse hacia el materialismo histórico, pues para éste, todos los fenómenos de la historia se explican con la evolución de las relaciones económicas. No hemos de abandonar el envejecido espiritualismo histórico para caer prisioneros de la tendencia opuesta, del materialismo histórico, que no es menos parcial, que también adultera la perspectiva histórica. El orden económico es un elemento como lo son las condiciones naturales y sociales de vida del pueblo, como lo es la cultura espiritual. La nueva concepción de la historia judía también requiere una distribución completamente distinta del material y una nueva clasificación de las épocas o periodización. Al dividir la historia del pueblo en períodos y épocas se han de tomar en cuenta signos nacionales-sociales, y no puramente religiosos o literarios. "Tales signos se determinan por el ambiente histórico en que él vivía en una época dada. También se debe tener en cuenta la hegemonía de tal o cual parte del pueblo en uno de los centros nacionales siempre cambiantes. En el período del Estado, en la antigüedad, que aún hasta hoy se divide en dos épocas -'primer Templo' y 'segundo Templo'- la distribución debe hacerse según signos políticos, teniendo en cuenta la situación de Palestina entre las monarquías mundiales del antiguo Oriente: Egipto, Asiría, Babilonia, Persia, los reinos helenísticos de los Tolomeos y Seléucidas y, por último, el Imperio Romano. En el período- sin Estado, cuando el pueblo no tuvo un centro único, la distribución debe atenderse al signo geográfico, de acuerdo con la sucesión de los centros de hegemonía en el judaísmo. En cada época, el pueblo disperso tuvo uno y a veces dos centros principales, gracias a cuya amplia autonomía nacional y elevado nivel cultural ejercieron la hegemonía sobre las otras partes de la Diáspora."

Dubnow distingue, ante todo, en la historia universal del pueblo judío dos grandes períodos: a) período oriental, cuando los centros principales de la nación se encontraban en el Asia Menor y en el norte de África, en Palestina, Siria, Mesopotamia, Egipto; b) período occidental, cuando los centros se hallaban en Europa, en las poblaciones judías que crecieron allí paulatinamente.

Dentro mismo del período oriental, si se toma en cuenta el ambiente político y cultural, se distinguen tres épocas: 1) la época del ambiente puramente oriental, época de la conquista de Canaán, de los reinos de Israel y de Judá y de las sucesivas supremacías de las tres monarquías universales: Asiría, Babilonia y Persia (alrededor de 1200-322 antes de Cristo); 2) la época del ambiente simultáneamente oriental y occidental y de la dominación grecorromana, con el intervalo de la independencia bajo los Macabeos o Asmoneos, hasta la caída del reino de Judea (332 antes de Cristo hasta 70 después de Cristo); 3) la época de dos hegemonías —de la Palestina romanobizantina y de la Babilonia arabigopersa— en medio de las dos nuevas potencias mundiales: el Cristianismo y el Islam. En esta última época, después de la caída del reino de Judea en la lucha con Roma, se hallan, sucesivamente, la hegemonía palestinense de la época de la Roma pagana (siglos 2 y 3 de la era cristiana); aparece, primero, la doble hegemonía palestinobabilónica, con la simultánea dominación de Bizancio y Neopersia en el Oriente (siglos IV-VI), y, al final, la hegemonía exclusivamente babilónica en el gran califato árabe (siglos VII-XI).

Así se comprueba que la sucesión de épocas en el segundo milenio de la historia judía se determina por las crisis universales de aquel tiempo, y no como ocurría para la vieja historiografía. En ésta figuraba todo el milenio bajo el nombre de "período talmúdico", con la división escolástica en etapas de Mischná, Guemará, tanaítas, amoraítas, saboraítas y gaones.

El segundo milenio del período oriental de la historia judía, que es, al mismo tiempo, el primer milenio del mundo cristiano, fue un período de asentamiento de la Diáspora europea y preparó el paso de la hegemonía nacional del Oriente al Occidente. El siglo xi es la línea divisoria entre los dos grandes períodos de la historia judía: el oriental y el occidental. La hegemonía nacional comienza a trasladarse a los centros de poblaciones judías desplazadas en masa a Europa. En la Edad Media pasa la hegemonía a la judeidad de la España árabe, primero, y, después, a la de la España cristiana (siglos XI-XII), a la judeidad del sur y el norte de Francia (siglos XII-XIN) y finalmente a la de Alemania (siglos XIII-XV).

En la edad moderna (siglos XVI-XVIII) la hegemonía se distribuye entre la judeidad de Alemania y el centro judío autónomo de Polonia. A fines del siglo XVIII, bajo la influencia del movimiento iluminista (Haskalá), esta hegemonía se distribuye entre dos centros: la judeidad alemana se coloca a la cabeza del movimiento progresivo' occidental y el judaísmo ruso polaco sigue siendo la ciudadela de la vieja peculiar cultura judía, hasta mediados del siglo XIX, cuando el judaísmo de Polonia también es arrastrado en la corriente de la historia contemporánea.

Toda la historia contemporánea del pueblo judío (1789-1914) transcurre en profundas crisis sociales y culturales provocadas por la continua sucesión de breves tiempos de emancipación (otorgamiento de derechos igualitarios a los judíos) y de reacción.

Entonces se producen también luchas paralelas entre asimilacionismo y nacionalismo en la interna vida judía de Europa. Es la época más reciente de esta historia contemporánea (1881-1914). De un lado, crece el antisemitismo, y del otro, el movimiento nacional judío. Y ocurre un profundo cambio en la vida del pueblo: comienza algo así como un éxodo desde Europa. Una parte de los emigrados crea en el transcurso de tres decenios un gran centro en Norteamérica; otra parte, mucho menor, coloca la piedra angular para el renovado centro nacional en la patria antigua, en Palestina.

La primera guerra mundial y la revolución rusa asestaron (1914-1920) un rudo golpe al más grande de los anteriores centros judíos, al de Rusia. Y ahora, en un nuevo deslinde de la historia, está la esfinge bifronte del judaísmo futuro, dirigido con una faz al Occidente y con la otra al Oriente. Después de los dos grandes períodos de la historia judía —el oriental y el occidentales posible, en el futuro, si no el pleno retorno al Oriente en la forma de la renacida Palestina, un dualismo de Oriente y Occidente, una distribución de hegemonías entre Palestina y la diáspora europeonorteamericana.

Para el historiador Dubnow se choca con grandes dificultades al considerar el material de la historia milenaria del pueblo universal. Estas dificultades no son muy notables al tratarse de la historia más antigua, es decir, cuando sólo se ha de considerar el sincronismo del Estado de Israel y el Estado de Judá, en la época de la división de la

monarquía y de una pequeña diáspora en la época de la dominación persa. En cambio, las dificultades aumentan cada vez más con el crecimiento de la Diáspora, primero en Oriente y después en Occidente. Ya en el período grecorromano se distribuye la atención del historiador entre el reino de Judea y "la gran Diáspora"; y en el período romanobizantino y después, en el período persaarábigo entre los dos centros hegemónicos, Palestina y Babilonia, por un lado, y por el otro lado la creciente diáspora europea. Y cuando se llega a la historia del período occidental, se trata ya de muchos países en los que la suerte de la población judía está ligada a las más diversas circunstancias políticas y culturales. Aquí se ha de elegir entre dos maneras de presentación, ambas poco satisfactorias: o escribir la historia del pueblo según los países particulares, y de este modo convertirla en unión mecánica de una serie de monografías, o bien relatar simultáneamente la historia de los judíos en todos los países donde viven o han vivido y convertir la historiografía en relato, en mención cronológica de acontecimientos que coinciden en el tiempo pero que son fundamentalmente distintos, según las circunstancias locales. Dubnow señala que el primer arquitecto de la historiografía judía, Graetz, generalmente se atenía al segundo método, el del sincronismo, que, a juicio de Dubnow, lo privó de elementos necesarios para una síntesis científica del material histórico.

Acabamos de ver la concepción de la historia judía según Simón Dubnow, tal como él mismo la expuso en el primer capítulo del primer volumen de su *Historia Universal del Pueblo judío*-⁷⁴

Hemos omitido algunos fragmentos de su texto; hemos transcritos otros con sus mismas palabras. Dubnow no disimuló sus objeciones al modo en que Graetz elaboró su *Historia de los judíos*.

En la manera en que Dubnow encara la labor del historiador del pueblo judío está implícita una doctrina. La expuso en su libro: *Cartas sobre el viejo y el nuevo judaísmo*. Según ella la historia de los grupos humanos pasa por tres etapas: la tribu, la nación en

⁷⁴ Simón Dubnow, *Historia Universal del Pueblo Judío*, versión castellana de León Dujovne, diez volúmenes, Ed. Sigal, Buenos Aires, 1951.

sentido político y la nación en sentido espiritual o cultural. Los judíos se hallan en esta tercera etapa.

Hubo otro historiador que no concordaba totalmente con Dubnow. Nos referimos a Malkizedek, autor de un libro en ruso, traducido al alemán por Elias Hurwicz. El título del libro, en castellano, sería: Problemas de la historia judía y de la filosofía de ella.

El libro fue publicado por Jüdischer Verlag, de Berlín. Malkizedek distribuye la historia judía en ciclos. Divide cada uno de los ciclos en períodos, y cada período en épocas. Los ciclos son a su juicio cuatro: el del Antiguo Oriente, el grecorromano, el árabe, el europeo-

Cualquiera que sea la exposición de la historia judía, cualquiera que sea el método que los historiadores emplean en sus investigaciones, hay en la historia judía dos elementos o factores que deben ser especialmente tenidos en cuenta: el antisemitismo y el mesianismo. A ellos nos referiremos a continuación.

CUARTA PARTE

ANTISEMITISMO, MESIANISMO Y PROFETISMO

El antisemitismo en la Antigüedad

Es, sin duda, interesante la comprobación de la diversidad de criterios con que puede ser y fue encarado el estudio de la historia de los judíos. Acabamos de verificarlo en el cotejo de los puntos de vista de dos eminentes historiadores judíos. Prescindiendo de la variedad metodológica en la presentación de esta historia, cabe que nos detengamos en dos características de la realidad histórica judía enfocada globalmente en su conjunto: el antisemitismo y el mesianismo. Ningún período de la historia judía de la Diáspora ha estado libre de la hostilidad antijudía que a partir de la segunda mitad del siglo XIX se designa con la palabra "antisemitismo". Este vocablo fue empleado por primera vez por un periodista alemán, Wilhelm Marr, judío converso. Con él se quiso señalar que el antijudaísmo tiene un fundamento científico. Se trataría de la lucha contra una raza inferior, la raza "semita", a la que pertenecerían los judíos. Si la palabra antisemitismo es relativamente nueva, el antisemitismo, el antijudaísmo, es muy antiguo. En verdad, ninguna presentación de la historia judía y ninguna reflexión sobre el conjunto de ella pueden prescindir de referencias a las modalidades del antisemitismo y a sus consecuencias en la vida judía en la Diáspora. Una misma tendencia, para llamarla de algún modo, se manifiesta en la propaganda antijudía de hace veinte siglos y en "la solución final del problema judío" propugnada y practicada por el nazismo con el exterminio de cuarenta por ciento de los componentes del pueblo judío durante la segunda guerra mundial. No nos detendremos en la reconstrucción de la historia completa del antisemitismo. Solamente nos referiremos brevemente a algunas de sus manifestaciones en la Antigüedad y, luego, señalaremos las modalidades de la agitación antisemita que fue la "base doctrinaria" del asesinato de seis millones de judíos.

Cuando, en 323 antes de Cristo, murió Alejandro Magno, sus generales se repartieron su imperio. Los Tolomeos tomaron el poder en Egipto; y los Seléucidas en Siria, Asia Menor y Mesopotamia. Entonces, en su mayor parte los judíos residían en Judea, Eretz Israel (Tierra de Israel). Es decir en el país al que los romanos dieron el

nombre de Palestina en homenaje a los Filisteos que fueron enemigos de los judíos en la Antigüedad, después de la derrota del levantamiento encabezado por Bar Kojba en 135 de la era cristiana. En el primer ordenamiento entre Tolomeos y Seléucidas, Palestina fue adjudicada al Egipto. Los gobernantes egipcios trataron a los judíos sin ninguna prevención adversa. Les aseguraron plena libertad religiosa en distintas ciudades donde habitaban, especialmente en Alejandría, donde vivían desde que la ciudad fuera fundada. En 199 antes de la era cristiana los Seléucidas ocuparon Palestina después de una prolongada lucha con los Tolomeos- Durante el reinado de Antíoco III los judíos vivieron sin sobresaltos. La situación cambió cuando, a su muerte, en 87 antes de Cristo, lo reemplazó Seleuco IV. Cuando, en 175 antes de Cristo, subió al trono Antíoco Epifanes, fue ocupada Jerusalem, el Templo fue saqueado y se promovió la helenización forzada de la provincia conquistada. La rebelión de los Macabeos, en 165 antes de Cristo, fue la reacción contra la opresiva política de Antíoco Epifanes.

El triunfo de los Macabeos o Asmoneos significó la recuperación de la independencia del pueblo judío. Se constituyó un reino nuevo bajo los reyes Asmoneos. Entonces había ya importantes comunidades judías fuera de Judea. Las había en número considerable en Babilonia. En Egipto vivían judíos desde el siglo VII antes de Cristo. Alejandro Magno y sus sucesores propiciaron la radicación de judíos en Alejandría. Allí se integraron completamente al mundo que los rodeaba. Se helenizaron, pero no dejaban de ser fieles a la religión judía. Habían olvidado el idioma hebreo y tuvieron que hacer traducir la Biblia al griego. Es la versión conocida como Septuaginta. Este nombre proviene del número de traductores que participaron en la traducción.

Comerciantes egipcios y griegos, celosos del bienestar de que gozaban algunos de sus colegas judíos, difundían acusaciones falsas contra ellos y, así, creaban una tensa atmósfera antijudía.

En el transcurso de los siglos IV y III antes de Cristo Roma iniciaba la expansión de su poderío político y militar. A fines del siglo III logró penetrar decididamente en los asuntos internos de los países del Cercano Oriente, a los que finalmente llegó a imponer su supremacía. Entre ellos se contaba el reino judío de los Asmoneos, debilitado por constantes luchas y conflictos internos. El reino judío fue transformándose,

primeramente, en protectorado, y más tarde en provincia, en la que teóricamente los judíos gozaban de autonomía interna. En el año 70 de la era cristiana, con la destrucción de Jerusalem terminó por desmoronarse la agonizante independencia de los judíos en su país. Entonces la relación entre los judíos y Roma fue empeorando. El poder romano les impuso restricciones en lo concerniente al culto y la enseñanza. Esto provocó la rebelión de Bar Kojba y Rabí Akiba, en 132-135 de la era cristiana. Entonces los romanos impusieron al país judío el nombre Palestina. Era una represalia.

Fuera de Judea había comunidades judías en casi todos los territorios de Roma. En 110 la religión judía fue declarada "religión lícita" en todo el Imperio. El Estado romano, hasta la adopción del cristianismo como culto oficial, no había practicado la intolerancia religiosa. Se admitía la autonomía religiosa de los judíos. Estos mantenían relación estrecha con Jerusalem. Se les permitía enviar dinero para los sacrificios en el Santuario. Al finalizar esa época, el número de judíos en el mundo era de cinco millones, según algunos autores; otros calculan que eran siete millones. El pueblo judío profesaba un estricto monoteísmo.

Los judíos vivieron durante largo tiempo en Egipto. Mas he ahí que al ocupar el trono un nuevo faraón, que, ignorando los antecedentes de la presencia de judíos en el país, les impuso tributos y cargas especiales, los egipcios redujeron entonces a los judíos a la esclavitud y en cierto momento tuvieron el propósito de exterminarlos.

Hasta el siglo v antes de Cristo los judíos habían vivido en perfecta igualdad con los demás pueblos. Había entre ellos artesanos, agricultores, financistas y comerciantes. Su riqueza despertaba envidia, y sus costumbres odio. Como consecuencia de la agitación promovida por los sacerdotes egipcios, se destruyó la sinagoga de Elefantina. En el siglo n antes de la era común hubo persecución organizada y masiva.

La historia del antisemitismo encuentra en el libro bíblico de Esther un dato digno de tenerse en cuenta. "Este es el primer caso de antisemitismo que oculta sus verdaderas razones, las cuales no son otras que orgullo, rencor y apetencia de bienes ajenos." Son protagonistas en el episodio el rey persa Asuero, su ministro Haman y Mordejai y Esther, en el siglo v antes de la era cristiana. En el tercer libro de los Macabeos se relata la triste historia de los judíos en Alejandría. Desde mucho tiempo atrás los judíos

emigraban en gran número a Egipto, donde llegaron a constituir una comunidad numerosa. En Alejandría habitaban en un barrio cercano al mar. Aprendieron el arte de los artesanos griegos, estudiaron la filosofía griega.

El desenvolvimiento material y cultural de los judíos de Alejandría hizo que esa ciudad se convirtiera en centro espiritual de la judeidad de los países vecinos. Por otra parte, la comunidad radicada en Egipto constituía una fortaleza espiritual, moral y económica para los judíos de Judea- "Pero, aclara un historiador, las altas posiciones sociales y económicas de los judíos en Egipto generaban las sombras de futuros choques con otros pueblos." El mencionado libro de los Macabeos cuenta cómo los judíos tuvieron que desprenderse de todos sus bienes para que no los tomaran como esclavos; vivían privados de derechos. Estalló una ola de persecución política. Desde aquella época la comunidad judía de Alejandría vivió angustiada. Ya en el año 88 antes de la era cristiana las turbas agredían a los judíos en Alejandría.

En Roma y en toda Italia vivían judíos desde tiempo inmemorial. En su mayoría habitaban a orillas del río Tíber. Roma les otorgó plenos derechos de ciudadanía. Los gobiernos respetaban la religión de los judíos; no se les obligaba a tributar honores a las estatuas de los emperadores. Cayo Calígula trató de segregar a los judíos del resto de la población, asignándoles un barrio separado, pero no lo consiguió. Los judíos que habitaban en Judea soportaban condiciones peores que aquellos que vivían en otros territorios del Imperio.

Julio César mantuvo todos los derechos de los judíos del Imperio y los eximió del pago de impuestos para gastos militares. Pero esta política amistosa fue deteriorándose, en parte porque en las altas esferas romanas la religión judía iba obteniendo cada vez mayor aceptación. Gozaban los judíos de una autonomía interna que les permitía recurrir a jueces propios- Los promotores de movimientos antijudíos eran sometidos a proceso judicial. Pero, cuando se llegó a conocer mejor lo esencial de la religión judía y, con ella, la constante esperanza de la llegada del Mesías, se fueron acentuando el rencor y la desconfianza; mermaron las buenas relaciones. Sin embargo, la situación de los judíos en Roma aún era favorable, merced a que Bruto y Octavio, confiados en la fidelidad de los judíos, les acordaron derechos significativos para su

actividad económica y la práctica de su religión. Más aún, Octavio, primer emperador, ya conocido como Augusto, intentó restringir y dominar, por lo menos en Italia, el odio que se propagaba contra los judíos. Pero no impidió la actividad del hostil procurador Poncio Pilatos en Judea. Este hombre se propuso herir a los judíos en su sentimiento religioso. Por eso ordenó la colocación y veneración de estatuas del emperador en el Santuario y en toda la ciudad de Jerusalem.

Los griegos y los egipcios del Asia Menor, pese a los derechos que los gobernantes romanos habían otorgado a los judíos, trataron de hacer difícil la vida de ellos. Los obligaban a trabajar en los días festivos. La multitud salía a irrumpir en las sinagogas y perturbaba el oficio religioso; robaba las Escrituras Sagradas y cuanto objeto de valor encontraba. Respondiendo a un pedido de los judíos, Augusto reiteró la orden de respetar sus derechos en el ámbito del Imperio.

A la muerte de Augusto la situación empeoró, incluso en Judea. Desde esa época los romanos intervenían en la designación del Sumo Sacerdote y ponían obstáculos a la práctica de la religión judía.

Tiberio pensaba que el entusiasmo y el espíritu de sacrificio de los judíos y el empeño de ellos por difundir su religión constituía un grave peligro para Roma. El hecho de que relativamente muchos romanos se convirtieran al judaísmo irritaba al emperador en grado máximo. Dictó un decreto por el cual se amenazaba a los judíos con la deportación si no abandonaban su credo. Bajo Calígula ya había muchos que abierta o solapadamente pregonaban el odio a los judíos. La flaqueza de carácter del emperador y su absurda ambición de ser venerado como un dios causaron serias penurias a quienes profesaban la religión mosaica. En el año 38 de la era cristiana, la animosidad popular de la metrópoli egipcia se exteriorizó en el primer pogrom. Séneca, el filósofo estoico, no disimuló su aprobación a los atentados, robos y ataques de la muchedumbre.

Con Claudio se comenzó a practicar el principio según el cual cualquier problema que surgiera a causa de una trasgresión cometida por un judío, traería consecuencias desagradables para toda la comunidad. Claudio dispuso que se prohibiera fundar congregaciones. Los prosélitos del judaísmo fueron declarados ateos, "enemigos del

Estado". Desde entonces podían ser castigados juntamente con la comunidad que los acogiera. Vespasiano introdujo el fisco judaico. Todo el dinero recaudado se empleaba en el mantenimiento del templo de Júpiter Capitolino. Fue Vespasiano quien comenzó, en el año 67, la guerra contra Judea. La terminó su hijo y sucesor, Tito, con la destrucción del Santuario de Jerusalem y con la total supresión de la autonomía de la judeidad. Los dos emperadores, crueles con los prisioneros, abrigaban la firme voluntad de destruir todo lo que fuera sagrado para el pueblo judío. Domiciano instauró un sistema de otorgamiento de premios a quienes delataran romanos dispuestos a adoptar la religión judía. El historiador Valerio Máximo informa que los judíos fueron expulsados de Roma. Trajano, a su vez, expulsó a los judíos de la isla de Chipre.

Las persecuciones llegaron a ser insoportables bajo Adriano. Este emperador prohibió a los judíos la circuncisión, el culto y la enseñanza religiosa.

Suprimió todos los derechos que habían sido otorgados a los judíos y les prohibió vivir en Jerusalem. Contra estas medidas estalló la ya mencionada rebelión de Bar Kojba y Rabí Akiba, como guía espiritual. Esta rebelión fue sofocada y sirvió de pretexto para que fueran empeoradas las condiciones de vida de los judíos. Aunque el odio a los judíos seguía creciendo en todo el Imperio Romano, en ningún lugar alcanzó la misma intensidad que entre los griegos y los egipcios de Alejandría. Durante el primer siglo de la era común el odio a los judíos era tan intenso que ellos se veían obligados a separarse del resto de la población y vivir en determinados barrios. Esta separación en un principio fue voluntaria por parte de los judíos, pero, posteriormente, se convirtió en obligatoria. Ningún judío podía cambiar su residencia de un lugar a otro. En Alejandría la agitación antijudía servía para disfrazar las dificultades internas de la ciudad. Los más importantes antisemitas de esas épocas eran tres políticos de Alejandría: Dionisio, Isidoro y Lampón. Difamaban a los judíos, sosteniendo que no eran fieles al emperador, por lo cual merecían ser eliminados. Isidoro fue el primero en organizar un partido antijudío. Los judíos, sostenía, eran los culpables de todos los males que padecía el país. Los judíos -decían sus enemigos- procuran, por medio de sus riquezas, dominar al resto de la población. Por lo tanto debían ser condenados a sufrir, pagando así por el daño causado. Esta opinión fue ampliamente utilizada por antisemitas medievales; y es

también un recurso empleado por antisemitas modernos. A la acción de los mencionados dirigentes políticos se sumaba la de los escritores Apion, Lysimaco y Chairemon. Ellos se empeñaban por difundir el odio a los judíos. La multitud colocó estatuas del emperador en las sinagogas. Una muchedumbre enfurecida al encontrar resistencia y al comprobar que los ídolos eran retirados, incendió las sinagogas. Se despojó a los judíos de todos los derechos que les habían reconocido las autoridades romanas. Fueron incendiados y saqueados todos los comercios y viviendas de judíos fuera del barrio judío. A los que quedaron para habitar en el gueto se les prohibió abandonar el lugar aun para adquirir alimentos. En poco tiempo empezaron a reinar allá el hambre y las epidemias. Los dirigentes de la comunidad judía fueron capturados y torturados. El emperador nada hizo para impedir o contener el pogrom. La historia de estos tristes acontecimientos se halla consignada en escritos de Filón. El encabezó la delegación que se proponía persuadir al emperador sobre la necesidad de otorgar la ciudadanía a los judíos y protegerlos frente a las agresiones. Mientras la delegación se hallaba en Roma llegó la noticia de que el Santuario de Jerusalem había sido ocupado. También se supo que la estatua del emperador había sido erigida en el Templo y en otros lugares de la ciudad.

Los emperadores que sucedieron a Calígula trataron de establecer una relación tranquila con los judíos de Alejandría. De manera especial se destacó en esta actitud Claudio. Restituyó a los judíos el derecho de celebrar el Sábado. Ordenó que no se les molestara durante los oficios religiosos. Autorizó la observancia de las leyes dietéticas judías, pero nunca otorgó a los judíos el derecho pleno de ciudadanía. La inmigración desde Siria y Egipto fue limitada, con el pretexto de que los judíos eran portadores y propagadores de epidemias.

Alrededor del año 66 antes de la era cristiana llevó a cabo un ataque contra los judíos. Algunos autores sostienen que el número de muertos alcanzó a cincuenta mil. La matanza sólo pudo ser sofocada mediante la intervención de tropas llegadas desde Roma.

Teorizadores y demagogos rivalizaban en el afán de propalar acusaciones contra los judíos. Así se creó entre la población un sentimiento de odio propicio a la perpetración de atentados y matanzas y a la promulgación de leyes discriminatorias contra los judíos. Unas de las acusaciones se referían a la conducta de los judíos para con el resto de la población. Otras se referían a la religión judía y a la práctica de ella. Así, se acusaba a los judíos de adorar al asno o al cerdo. El tercer grupo de acusaciones se refería al presunto origen del pueblo judío. Se alegaba que los judíos son de origen impuro; no merecen el respeto de nadie; no conocen las restricciones de la moral en su vida en común, son sacrílegos y destruyen los altares de las otras religiones. Para Tácito eran despreciables porque adoraban a un solo dios.

Las fuentes

Esteban N. Veghazi, en su trabajo *El antisemitismo en la Antigüedad*, publicado por la Biblioteca Popular judía y del cual hemos tomado datos consignados aquí, señala: "Puede observarse que en las primeras fuentes literarias que se ocupan de los judíos, no se encuentra ningún matiz de hostilidad hacia ellos, sino más bien una curiosidad benévola, pero todo ello en medio de una gran falta de conocimiento del tema. Esto dio lugar a algunas deducciones sorprendentes sobre la religión de los judíos. Sin mala intención, se compara y confunde el pensamiento judío con el de los filósofos orientales o hindúes y hay también cierto número de fuentes que encaran a los judíos con simpatía y comprensión, sin tomar a mal el hecho de que sean distintos. Exceptuando el Libro bíblico de Esther y el apócrifo tercer libro de Macabeos, hasta el siglo IV antes de Cristo no hubo literatura alguna contra los judíos".

Fueron escritores helenistas quienes comenzaron a escribir contra ellos. El primero en hacerlo fue Hecateo de Abdera. Fue el primero en afirmar que el éxodo del Egipto había sido en realidad una expulsión. El historiador egipcio Mame-ton describió los acontecimientos de su país con abundante uso de fuentes jeroglíficas. Vivió en el siglo III antes de Cristo. Atribuyó a los judíos un origen impuro y, además, identificó a Moisés con Osarsiph y a los judíos con los hicsos.

Del siglo II antes de Cristo era Apolonio Molon. Sus escritos no se conservaron, pero el obstinado antisemita Apion los cita con el título: *Diatriba contra los judíos*. Por Flavio Josefo se sabe que Apolinario Molon acusaba a los judíos de ser arreligiosos, antihumanos, irrespetuosos de las leyes y normas reales e incapaces de toda actividad útil.

Poseidonio, estoico greco-siriaco, vivió entre 135 y 50 antes de la era común. No se conoce el texto original de sus libros. Pero parece que fue el autor de uno dedicado a denigrar a los judíos y que fue utilizado por Apion. Poseidonio encuentra algunos rasgos valiosos en la religión judía, tales como el monoteísmo, el descanso sabático, la ausencia de imágenes en el culto.

Estrabón, que vivió entre el 66 y el 24 antes de la era común, refiriéndose a los judíos, escribía: "Este pueblo ha abierto su camino en todas las ciudades y no es fácil encontrar un lugar en el mundo habitado que no haya recibido a esta nación y donde ella no haya hecho sentir su poderío". En otra ocasión Estrabón escribió que "Los judíos se gobiernan por un etnarca de sus propias filas, quien gobierna al pueblo, decide juicios, supervisa los contratos, como si fuera jefe de un Estado soberano". Lysimaco, egipcio de Alejandría del siglo I antes de Cristo, repite y magnifica las fábulas de Maneton y les agrega una nota de particular virulencia antijudía. El más desorbitado de los antisemitas de la época fue probablemente Apion, del siglo I antes de la era cristiana.

Muchos de los escritores e historiadores romanos dieron noticias sobre los judíos. Algunos con indiferencia, otros con moderada antipatía y algunos con odio. Entre los últimos, el más importante fue el historiador Tácito, que vivió en los años 120 a 55 antes de Cristo.

Cicerón —en el siglo I antes de Cristo— en su discurso de defensa en el caso de Valerio Flaco, ya en la época en que Judea se hallaba bajo el dominio romano, dijo: "Aunque Jerusalem permaneciera y los judíos se comportaran pacíficamente con nosotros, la simple práctica de sus ritos sagrados estaría en oposición con la gloria del Imperio, con la dignidad de nuestro nombre y con las costumbres de nuestros antepasados". Cicerón continúa: "Vosotros sabéis cuán numerosa multitud forman, cómo son solidarios entre sí y cuán grande es su influencia". Horacio (65-8 antes de

Cristo) y Juvenal (125-42) en sus sátiras ponen en ridículo a los neófitos judíos. Valerio Máximo, en el siglo I los acusa de corromper las costumbres romanas mediante un culto nuevo. Séneca (65-2) afirma que las prácticas de los judíos —pueblo perverso— han prevalecido en forma tal que son aceptados en todo el mundo. Así ya los vencidos han dictado sus leyes a sus vencedores.

Se puede sostener, en términos generales, que en la Antigüedad el odio .antijudío era resultado de una confrontación entre paganismo y judaísmo, entre dos concepciones religiosas incompatibles entre sí. Ernesto Renán pensaba que la génesis del antisemitismo se debió a la índole misma de la fe en el Dios Único, que es el Absoluto. En el quinto tomo de su Historia de Israel declara, refiriéndose al antisemitismo: "Fue la consecuencia fatal de la introducción del Absoluto en religión. Más tarde los cristianos llevaron este mal a un climax cuando, después de haberse contado durante tres siglos entre los perseguidos, se volvieron perseguidores". El historiador y filósofo Jacob Bernard Agus rechaza el punto de vista de Renán. Para él, el concepto del Absoluto en sí mismo no fue la causa de los ataques a los judíos. Los escritos antisemitas escasamente se referían a las ideas sobre Dios, sobre el orden moral y la santidad del alma humana como tal. "Un apologista pagano como Plutarco aceptaba la creencia en un Ser Supremo.

"Era la absolutización del pueblo y su exaltación en nombre del Dios Uno, quien provocaba la ira de los escritores grecorromanos. Los profetas y los filósofos ubicaban el Absoluto por encima del pueblo y de sus caminos, acentuando el valor de lo racional o ético y lo universalmente humano. Pero, la santificación de aquello que es de uno mismo en su propia sangre o en tradición como absolutamente justo y verdadero era un desarrollo natural de la progresiva intensificación del ánimo subjetivo de la piedad."⁷⁵ El mismo Agus coincide con autores para quienes "la historia del antisemitismo antiguo enseña que permaneció completamente en el terreno de la religión, y nada más. En el Renacimiento el humanismo enraizado en la tradición clásica se vio acompañado de un aspecto de antisemitismo, que perduró en el mundo moderno".

⁷⁵ Jacob Bernard Agus, The meaning of Jewish History, ed. Abelard Schuman, t. I, pág. 205.

En la Edad Media el antisemitismo se caracterizó por unos rasgos que reflejaban la persistente expansión del cristianismo. Su influjo llegó a la culminación con la expulsión de los judíos de España, en 1492. Los teorizadores, propagadores y agentes del antisemitismo en la Edad Media recogieron y difundieron algunas "ideas" de antisemitas de la Antigüedad, pero algunas veces había en ellos un leve matiz de reconocimiento de la deuda del cristianismo para con el judaísmo. Pero, esto no es un atenuante que aminore la crueldad del trato que se daba a los judíos en la sociedad medieval. El tema es demasiado vasto para encararlo aquí. La Edad Media fue la edad de los guetos, de la Inquisición, de las Cruzadas, de conversiones forzadas, de sucesivas expulsiones. Todos estos hechos han sido investigados por distintos autores. En tiempos recientes los estudios sobre el antisemitismo son los de Jules Isaac y los de León Poliakov.

Al referirnos al antisemitismo en la Antigüedad consignamos un cierto número de hechos. En las páginas siguientes nos ocuparemos del antisemitismo moderno en su forma más brutal, la del racismo nacional-socialista en Alemania, que culminó en un espantoso genocidio durante la segunda guerra mundial.

El antisemitismo racista del nazismo

Acabamos de presentar un breve resumen de la historia del antisemitismo en la Antigüedad. En la Edad Media la hostilidad antijudía tuvo predominantemente carácter religioso, por lo menos en apariencia, y culminó con la expulsión de los judíos de España, en 1492. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la hostilidad hacia los judíos pretendió asumir un carácter científico debido a que hay una "raza semita" a la que pertenecen los judíos. La elaboración de esta "teoría" y la puesta en práctica de ella culminaron en el advenimiento del régimen nacional-socialista de Alemania. Alex Bein, historiador del movimiento sionista, es autor de un trabajo intitulado "La cuestión judía en la literatura antisemita moderna", que es parte de un libro titulado: La naturaleza y la historia de la cuestión judía. De él extraemos algunas referencias que ponen de manifiesto cómo la "literatura" antisemita fue creando un ambiente propicio a la matanza de cuarenta por ciento del pueblo judío

Según Alex Bein la exposición de Hitler en su libro *Mi lucha* arranca de la derrota militar de Alemania en la primera guerra mundial y su desmoronamiento político, en 1918. Observa que, en general, los pueblos no están dispuestos a reconocer su responsabilidad por sus derrotas. Les resulta más cómodo cargar sobre los otros la culpa de la débacle, "por lo menos mientras no se hayan repuesto del choque".

Para Hitler y sus adeptos y discípulos, la débacle de Alemania era, indiscutiblemente, resultado de maniobras judías. A su juicio los judíos constituyen una raza enteramente incapaz de reacción, un pueblo de parásitos que persigue con tenacidad demoníaca el objetivo de succionar la sangre de los "pueblos anfitriones" entre los cuales habita; de depravarlos físicamente (por medio de la bastardización deliberadamente practicada) y espiritualmente (por medio del materialismo marxista y una crítica destructiva de todos los valores culturales) y así condicionarlos para que puedan servir a sus planes de dominación mundial. "Pero, a la postre, profetiza Hitler sobre la cuestión judía, asistiremos no sólo al fin de la libertad de los pueblos oprimidos, sino también al fin del propio pueblo parásito- Después de la muerte del vampiro, tarde o temprano también expira la víctima."

Hitler, refiriéndose a la primera guerra mundial, expresa que en agosto de 1914, cuando el obrero alemán halló de nuevo el camino hacia los valores fundamentales de su pueblo, era posible liberarse de "la peste y la pestilencia del marxismo judío cuyo objetivo fue y será el aniquilamiento de todos los Estados nacionales no judíos". Según Hitler, en aquel momento fue deber del gobierno "exterminar sin piedad a esos enemigos del pueblo", "emplear sin hesitación todos los medios militares para extirpar esta peste". "Cuando en el frente caen los mejores se puede en casa por lo menos exterminar a los reptiles." El antisemitismo de Hitler no es una invención de Hitler. Es la horrible culminación de un proceso "intelectual" y de circunstancias generales aprovechadas por demagogos predicadores del odio. Alex Bein reconstruye este desarrollo.

En 1932 apareció en los Estados Unidos (en la edición de Farrarand Rhinehart Inc.) una colección de ensayos con el título *Our neurotic age* (Nuestra época neurótica). En el prefacio, el editor declara que es innegable que vivimos en una época extraña y desesperadamente distorsionada. Jamás el hombre se ha sentido tan contradictorio e

inseguro. "Un abismo separa la fe del pensamiento y el pensamiento de la realidad. Prevalecen el cinismo y la decepción. El hombre ha perdido su seguridad y su fe en la vida y es incapaz de extraer las consecuencias creadoras de su situación." Es difícil saber "si se trata de un orden social que desaparece y cede lugar a un orden superior, o si toda nuestra civilización se está precipitando al abismo".

En Alemania se percibió más que en otros países el carácter crítico de la época. Los alemanes vivían en una república parlamentaria democrática; y había entre ellos quienes sostenían que esta república era la responsable por todos los males que padecían. Se desentendían del hecho de que esa república, la república de Weimar, había logrado liberar a Alemania de su impotencia general y del ostracismo de los primeros años siguientes a la primera guerra mundial.

Comenzó a ponerse en marcha una tendencia hacia los regímenes totalitarios. A pesar de las condiciones favorables a las tesis radicales, las teorías políticas adversas al sistema democrático no habrían sido acogidas con gran entusiasmo, si no hubiesen sido socavados desde hacía decenios los espirituales conceptos fundamentales de la sociedad y sus componentes.

Irracionalismo biológico

Durante el siglo que había transcurrido desde la Revolución Francesa de 1789 dominó, con fluctuaciones, el liberalismo. Uno de sus principios fundamentales fue la fe en el progreso constante. Este progreso se lograría merced al ininterrumpido desarrollo de las condiciones naturales y el empleo sistemático de las fuerzas liberadas por la razón humana. A fines del siglo XIX, se comienza a poner en tela de juicio la importancia de la inteligencia del hombre y su capacidad de conferir una significación a su vida. Esa duda va en aumento a lo largo de los primeros decenios del siglo XX y se extiende cada vez más, después de la primera guerra mundial. Comienza a crecer la fe en las fuerzas irracionales. Se sostiene que estas fuerzas pueden ejercer sobre el destino de la humanidad una influencia más directa que las acciones basadas en el espíritu lógico. El nuevo irracionalismo se distingue del que obró en la época del Romanticismo en

múltiples aspectos fundamentales; no giraba en torno del pasado, sino del presente y del futuro. No transfiguró el objeto de su contemplación, como lo hizo el Romanticismo, sino que pretendió contemplarlo tal cual es en sus rasgos reales, sin asomo de ilusión. Desechó toda la escala tradicional de valores y la reemplazó con una nueva que no se alimentó del pasado ni de una esfera espiritual ni ética. Generalizó ciertos datos y conocimientos biológicos. Concordando con éstos elaboró leyes para la regulación de la vida social, que debían ser aplicadas en lo despreciado y maldito. Agregúese a esto la "liberación de los instintos".

Para Alex Bein, de quien tomamos los datos para este capítulo, la más típica expresión del período que va de 1918 a 1933 fue la concepción de la historia de Oswald Spengler en su *La decadencia de Occidente*, cuyos volúmenes aparecieron en 1918 y 1922. Spengler diseñó una imagen de la historia universal que calificó de morfología. Para él, lo decisivo en el desarrollo histórico no es el hecho particular, sino el "típico". "Las culturas son concebidas como organismos que, en cuanto tales, obedecen a leyes naturales de crecimiento, declinación, petrificación y desaparición." Este proceso no implica ningún progreso general. Cada cultura vive su propia vida. Dentro de este contexto general, ¿qué eran para Spengler los judíos?

El libro de Spengler contribuyó a la popularización de la imagen judía de su época y del mito creado en torno de esa imagen. Spengler rechazó la concepción nacional socialista de la raza. Según él, la raza no es la resultante de condiciones fisiológicas que pueden ser medidas o definidas sino de gestos y movimientos, de todo aquello que refleja el alma. Según estas definiciones, el judío se halla fuera del marco colectivo de la sociedad europea. Spengler sostenía que el judío nunca tuvo una verdadera patria, ni estuvo jamás ligado a la tierra. El vínculo entre los judíos está dado por un "consenso" (acuerdo) mágico-religioso. El capítulo en el cual resume sus ideas sobre los judíos está significativamente incluido en la parte de su libro denominado "Problemas de la cultura árabe". Trátase de una insólita mezcla de antítesis y de comparaciones formuladas mediante oscuras concepciones místico-biológicas. Junto a ciertas verdades, intuitivamente captadas, sobre la índole de la existencia judía entre los pueblos europeos, Spengler ofrece un cúmulo de opiniones de material estereotipadas.

Habla del abismal odio metafísico en el cual cabe distinguir el ritmo diferente de dos corrientes existenciales, "que aparecen en la forma de una disonancia insoportable, habla de un odio que puede tener consecuencias trágicas para ambos"; se refiere a la sensación interior de extrañeza con la cual el judío participa en la vida del "pueblo anfitrión", incluso cuando se considera miembro de ese pueblo- Para Spengler es esta la razón del papel destructivo del judaísmo en cualquier parte donde aparece. El destino de los judíos no es excepcional y único. "Los judíos constituyen un fenómeno único de la historia del mundo sólo en la medida en que son a priori considerados como tales. Desprovistos así de su peculiaridad son una vez más calificados como 'elementos destructivos', como portadores de un 'cinismo nocivo', con agresivo ateísmo frente a las religiones extrañas, mientras que las costumbres primitivas de su propia religión permanecen intocables." Para Spengler, "lo único que importa es la vida, la raza, el triunfo de la voluntad de poder, y no el triunfo de verdades, de inventos o de dinero".

En periódicos y revistas de Alemania, las tesis y numerosos comentarios sobre el libro de Spengler contribuyeron a difundir sus ideas. De ellas es premisa el rechazo de todo pensamiento sobre "humanidad" e "ideales" y la afirmación de esta definición del ser humano: "El hombre es un animal de presa astuto y cruel".

Entre los años 1919 y 1934 publicó Hans Blueher diversos escritos sobre "la cuestión judía". Entre ellos el más importante es el opúsculo *Secessio Judaica*, aparecido en 1922. Blueher pretende establecer "una base filosófica de la situación histórica del judaísmo y del movimiento antisemita". Para él, los judíos constituyen el único pueblo cuya existencia se basa en el mimetismo: quiere convertirse en invisible, confundiéndose con el medio ambiente, "mimetismo de la sangre, del nombre y de la imagen". El origen de esa actitud —según Blueher— está en una derrota histórica; la elección del pueblo judío tuvo por único objeto el nacimiento de Cristo. Al rechazar a Cristo, el judío —tanto el pueblo en sí como todo judío individualmente— enfermó en su esencia. "Ellos dieron nacimiento a Cristo y mataron al Hombre por el cual ingresaron en la historia. No pueden liberarse de esa culpa."

El único gran acontecimiento que tuvo lugar en esa situación es el surgimiento del Movimiento Sionista. Con el sionismo el judaísmo hizo surgir de su seno una concepción

que ha hecho desaparecer enteramente su arraigada sustancia mimética, es decir, imitativa. Según Blueher los sionistas son una tribu aparte entre los judíos, como lo fueron en su tiempo los levitas. Ellos pronuncian en voz alta la palabra "judío" y agregan "yo soy". Causan al judaísmo la mayor consternación que jamás tuvo que soportar. Sin embargo, a la larga vencerán porque con el correr de los años, la situación de los otros judíos será cada vez más insoportable.

Tendencias similares a las mencionadas se encuentran también en Wilhelm Stapel, perteneciente al "movimiento de la juventud alemana". El título de su colección de artículos referentes a la "cuestión judía", es revelador: "Antisemitismo y antigermanismo"; el subtítulo reza: "Sobre el problema psíquico de la simbiosis del pueblo judío y el alemán" (Hamburgo, 1928).

Para Stapel, los alemanes y los judíos vivían una asociación simbiótica en la cual los primeros no se hallaban cómodos. Desde los puntos de vista biológico, histórico y físico los dos pueblos son entre sí extraños. Los alemanes tienen, por lo tanto, pleno derecho a defenderse frente a la influencia extraña. Ésta se manifiesta, sobre todo, en la creciente presencia judía en la vida cultural alemana. Para Stapel, la situación era insostenible. Pero, la solución no estaba a la vista. "El problema aún no está maduro para una solución." Stapel sostenía que la naturaleza insaciable y extraña de los judíos hacía que ellos, por un cúmulo de razones biológicas, históricas y espirituales, constituyeran un frente común en el seno de las naciones del mundo. Hace esta afirmación y se niega a ingresar en el dominio de la "fantasía detectivesca" sobre la existencia de una conspiración judía en escala mundial. Sin embargo, considera necesario señalar que, a consecuencia de ese frente común judío, muchos hombres están persuadidos de que existe una suprema dirección judía. "La gente cree en la existencia de un consejo superior que orienta al frente judío según un plan unificado y que utiliza la pluralidad de ese frente, para la persecución de sus objetivos (de penetración en todos los lugares y órdenes de la vida), de la misma manera como un jefe militar recurre a toda clase de armas."

En muchos lugares del mundo, no sólo en Alemania, se difunde, y se ha difundido, un panfleto con el título "Los protocolos de los Sabios de Sion". El libelo fue aceptado

por importantes capas de la población como un artículo de fe. Alex Bein se plantea esta pregunta: ¿Cómo pudo ser aceptado y considerado "documento histórico" una mistificación tan cruda, un galimatías de absurdos tan insólitos y contradictorios, de confesiones apócrifas de dirigentes judíos sobre sus propósitos de conquistar el dominio del mundo? ¿Cómo fue posible que incluso en medios cultos ese documento haya sido discutido seriamente y que consiguiera ser difundido como material convincente? Así ocurría y ocurre después de haber sido indiscutiblemente demostrada su factura literaria y la técnica de falsificación empleadas. Se trata evidentemente de una falsificación. ¿Cómo ha podido ser leído y sigue siendo leído por muchas personas? Pero es un documento importante, no porque se diga en él algo de valor. Se conocen detalles completos del proceso de su falsificación. En 1923 Alfred Rosenberg y otras "autoridades" reconocieron que no se puede probar la autenticidad del documento. Sin embargo, se sigue difundiendo.

El libro de Alfred Rosenberg El mito del siglo XX tuvo discípulos, amigos y propagadores. Al mismo tiempo, aparecieron otros libros que propagaron en forma primitiva las mismas enseñanzas en amplios sectores de la población.

A la misma literatura pertenecieron los libros del escritor antisemita Arthur Dinter. Su novela El pecado contra la sangre apareció en 1918. De ella fueron vendidos más de cien mil ejemplares en el lapso de dos años. Se trata de una mezcla de romanticismo nacionalista pequeño burgués, de mitología racista y mística teosófica cristiana.

En 1859 apareció la obra de Darwin Del origen de las especies. Los antisemitas aprovecharon conceptos de Darwin sobre la lucha por la vida como un principio que puede servir de fundamento para el racismo antijudío. Importante resultó el intento de aplicar ideas de Darwin a la vida de las sociedades humanas. Así se originó una tendencia que fue designada con el nombre de "darwinismo social". Según ella, son dañinas todas las intervenciones en la vida social en favor de los débiles y los esfuerzos destinados a cuidar y velar por la vida de los enfermos de cuerpo y alma. La misma apreciación merecía la ayuda a los sectores de la población que no pueden afrontar exitosamente la lucha por la vida. Según Darwin, estas leyes conducen a la victoria del más fuerte y el más capaz; y son las que originan la selección natural y la eliminación

de los débiles. Para el darwinismo social la ayuda acordada a los débiles es un acto que favorece a la degeneración.

Todos los teorizadores del racismo después de Cobineau advertían a la humanidad contra tal amenaza. En 1900 el magnate industrial Alfred E. Krupp lanzó un concurso sobre el tema: "¿Qué podemos aprender de los principios de la teoría de la herencia con relación al desarrollo interno y la legislación estatal?". El primer premio fue acordado al libro Herencia y selección en la vida de los pueblos, del médico bávaro Wilhelm Schallmeyer. Según Alex Bein, el tema del concurso es característico para una serie de escritos que aparecieron por la misma época. Estos escritos tratan el problema de si la evolución biológica desde los seres inferiores hasta el hombre, prosigue automáticamente, o si han surgido nuevas condiciones, que conducen a la degeneración física. Si fuera así, ¿cómo corregir un desarrollo tan indeseable? Ya Schallmeyer y, después de él, otros, habían comprobado que en el hombre un solo órgano se ha desarrollado en grado excesivo: el cerebro. De ahí llega el médico bávaro a la conclusión que "el sentimiento ético del pueblo se ha deformado en favor del individuo". Por esta razón el individuo rechaza "todo sacrificio en favor de la raza como una existencia inadmisible".

Quien tomara en serio tal crítica de la evolución de la humanidad hacia los valores espirituales y hacia la responsabilidad individual para considerarla como una degeneración indeseable, podría efectivamente llegar a esta conclusión: el principio de la selección automática, que, en las condiciones naturales más primitivas, había condicionado la ulterior evolución de los seres vivientes, no está más en condiciones de cumplir esa misión en las complejas condiciones de la existencia en la sociedad moderna. Estas condiciones interfieren en el proceso natural por razones humanitarias. Por consiguiente, es necesario corregir esta situación por medio de una sistemática selección voluntaria. Esto significa aplicar a los hombres los principios y los métodos de la selección artificial, tal como se la aplica con éxito a los animales domésticos y a las plantas cultivadas. Si la naturaleza no estimula por sí misma lo que merece vivir y no destruye aquello que debe ser eliminado, ha de venir en su ayuda el hombre consciente defendiendo lo útil y "liquidando" lo pernicioso. En los medios de los "higienistas de la raza" y los "eugenistas" había diversas tendencias. Ellas se distinguían entre sí en

cuanto a sus principios. Pero todas ellas compartían la convicción de que, en la sociedad civilizada moderna, el hombre ya no puede fiarse de las fuerzas libres de la naturaleza. En la economía se ha deteriorado cada vez más el sistema basado en el libre juego de las fuerzas en acción. Análogamente se pretendía ejercer un contralor sobre la regulación de las fuerzas determinantes en la naturaleza.

Partiendo desde puntos de vista diferentes, los defensores de esas teorías discutían acerca de hasta dónde era permitido avanzar por ese camino; discutían acerca de en cuáles condiciones y en cuáles circunstancias correspondía "eliminar lo que es nocivo", y evitar la reproducción natural. ¿De qué manera las leyes existentes deben ser adaptadas a los principios y las exigencias de la nueva higiene de la raza y la eugenesia?

La aplicación práctica de tales proposiciones se había debilitado progresivamente. Alex Bein observa que la transferencia de las propuestas y exigencias apuntadas del dominio individual al de una política racista generalizada puede traer consecuencias espantosas para la humanidad.

Acabamos de referirnos al antisemitismo racista de Alemania. Era este un ilustrativo y feroz ejemplo de cómo la propaganda antijudía puede conducir a consecuencias catastróficas. El libro, el diario, la revista empleados para denigrar y calumniar al pueblo judío se convierten en instrumentos de una empresa criminal de magnitud pavorosa. En la Antigüedad y en la Edad Media el antisemitismo tuvo carácter religioso. En la Antigüedad fue un brutal conflicto entre paganismo y judaísmo. En la Edad Media tuvo también carácter religioso, entre cristianismo y judaísmo. En la Edad Moderna, sin perder del todo las características que tuvo en épocas anteriores, adquirió un pretendido fundamento científico. Un estudioso inglés, James Parkes, no judío, ha hecho una investigación en la que se refiere al antisemitismo desde los puntos de vista psicológico, sociológico e histórico. No entraremos en detalles de su trabajo. En cuanto a su conclusión, ella aparece en el título del libro: *An enemy of the People —Antisemitism* (Un enemigo del pueblo: Antisemitismo). Prescindiremos de mayores referencias al tema. No son pocos los trabajos sobre el recurrente odio a los judíos a través de tantos siglos. Sólo nos referiremos a dos interpretaciones del antijudaísmo desde el punto de

vista antropológico y psicológico. Para Henri Baruk, es tendencia frecuente en los hombres la de atribuir a otros las culpas propias. Sigmund Freud sostuvo que por obra de Moisés los judíos aceptaron la renuncia a los instintos. Los judíos aceptaron el "yugo de la Ley". Por ellos, a través del cristianismo fue transmitido a pueblos paganos, que a veces hubieron de adoptarlo por imposición de la fuerza. Pueblos que en tiempos relativamente recientes aceptaron, o se les impuso, la religión cristiana, son pueblos "mal bautizados". Para Freud, el régimen nazi de Hitler fue a la vez antijudío y anticristiano.

Sin duda sería de interés un análisis del "prejuicio" y su propagación. Alguien ha dicho, y no es un juego de palabras: "Aun aquellos que no creen que Jesús haya existido, creen que los judíos lo asesinaron". Intentar una explicación lógica del Antisemitismo es imposible. Golo Mann, hijo de Thomas Mann, en un trabajo sobre los antisemitas y el antisemitismo observa que la obra de construcción y desarrollo del Estado de Israel prueba que los judíos no padecen de los defectos de que se los acusa. Consiguientemente, si los antisemitas fueran congruentes, lógicos, deberían abandonar al antisemitismo.

El antisemitismo

Desde la Antigüedad hasta nuestros días los judíos han sido y son acusados de padecer de variados defectos y de cometer diversos pecados contra la humanidad o contra distintos pueblos en la sucesión de las generaciones. Han sido, y siguen siendo el "chivo expiatorio" de fracasos ajenos y de pecados ajenos. Cabría preguntar si las persistentes y renovadas acusaciones no eran y no son susceptibles de desmoralizar a los judíos y hacer que duden de sí mismos y admitan que acaso sean fundados los ataques que se les dirigen. A este respecto es oportuno recordar una observación de Ascher Guinzburg, destacadísimo ensayista, uno de los promotores de la renovación y modernización del idioma hebreo, conocido con el seudónimo de Ajad Haam. Decía este promotor del "sionismo cultural": Hay una acusación cuyo carácter absolutamente calumnioso es evidente para todo judío: la acusación de "crimen ritual", según la cual los

judíos para celebrar su Pésaj (Pascua) emplean sangre humana a cuyo efecto asesinan a no judíos. Inclusive en el siglo XX ha habido procesos y agitaciones antijudías por el llamado crimen ritual. La evidencia de la absoluta falsedad de esta acusación permite al judío inferir la falsedad de las acusaciones más vulgares. En lo que concierne al antisemitismo nazi nos hemos atendido al trabajo de Alex Bein porque tiene el mérito original de señalar el papel de ciertas tendencias ideológicas de orden general en el desarrollo del antijudaísmo racista. Sobre el antisemitismo en la Antigüedad conviene tener en cuenta el libro, en francés, de R. Juster, Los judíos bajo el Imperio Romano. Para el antisemitismo en conjunto son valiosísimos los escritos de León Poliakov.

Corresponde que ahora nos refiramos a otro fenómeno que aparece en la historia del pueblo judío considerada en su conjunto: el mesianismo.

El mesianismo

En la historia de los judíos, considerada en su conjunto^ aparecen, dijimos, dos elementos o factores o características que merecen una atención especial: el antisemitismo y el mesianismo. El primero actúa sobre el pueblo judío desde fuera de él; el segundo es propio de individuos y masas de judíos en ciertas circunstancias. Acabamos de referirnos al antisemitismo. Corresponde que ahora dediquemos nuestra atención, aunque sea brevemente, al mesianismo.

En el Epistolario de Baruj Spinoza figura el texto de una carta que le envió al filósofo el señor Henry Oldenburg, secretario de la Sociedad Real de Londres. La correspondencia que habitualmente intercambiaban el autor de la carta y Spinoza se refería a temas científicos y filosóficos. En cambio, en esta carta, que nos interesa aquí, Oldenburg le aclaraba a Spinoza que le hablaría de un tema político. Oldenburg le decía a Spinoza que corría "de boca en boca" un rumor de que los judíos se disponían a abandonar Europa para trasladarse a su antiguo país, a Eretz Israel, a Palestina. Oldenburg quería saber qué noticias tenían sobre este asunto los judíos de Amsterdam y cuál era la opinión que acerca de él tenía el destinatario de la carta. No se conoce la

respuesta de Spinoza, si es que la hubo. En cuanto a Oldenburg mismo, pensaba que de ser verdad el rumor a que se refería provocaría el hecho una crisis mundial.

¿A qué se refería Oldenburg en su carta? Era en la segunda mitad del siglo xvii. Se refería a un movimiento mesiánico que arrastraba a multitudes de judíos. Y el gran protagonista, el jefe e inspirador del movimiento mesiánico era Sabetai Zeví. Éste había nacido probablemente en el año 1625, en Esmirna, en el noveno día del mes de Ab según el calendario hebreo, día aniversario que recordaba la destrucción del Templo y de Jerusalem. Su padre era un modesto comerciante y, al parecer, se propuso lograr que el hijo se dedicara a la carrera del rabinato.

Desde su juventud, Sabetai Zeví hallábase absorbido en la mística de la Cábala. Según algunos investigadores, ya en 1648 se reveló su presunta "mesianidad". No es completa la información concerniente a su vida y sus andanzas por Turquía hasta aproximadamente 1662. Las narraciones que se refieren a él son contradictorias. Su conducta era extraña, sus acciones a menudo provocaban resentimiento. En el relato más antiguo sobre él se lo considera simplemente hombre enfermo. Se dice, y él mismo lo confirmó, que durante muchos años sufrió de alternados estados de depresión y de exaltación. Era un maniaco-depresivo, según el lenguaje moderno. Precisamente esto explicaría lo peculiar de su carácter.

En 1662 apareció en Jerusalem, donde continuó su extraña manera de vivir. Pero, entonces, no suscitaba ninguna impresión particular. Siempre parecía dejarse guiar por otros. El genio conductor del movimiento fue Abraham Nathan Benjamín, de Gaza, hijo de un estudioso procedente de Alemania. A comienzos de 1665 Nathan de Gaza proclamó que había sido exaltado al nivel del espíritu santo; que con una mirada podría discernir los pecados de los hombres y podría revelar a cada uno la raíz oculta de su alma y los medios de lograr su perfección. Permaneció por un tiempo en Egipto en una misión de la comunidad judía de Jerusalem. Pero, había en Egipto cabalistas que ignoraban sus aspiraciones mesiánicas. Por eso los historiadores suponen que es difícil establecer qué hay de verdad en la romántica narración referente a Sara, la "novia del Mesías". Se supone que la trajo de un lugar no bien indicado, porque ella había sido "destinada al Mesías".

Cuando Sabetai llegó a Gaza en su camino de regreso a Jerusalem Nathan lo llamó Mesías y lo persuadió de que debía cumplir su misión. Desde Gaza justamente se difundían los informes sobre la mesianidad de Sabetai Zeví. Estudiosos de este tema informan que los narradores, más se maravillaron del espíritu de profecía despertado en Nathan de Gaza que de las aspiraciones mesiánicas de Sabetai Zeví.

Nathan era aún joven; sus escritos parecen obra de una mente original y a primera vista se muestra plenamente convencido de su misión profética. Era adepto apasionado de Sabetai Zeví, y se convirtió en centro de la nueva propaganda mesiánica. Desde Gaza enviaba a muchos lugares epístolas en las que anunciaba que la redención llegaría a fines de 1666. Algunos cristianos de ideas apocalípticas de esa época proclamaron el advenimiento del retorno de Cristo para ese año. Así, las ilusiones judías encontraron un fuerte eco en ciertos ambientes del mundo cristiano. En el verano de 1665 Sabetai Zeví se dirigió desde Jerusalem, vía Alepo, a Esmirna. Allí flameaba una gran llama de entusiasmo mesiánico en los últimos cuatro- meses del año 1665. Las noticias de este suceso se difundieron por todas las comunidades judías. Aarón Lapapa, el rabino de Esmirna, que no reconocía a Sabetai Zeví como el Mesías, fue depuesto y los "fieles", los adictos de Sabetai Zeví designaron en su reemplazo a uno de ellos.

Sabetai Zeví comenzó a introducir innovaciones en la vida religiosa de las comunidades. Nathan, que permanecía en Gaza, recibía numerosas peticiones relacionadas con todo este proceso. En las de Esmirna, Estambul y en muchas otras comunidades, particularmente las de sefarditas, las condiciones eran expresión de una tremenda agitación anímica. Aparecían "profetas", frecuentemente mujeres y niños, que confirmaban, exaltados, la mesianidad de Sabetai Zeví. En todas partes grupos de judíos observaban ayunos, con severas autoflagelaciones; celebraban a menudo fiestas, y con esto la mesianidad de Sabetai Zeví se volvía dispendiosa.

No insistiremos en los datos biográficos del extravagante personaje que fue Sabetai Zeví. Lo que importa es el hecho que Sabetai se hubiera declarado mesías y que hubiese adeptos suyos que proclamaran que se trataba del Mesías y que correspondía seguirlo. Multitudes de distintos lugares aceptaban su mesianidad y siguieron sus indicaciones. En su actividad el "mesías" acostumbraba viajar para difundir sus

enseñanzas. Naturalmente Sabetai Zeví en su condición mesiánica debía hacer lo necesario para que Palestina, la vieja patria judía, y Jerusalem fuesen restituidas al pueblo judío con mediación de él. Se trasladó a Constantinopla para obtener del Sultán la devolución del país y de la ciudad a sus antiguos y legítimos dueños. En Constantinopla fue encarcelado. Pero esto no amenguó la entusiasta adhesión de sus adeptos. Las andanzas del pretendido mesías eran las propias de un propagandista excepcional. Era, según él mismo lo decía, el emisario de Dios para redimir a su pueblo. Ya en libertad de la cárcel de Constantinopla, Sabetai Zeví adoptó la religión musulmana y trató de convencer a sus fieles de que así debía ocurrir. Y había devotos suyos que se lo creyeron.

El de Sabetai Zeví fue sin duda el más intenso y el más extenso de los movimientos mesiánicos. Porque se lo consideraba como mesías, todo cuanto decía y hacía era para los sabetianos algo propio de su extraordinaria misión.

Nos hemos referido al "caso Sabetai Zevi", porque el de éste fue el más importante movimiento mesiánico. Una circunstancia merece ser particularmente recordada: el mesianismo de Sabetai Zeví coincidió con una situación en extremo trágica de los judíos, especialmente en la Europa oriental. El de 1648 fue un año de persecuciones y matanzas encabezadas por Bogdan Jmelnitzki. Antes de Sabetai Zeví y después de él hubo agitaciones de masas judías a la espera de la inminente llegada del Redentor.

Cuando se estudian las migraciones de judíos, se comprueba que ellos se dirigían preferentemente a países cuyas poblaciones en su mayoría practicaban la religión cristiana o la religión musulmana. Este hecho no ha sido plenamente explicado. Lo que se puede considerar como cierto es que los judíos, en sus penosas peregrinaciones por el mundo tenían el sentimiento de que les sería más fácil y cómodo convivir con pueblos profesantes y practicantes de las dos nombradas religiones, ambas de origen judío. En el mundo cristiano el mesianismo de Sabetai Zeví era recibido con la insistente aclaración de que hubo mesías antes y después de él. Hubo movimientos mesiánicos judíos en el mundo islámico. Los estudiosos más versados en esta materia observan que el cristianismo, desde el comienzo y siempre, quedó como la creencia en el primero y único Mesías. En cambio, el islamismo fue originariamente la religión del "último

profeta". Por eso el mesianismo judío solía encontrarse en permanente controversia con la Iglesia; trató de convencerla de que el verdadero Mesías aún está por venir. En cambio, no lo separó del islamismo semejante diferencia. En el Islam había una tendencia, la de los chiitas, que ya hacia fines del siglo VII —y esto bajo la influencia de un judío que adoptó la nueva fe— sostuvo algo parecido al mesianismo con su anticipación de una segunda venida de Mahoma en los "días postreros". Así, en el mundo islámico se dio ocasión a los judíos para ofrecer testimonio de su propia tradición mesiánica. El primer movimiento mesiánico en ese mundo se produjo aproximadamente a comienzos del siglo VIII. Su figura central era el judío persa Abu Isa, o Isaac Ovdia, un hombre iletrado que se sintió llamado a proclamar la llegada del Mesías. El ascetismo era una de las características de la moral que predicaba. El elemento universalista en su mesianismo se expresó en su afirmación de que no sólo Mahoma, sino también Jesús fue un verdadero profeta, enviado por Dios a los pueblos paganos. Murió en un combate librado con un ejército musulmán. Pero esto no afligió mayormente a sus devotos, que sostenían que no había muerto, que seguía viviendo. Uno de sus discípulos desarrolló todo un sistema cuyos puntos esenciales eran la libertad de la voluntad humana y el rechazo de todos los antropomorfismos con referencia a Dios. Después de su muerte continuó vigente su influencia. A fines del siglo X muchos cristianos creían que el año 1000 debía abrir el milenio; Jesús habría de descender de nuevo del cielo. El mundo religioso de ese tiempo, aunque dividido en cristianismo e islamismo, estaba, sin embargo, unido en sus antiguas raíces judías y, por lo tanto, mesiánicas. Hubo un califa, de la dinastía fatimida, que comenzó a considerarse él mismo como el Mesías. En la Edad Media la creencia en la llegada del Mesías no sólo era importante para las masas populares.

Hubo judíos prominentes que defendían como fundamental la fe en la llegada del Mesías. En el siglo XII, el filósofo y poeta Yehuda Halevi polemizó con las dos religiones "hijas" y afirmó que el desnudo suelo del país santo es hogar y madre tierra del pueblo judío. En el mismo siglo XII, unos decenios más tarde, actuó Moisés Ben Maimón, el famosísimo Maimónides. En una epístola consuelo que dirigió a los perseguidos judíos del Yemen, ponía en evidencia en qué medida estaba en él viva la esperanza

mesiánica. Maimónides incluyó la creencia en la llegada del Mesías entre los principios del credo judío. Isaac Abravanel (1437-1508) fue, con sus escritos de exegeta de las Escrituras, el más autorizado testigo del drama de la expulsión de los judíos de España.

En el siglo XVI, en 1560, un rabino de Safed se refirió al tema del mesianismo. Los marranos españoles tenían sentido político. Había entre ellos personas con talento de estadistas. Hemos tomado los datos sobre el mesianismo que acabamos de consignar de la Historia Universal del Pueblo Judío de Dubnow y de escritos de autores especializados en la materia, como Aarón Steinberg y Gershon Scholem.

Se podría pensar que los movimientos mesiánicos eran obra de individuos aturdidos, a veces picaros. Pero había algo llamativo en la aptitud de los "falsos mesías" para arrastrar multitudes tras de sus planes. Mas, con decir esto es insuficiente para definir al mesianismo. Se ha de admitir que había en los "falsos mesías", por lo menos, a veces, un factor de inspiración y en sus adeptos un factor de credulidad. Esta credulidad es más sorprendente que la osadía de los pretendidos redentores.

El tema del Mesías aparece en libros de Profetas. Así, se podría decir que el conocimiento impreciso de la significación del profetismo fue un factor importante en el despliegue de la actividad mesiánica.

Nos hemos referido con alguna extensión al mesianismo de Sabetai Zevi porque es el ejemplo más elocuente e importante en su género dentro del conjunto de los movimientos mesiánicos. En la actuación de los "falsos mesías", hubo, por lo menos, a veces, un factor de inspiración y en sus adeptos un factor de extrema credulidad.

El tema del Mesías, del mesianismo y de un tiempo mesiánico aparece en libros de Profetas. Cabe decir que el conocimiento confuso, impreciso de la significación del profetismo constituía un antecedente importante para el despliegue de la actividad mesiánica. Cuando uno considera globalmente los fenómenos espirituales en el pueblo judío se ha de pensar en el profetismo. Es imposible tratar cualquier hecho o concepto importante del judaísmo como fenómeno espiritual sin alguna referencia a expresiones proféticas.

Cuando se habla de la concepción judía de Dios se ha de pensar en los Profetas, cuando se trata de lo peculiar de la religiosidad judía se ha de pensar en los Profetas en

medida mayor que tratándose del mesianismo. Pero, aun así corresponde que dediquemos unas pocas páginas al profetismo. Especialmente a lo que distinguía a los Profetas de videntes de otras religiones.

En los movimientos mesiánicos, en sus promotores y en sus secuaces se percibe una total falta de sentido de la realidad. Distinto de ellos es un movimiento iniciado en el siglo XIX y que culminó con la creación del Estado de Israel: el Sionismo. A este movimiento dedicaremos nuestra atención después de referirnos brevemente al profetismo como fenómeno inconfundible con los aparentemente similares en otras religiones y pueblos en la Antigüedad.

El profetismo

No nos detuvimos en todos los movimientos mesiánicos en la historia del pueblo judío. Creímos que era suficiente una limitada referencia a hechos que pueden ser considerados como "modelo" para todo el mesianismo, que actuó con caracteres diversos según los factores en juego- Por ejemplo, es significativo un intento de movimiento mesiánico después de la expulsión de los judíos de España en 1492. El mesianismo como concepción y como acción tenía algunas raíces en el profetismo, en profecías de los Profetas en el antiguo Israel. André Neher, en su libro *L'essence du prophétisme* (La esencia del profetismo), señala que hubo algo parecido a los profetas de Israel en otros pueblos de la Antigüedad. Pero no eran lo mismo los profetas de Israel que aquellos que hubo fuera de Israel. En el Egipto hubo adivinos. Si se quiere, se los puede llamar profetas; eran una suerte de magos. Sin embargo, algunos de ellos tuvieron independencia de criterio. También tenían preocupaciones morales. La profecía en Egipto antiguo se halla documentada. En Mesopotamia la profecía obró con rasgos propios. La información acerca de ella es muy escasa. Los profetas mesopotámicos eran adivinos. Algunos fueron adivinos oficiales. Había allí una suerte de organización administrativa de la profecía. En Persia el profetismo se presentó en dos formas. Una antigua, en la cual los profetas eran una clase de iniciados. Luego apareció la reforma de Zoroastro, del cual se supone que actuó en el siglo VIII antes de Cristo. Entonces

aparece en la religión persa la visión del fin último del mundo, la escatología. El profetismo griego, a su vez, aparece en alusiones a personajes que desempeñaban funciones muy variadas, pero que se distinguían por el conocimiento de ciertos sucesos, un conocimiento que escapaba al común de los hombres. Enuncian oráculos, son como unos poseídos que saben ver lo que otros no ven. André Neher, en su mencionado libro *La esencia del profetismo*, distingue cuatro tipos de profecías en la Antigüedad, en conformidad con lo que acabamos de señalar, o en relación con ello: 1) el tipo mágico; 2) el de la organización oficial de los videntes; 3) los dos restantes son, respectivamente, el de Persia y el de Grecia. Lo que nos interesa especialmente aquí es el profetismo en Israel antiguo. Y la profecía de Israel, según Neher, se caracteriza por una manera especial de ver el tiempo, el tiempo como un proceso en el que se desarrollan acontecimientos que en su sucesión tienen sentido.

En la historia de los judíos, según fluye de la Biblia, y, dejando de lado a Moisés, se ha de mencionar, con referencia a la época de los Jueces, a Débora. Ella fue, observa Dubnow, la primera entre los judíos en tener función de profeta en el sentido social de la palabra. En su actuación y en su famoso canto aparece como soñadora de la unidad nacional judía. Más complejo es ya el papel del profeta Samuel. Él actuó en el momento de transición entre el régimen de los Jueces y la Monarquía. Lo que importa principalmente aquí es el pensamiento desarrollado por los profetas literarios, cuyas ideas y cuyas palabras se han conservado y forman parte del Antiguo Testamento, de la Biblia hebrea. En el libro que lleva el nombre Isaías y cuyo texto correspondería a dos, o, acaso, a tres, profetas distintos, se encuentra algo así como la Suma del profetismo. Hay en él una visión de la historia humana como historia universal y la visión de un mundo de paz, además de un mundo justo. Aparece allí una idea sumamente significativa, la de la subordinación de la naturaleza física a los ideales de la historia. Esta idea aparece también en otros profetas fuera de los del libro Isaías. En la profecía judía se habla de un cielo nuevo y de una nueva tierra. Los profetas consideraban que el hombre es parte de una generación; la generación es parte de una sociedad; la sociedad es parte de la humanidad; la humanidad es parte del cosmos, creado por Dios, energía espiritual Todopoderosa y Santa.

El profeta judío no es un adivino ni es un mago. Es un mensajero de Dios y como individuo no le inquietaban la indiferencia ni la burla de los demás. Por su boca habla Dios mismo. El profeta cumple su deber para con Dios del cual es emisario, y para con la sociedad y la humanidad de la cual es parte. No todos los profetas del antiguo Israel dijeron palabras parecidas ni expresaban las mismas ideas. Pero hay, en los discursos proféticos, un fondo común que da unidad a la profecía a pesar de la variedad de tiempos y situaciones en que les tocó actuar. Los estilos de los distintos profetas son diferentes, pero les es común aquello que precisamente constituye su elemento unificador en la diversidad de las circunstancias particulares de su actuación.

Con relación al "mesianismo" judío creemos oportuno mencionar el advenimiento del cristianismo. Este fue al comienzo un típico movimiento popular judío y gradualmente se fue convirtiendo en un movimiento mundial. A fines del segundo siglo ya era profunda la ruptura entre los mesianistas cristianos que deificaron al "Hijo del Hombre" y los mesianistas judíos que vivían en la esperanza del futuro. En Palestina, un judío llamado Teudas encabezó un grupo de varios cientos de personas con el propósito de emprender una lucha contra los romanos. Prometía realizar a través del Jordán un milagro como el del Mar Rojo cuando los judíos, bajo la conducción de Moisés, salieron del Egipto. Ya con repercusión entre los judíos de la Diáspora fue la actuación de un "mesías" llegado del Egipto. En general, el pueblo judío de Eretz Israel los juzgaba como "falsos mesías" y a sus seguidores como herejes. Nos hemos referido hace un momento al cristianismo. Creemos oportuno referirnos al punto de vista judío respecto de la figura de Jesús. Joseph Klausner es autor del escrito judío más importante sobre la personalidad de Jesús- En su libro Jesús de Nazaret —su tiempo —su vida —su doctrina, se plantea al final de su obra este tema: "¿Qué es Jesús para el pueblo judío en la hora actual?" He aquí su respuesta: "No puede ser ni Dios, ni el Hijo de Dios, en el sentido como se lo entiende en los dogmas de la Trinidad. Tal concepción es, para el judío, no solamente un sacrilegio y una blasfemia, sino algo incomprensible. No es, tampoco, un Mesías: el reino del cielo ('los días del Mesías') no ha venido aún. Tampoco puede ser considerado como Profeta, porque no tiene el sentido político de los Profetas, y no ha venido como ellos para consolar a la Nación desde el punto de vista político y

nacional. Los judíos tampoco pueden ver en él a un legislador o al fundador de una religión; él mismo no ha querido serlo. No es un Tanaíta' (tanaítas se llamaban los autores de la parte del Talmud que lleva el nombre de Mischná) ni un rabí fariseo; ha atacado a los fariseos con la mayor energía, y también ha comprendido lo que la actividad de ellos había tenido de positivo, por sus esfuerzos para penetrar la vida nacional íntegra y para asegurar la existencia de la nación. Pero Jesús es para la nación judía un gran moralista y un artista en parábolas. Es el moralista para quien, en la vida religiosa, sólo cuenta la moral. Es todo.

"La consecuencia de esta actitud intransigente es que su moral sólo es un ideal para algunos individuos, una suerte de 'himno de los tiempos futuros', un ideal para 'los días del Mesías', para los tiempos en que se llegará a lo postrero, el 'fin' del mundo' antiguo, de la sociedad actual. No es una moral para las naciones y para las sociedades presentes, en marcha hacia el porvenir mesiánico, en el sentido profético, hacia el 'reino del Todopoderoso' del cual habla el Talmud, que son 'de este mundo' y que, poco a poco, en el curso de las generaciones, se volverán realidad.

"Pero hay en esta moral una riqueza y una originalidad de forma que no se encuentra en otra moral hebraica; así también el arte maravilloso de las parábolas no tiene parangón. La penetración y la sagacidad de que son testimonio los breves proverbios, el brillo de los epigramas, hacen que esta moral se vuelva muy fácilmente el bien del pueblo. El día que sea liberado de los relatos de los milagros y del misticismo, el Libro de Moral de Jesús será una de las más preciosas joyas de la literatura judía de todos los tiempos".

En las páginas que se acaban de leer hemos intentado descubrir alguna semejanza entre los movimientos mesiánicos y el profetismo. Creímos justo hacer una referencia al cristianismo y sobre todo a la figura de Jesucristo.

Tócanos ahora referirnos a un movimiento al cual tal vez se lo pueda considerar como siendo de alguna manera el reflejo de algunas profecías. Mas antes queremos precisar lo siguiente: Hemos visto que nuestras alusiones a los profetas y a la profecía se referían a los llamados profetas literarios o profetas escritores, cuyas expresiones figuran en la Biblia hebrea. Es decir, nos referimos a discursos o disertaciones de

profetas que aparecen en la Biblia con la particularidad, precisamente, de la presencia de sus discursos, que ellos anotaron o que anotaron sus oyentes. Estos profetas son todos anteriores a la era común, según el orden en que aparecen en la Biblia: Isaías I (hijo de Amoz) que comprende los capítulos 1 a 39 del libro Isaías. Este profeta actuó entre los años 740 a 700 antes de Cristo; Isaías II, que actuó después de 586 (este es el año en que fue destruido el reino de Judá, y su población en considerable parte trasladada a Babilonia, de la destrucción de Jerusalem y del Templo); Jeremías, actuó de 626 a 586, Ezequiel, actuó de 593 a 571 (este profeta pasó en Babilonia por lo menos una parte de su vida).

Hay además de los cuatro nombrados, doce profetas cuyos discursos figuran en un único libro de la Biblia; son: Oseas, que actuó de 748 a 735; Joel, que actuó alrededor del año 350; Amos, que actuó de 785 a 744 antes de Cristo; Obadías (actuó alrededor del año 400); Jonás (historia de un profeta, el libro fue escrito a comienzos del siglo iv); Miqueas (contemporáneo joven de Isaías); Nahum; profeta y poeta que actuó de 614 a 612; Habacuc, actuó de 605 a 600; Sofonías (contemporáneo de Habacuc, profetizó unos años antes que él); Haggeo o Haggai, actuó en 520; Zacarías actuó en 519; Malaquías o Malaji, actuó alrededor de 460 antes de Cristo.

Si se considera el conjunto de la literatura profética, se comprueba que los Profetas en sus discursos expusieron unos puntos de vista sobre diversos aspectos de la vida humana. Los Profetas eran jueces de la actualidad de su pueblo y de otros pueblos con los cuales tenían alguna relación. Eran frecuentemente severos con esa actualidad. Sabían del pasado, anunciaban el porvenir sobre la base de la experiencia presente. Particularistas y vehementemente universalistas, invocaban lo pretérito en la medida en que ello les era necesario para predecir lo venidero. El libro Isaías es efectivamente la Suma dei protetismo. La profecía duró entre los judíos unos cuatrocientos años. Pero en los cuatro siglos fueron variadas las circunstancias de su actuación.

El conjunto doctrinario del profetismo puede distribuirse bajo tres rubros: la situación de los judíos en los diversos momentos de la prédica profética, la recriminación a los judíos por aquellos aspectos de su conducta que no concordaban con los principios del monoteísmo ético; reprobación a la conducta de otros pueblos; anuncios de

sufrimientos, de padecimientos, debido a las violaciones de la Ley. Luego venía en el texto del Profeta las más de las veces el anuncio de un orden nuevo. Un tema que importaba a los profetas y especialmente a Isaías era el de la idolatría. Así, la visión del Profeta de los tiempos postreros completamentaba la antigua leyenda bíblica respecto del pasado. Pero Isaías no sólo hace doctrina. Destaca su imagen moral.

Yejezkel Kaufmann, a quien hemos nombrado más de una vez, observa que para el Profeta la idolatría no era meramente arrogancia y soberbia frente a Dios. Ella está inextricablemente ligada con la ambición del hombre de dominar a sus semejantes. Pensaba el profeta que el mal finca en las tendencias idolátricas del ser humano, en su desdeñoso orgullo y su deseo de dominar al prójimo. Esta es precisamente la columna vertebral del libro de Isaías. El hombre se levanta contra el hombre, un pueblo desea abatir al otro, impulsado por la codicia de riquezas y poder. Así, Isaías, refiriéndose a un monarca asirio, señalaba que este quería acaparar las riquezas de los pueblos, someterlos o exterminarlos completamente, movido por su desenfrenada avaricia y su engreída confianza en su propia fuerza y sabiduría (Isaías X, 5-15). En Israel aumentaron simultáneamente la idolatría y la riqueza material (XII, 6-8). Los ricos que despojan a los pobres son altivos (III, 16; V, 5), engreídos (V, 12) y son sabios a sus propios ojos (V, 21).

Tres facetas de la escena nacional e internacional constituyen para el profeta el índice de los abrumadores pecados de olvido a Dios y de abrogación del código moral divino. En primer término, anhelo de riqueza, corceles y carros, lujuria impúdica y opresión del pueblo; en segundo término, disputas internacionales, fortificaciones y pertrechos de guerra; en tercer término, la manufactura de ídolos y la reverencia ante el producto de las manos propias.

La corrupción ha invadido al mundo arrastrando en su curso también a Israel, que pretende ser "la viña del Señor". Esta pretensión hace que su pecado sea aún más grave. Por eso el profeta percibe la culminación de un período y el comienzo de otro. Percibe la proximidad de la tempestad divina que azotará a todos los pueblos, inclusive a Israel, arrasando todo lo que es injusticia, abatiendo la opresión, la arrogancia, el poderío militar y las prácticas idolátricas. Sólo después de este castigo, Israel se

transformará con justicia en el Pueblo de Dios. Sólo entonces será Israel portador de la palabra divina ante todos los pueblos.

Este es, pues, el significado de la nueva visión profética: Dios le encomendó a Israel una misión universal. Únicamente después de la degradación de los altivos y del desmoronamiento de los "altos montes" y de los "altos collados", "el monte de la casa de Jahvé será consolidado como cabeza de montes".

La elevación del Monte de la Casa de Dios, según observa Kaufmann, es en la visión de Isaías una metáfora simbólica. Este Monte del Templo, tan degradado en el presente del Profeta, será encumbrado porque es la morada del Nombre de Dios. A Él acudirán todos los que desean seguir Su senda. De ese lugar irradiará la Ley Divina. "Y de sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas, hoces. No alzará la espada gente contra gente, ni se ejercitarán para la guerra." Las rejas de arado y las hoces no son solamente el contraste de las espadas y las lanzas, sino que también simbolizan la transición hacia la existencia sencilla y bucólica del labriego. Simultáneamente llegará el fin de la ambición de las riquezas, de las conquistas y de la guerra entre los pueblos.

En esta visión de Isaías se encuentra el primer destello de una moralidad internacional. La idea de una ley humana, ética, para toda la humanidad, data de épocas antiguas. Existió en el mundo pagano y fue expresada completamente en las antiguas leyendas del libro del Génesis, el primero de la Biblia. Sin embargo, en la antigüedad, lo mismo que en nuestros días, es la ley de la espada quien rige las relaciones entre los pueblos. Es que en su aplicación internacional, esta ley es considerada justa. El homicidio es prohibido; la guerra es permitida. Según Isaías, la raíz de los males sociales y de los nacionales es una sola: el afán de riqueza y opresión. La "alta torre" y la "muralla fortificada" no son más que símbolos de ambos males. La existencia de guerras entre los pueblos es un fenómeno de naturaleza idólatra. El fin de la idolatría, traerá, por consiguiente, aparejada la aplicación del código moral divino, como también la implantación de la ley de la paz en las relaciones entre los pueblos. Solamente en la visión del Monte del Templo encontró esta idea su expresión simbólica y sublime. Según Kaufmann, Isaías sintió en su juventud profundo regocijo por este sueño. Lo consideró exterior a los confines de las contingencias históricas, circunscriptas luego en las

sucesivas etapas de su vida. Intentó cristalizarlo y encuadrarlo dentro del contexto de los acontecimientos políticos. En conjunto, los profetas denunciaron lo vano de la confianza en el poder de las armas. En el año 701, cuando el reino de Judá convenía con Egipto una rebelión común contra Asiria, Isaías, según resulta de los versículos 1-3 del capítulo XXXI del libro que lleva su nombre, dijo: "¡Ay! de los que descienden a Egipto por ayuda y confían en caballos; y su esperanza ponen en carros, porque son muchos, y en jinetes, porque son valientes, y no consideran al Santo de Israel ni buscaron a Jahvé... Y los egipcios hombres son, y no Dios: y sus caballos, carne, y no son espíritu; de manera que en extendiendo Jahvé su mano, caerá el ayudador y caerá el ayudado, y todos ellos desfallecerán a una".

El profeta tenía opinión formada sobre las consecuencias que en el plano moral trae la guerra, sobre cómo ella corrompe las conciencias.

Nos hemos detenido en expresiones del profeta Isaías de Amoz. Ideas análogas a las de él se encuentran en discursos de otros profetas. Así, Oseas fue en la historia de la humanidad el primer hombre en condenar el uso de la violencia como un pecado religioso moral. En el versículo 14, del capítulo VIII de su libro, declara: "Porque Israel se olvidó de su Hacedor y edificó palacios V Judá multiplicó ciudades fortificadas. Yo, pues, enviaré fuego en sus ciudades que consumirá sus palacios". En X, 13 y siguientes de su libro, el profeta reprocha a Israel, entre otras cosas, el haber confiado en carros y en la multitud de fuertes y le anuncia que en su pueblo se levantará alboroto y sus fortalezas serán destruidas. En boca del pueblo arrepentido pone el profeta palabras que importan el reconocimiento de que la confianza en el poder de las armas es una desviación idolátrica.

Todos los pueblos, cada uno como tal, tienen derecho a vivir en libertad. En el libro del profeta Amos, que vivió en el siglo VIII antes de Cristo, se lee en el último capítulo este versículo: "Vosotros hijos de Israel, ¿acaso no sois para Mí como los hijos de los cusitas? dice el Señor: ¿no hice subir yo a Israel de la tierra de Egipto y a los filisteos de Kaftor y...!".

Si se habla del judaísmo se ha de recurrir a las fuentes proféticas. Hemos creído oportuno, después de referirnos al mesianismo, señalar algunos conceptos fundamentales del profetismo. La afirmación de que el mesianismo tiene sus raíces en el pensamiento profético hacía necesario presentar algunos aspectos fundamentales de este pensamiento, aun a riesgo de insistir en ciertos puntos que habíamos tenido ocasión de comentar. Los presuntos mesías y sus adeptos no tenían sentido de la realidad. En cambio sí tuvo sentido de la realidad un movimiento que sólo adquirió carácter de organización en los últimos tiempos. Nos referimos al sionismo, movimiento y organización que desempeñaron el papel decisivo en la creación del Estado de Israel.

Por otra parte, nos ha parecido oportuno señalar lo distintivo del profetismo judío frente a fenómenos aparentemente similares en las historias de otros pueblos en la antigüedad.

QUINTA PARTE

DEL SIGLO XIX A LA REDENCIÓN NACIONAL

LA SITUACIÓN DE LOS JUDIOS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

En 1862 se publicó en idioma alemán un libro con el título Roma y Jerusalem, libro que en el curso de nuestro trabajo mencionamos más de una vez. Su autor, Moses Hess, era una figura relevante en el proceso de elaboración de doctrinas de renovación social en el pensamiento europeo del siglo XIX. En un momento de su vida parecía que se había desentendido completamente de los judíos y el judaísmo. Mas, he ahí que a la edad de veintiocho años el judío Hess hubo de enterarse que en Damasco —era en 1840— se estaba propalando, con apoyo del cónsul francés, la trágica calumnia de que los judíos de allí habían asesinado a un monje cristiano para emplear la sangre de él en la celebración de Pésaj, la Pascua judía. La siguiente difamación fue difundida no pocas veces en distintos países. También en el siglo XX, en nuestro siglo, hubo un proceso contra judíos por presuntos crímenes rituales. Para Moses Hess, según lo anotó en su Diario, peor que la infame patraña era el hecho de que no pocos europeos, más o menos ilustrados, creyeran que se trataba de la exacta versión de un hecho real.

El libro de Hess Roma y Jerusalem fue el primero que en una lengua europea planteaba el "problema judío" como problema político internacional y le proponía la solución "sionista". Poco tiempo antes de publicarse el libro de Hess enunció el rabino Hirsch Kaliseher, en hebreo, ideas parecidas a las expuestas en Roma y Jerusalem. Kaliseher, había, inclusive, participado en Melbourne, Australia, en una reunión de judíos con sacerdotes cristianos; todos coincidían en sostener que se debía procurar la restauración de la patria judía en Eretz Israel, Palestina. El libro decisivo en la formulación del sionismo no fue Roma y Jerusalem, sino El Estado Judío de Teodoro Herzl, publicado treinta y cuatro años después del de Moses Hess. Por su contenido, Roma y Jerusalem puede ser considerado como uno de los textos más valiosos salidos de pluma judía sobre tema judío en los últimos dos siglos. El Estado Judío, publicado en 1896, no tiene tales méritos intrínsecos, pero la personalidad y la actividad política de su autor hicieron que adquiriese una importancia sobresaliente. La mención de uno y otro

sugiere la conveniencia de presentar un rápido trazado de la situación de los judíos en los últimos decenios del siglo XIX.

En distintas regiones de Alemania, aún no unificada bajo la hegemonía de Prusia, se dictaron alrededor de 1860 varias reformas legislativas que, en principio, reconocían a los judíos los mismos derechos que a los no judíos- Pero los sentimientos de hostilidad al judío que se habían exteriorizado desde la constitución de la Santa Alianza subsistían sin atenuarse. Ello era así por obra de diversos factores, entre los que figuraba la acción de agitadores que veían en la propaganda antijudía un recurso fácil al servicio de sus ambiciones. Pasaron pocos años, y en Alemania, ya unificada bajo la hegemonía prusiana, "el antisemitismo", presentado con la apariencia de teoría "científica", racista, era pregonado en círculos de las altas clases sociales. Quince años después de la aparición de Roma y Jerusalem, el escritor Bertoldo Auerbach, que, no obstante sus firmes sentimientos judíos, había reprobado la publicación del libro, decía: "Hay que colocarse nuevamente en las filas de los propios correligionarios". Mientras se producían algunas modificaciones en la situación de los judíos de Alemania, unas veces para mejorarla, y otras para empeorarla, proseguía dentro de la judeidad la controversia entre ortodoxos y reformadores del culto de la religión judía. Estos últimos querían adaptar la modalidad del culto judío a las de las iglesias cristianas.

En el Imperio Austrohúngaro avanzaban las medidas de emancipación de los judíos, es decir, el otorgamiento a los judíos de los mismos derechos de que disfrutaban los no judíos; a veces un pogrom matizaba la tranquilidad y ponía una nota triste en las esperanzas de bienestar. También allí, sobre todo en Hungría, se planteaba el debate entre reformadores y ortodoxos en materia de culto judío.

En Rusia, los diez años de "reformas" legales (1855-1865) mejoraron, por algún tiempo, la situación de algunos reducidos grupos de judíos. Pero no disminuyeron el pauperismo de las masas judías y no extinguieron los prejuicios antijudíos en los sentimientos de las multitudes. A partir de 1880 esos prejuicios hubieron de ser aprovechados por los organizadores de matanzas y saqueos en gran escala. Las discriminaciones en todos los aspectos de la vida humana, las persecuciones y la residencia obligada de los judíos exclusivamente en zonas determinadas del territorio

ruso configuraban un cuadro de miseria y humillación, que culminó, ya en el siglo XX, en un proceso por un presunto "crimen ritual".

En la Polonia rusa los judíos se hallaban agobiados bajo el régimen de opresión impuesto desde San Petersburgo. Además sufrían de la enemistad de la población local, que desahogaba en ellos el rencor contra los opresores y la virulencia de viejos prejuicios antisemitas.

En Francia, cuando Hess escribía en París Roma y Jerusalem, la judeidad, integrada por grupos de distintas procedencias, gozaba de derechos civiles y políticos. Personajes judíos prominentes fundaron, en 1860, la Alianza Israelita Universal, para ayudar a sus correligionarios perseguidos en distintos países de Europa y de fuera de Europa. También en Francia las masas continuaban sujetas a prevenciones antijudías de las que se habían liberado las clases más cultas. A fines del siglo XIX y en los primeros años del actual se ventiló el "affaire Dreyfus". Un oficial de las fuerzas armadas de Francia había entregado secretos militares a la embajada de un país considerado posible enemigo de Francia en una guerra futura. El traidor y amigos suyos tramaron una conspiración según la cual el culpable habría sido el judío capitán Alfred Dreyfus. Pasaron varios años hasta que la madeja de mentiras fuese desenredada. La tremenda guerra periodística entre quienes querían el triunfo de la verdad y sus adversarios envolvió a figuras prominentes de la política y las letras francesas. Si el "affaire Dreyfus" terminó con la victoria de la justicia, fue porque en estimables sectores del pueblo francés eran firmes los recuerdos de la Gran Revolución. Mientras se ventilaban algunos de los momentos más dramáticos del proceso Dreyfus hallábase en París, como corresponsal del diario vienés "Neue Freie Presse", el doctor Teodoro Herzl, fundador del Congreso Sionista y de la Organización Sionista.

En la época a que nos estamos refiriendo, la poco numerosa población judía en el territorio que es hoy la república de Italia no vivía en condiciones uniformes. Si en algunas regiones la "emancipación" judía fue completa, y en otras, sólo parcial, en Roma, a orillas del Tíber, se había restablecido el gueto.

En Inglaterra, el Parlamento daba los últimos pasos para formalizar la plena igualdad de derechos para los judíos, que en la práctica estaba vigente desde hacía tiempo,

salvo algunas excepciones. En Suiza, sólo por la presión de los gobiernos de Estados Unidos, de Holanda y de Francia se comenzaba a derogar las leyes antijudías. Todavía en 1864, el presidente de ese país decía: "Es vergonzoso confesar que en la cuestión judía estamos aislados o estamos en una compañía que es peor que el aislamiento". Con estas últimas palabras el presidente Dubs se refería a Rusia.

Los componentes de la pequeña comunidad judía de Dinamarca ya en 1849 habían sido colocados en un pie de igualdad con los demás habitantes del país. En 1860 continuaban sometidos a leyes discriminatorias los judíos de Suecia y Noruega. Sobre ellos, lo mismo que sobre los de Dinamarca, gravitaba la influencia cultural de los judíos de Alemania, de manera especial en lo referente a la reforma del rito religioso. Su situación era mucho menos lamentable que la de los doscientos cincuenta mil judíos de Rumania. Allí los judíos padecían, a semejanza de lo que ocurría en Rusia, bajo un régimen de esclavitud "legal", las agresiones de un numeroso partido antisemita. En Servia y Bulgaria los judíos no eran tratados en la misma forma que el grueso de sus habitantes. Y lo mismo ocurría en Grecia. En el imperio turco los judíos gozaban en 1860 de los mismos derechos que otras comunidades no musulmanas. Pero en algunos de sus territorios la calumnia del crimen ritual que en 1840 convirtiera a Damasco en el centro de la atención judía, era reavivada con fines siniestros. En 1860 los judíos que habitaban en territorios gobernados por el régimen del Sultán de Constantinopla aún no habían recibido los beneficios que en años posteriores habría de traerles la extendida obra educacional de la Alianza Israelita Universal.

En los Estados Unidos doscientos cincuenta mil judíos —una cuarta parte de ellos residían en Nueva York— convivían en 1860 con la mayoría de la población del país y disfrutaban de sus mismos derechos. Un año después iban a ser testigos de las primeras batallas de la guerra de secesión entre el Sur y el Norte.

El rápido esbozo de la situación de los judíos en los últimos decenios del siglo XIX ha de ser considerado como el telón de fondo a la luz del cual se inició el movimiento sionista. En el mesianismo, que encarnaron sucesivos "falsos mesías" vimos cómo la adhesión de multitudes con que contaron algunos de ellos, no impidió que todos hayan terminado en fracasos rotundos- Tratándose del sionismo también se puede hablar de

inspiración de fuente profética. Pero en el sionismo hubo y hay un sentido de la realidad que no hubo entre los crédulos adeptos de quienes se presentaban como redentores, enviados por el Señor.

¿Cuál era por la misma época la situación en Palestina? Para responder a esta pregunta presentaremos una breve historia de ese país desde la destrucción del Estado judío de la Antigüedad por los romanos hasta la primera guerra mundial. En el transcurso de esta guerra se produjo un acontecimiento de muy considerable importancia para la acción y realización del sionismo.

HISTORIA DE PALESTINA Y PALESTINA 1914

Acabamos de presentar un rápido diseño de las condiciones en que vivían masas de judíos en distintos países durante la segunda mitad del siglo XIX. Precisamente en esa época el sionismo se organizó en un movimiento político propio de los países modernos y de las aspiraciones de pueblos que en ese siglo llegaron a constituirse en Estados soberanos. El movimiento sionista tendía a que los judíos reconstruyeran su hogar nacional en Palestina. Durante la primera guerra mundial, de 1914, y en los primeros años después de ella se produjeron pronunciamientos en el plano internacional que tuvieron una fundamental influencia en la realización del sionismo. Es justo que ahora nos preguntemos cuál fue la situación de Palestina en vísperas de esa guerra. Para responder a esta pregunta es necesario señalar cuáles eran las condiciones en Palestina en el siglo XIX. Condiciones estas que sólo son comprensibles si se tiene alguna noción de la historia de Palestina desde la destrucción del Estado judío de la Antigüedad. Ello es antecedente necesario para la apreciación de las condiciones en que se hallaba el país a cuya recuperación aspiraba el movimiento sionista. Trátase de una historia compleja y abigarrada de la cual trataremos de presentar algunos elementos de juicio necesarios para una adecuada comprensión de todo el proceso.

En el año 70 de la era cristiana, tras una guerra de cuatro años, los romanos destruyeron el Estado judío, dispersaron a sus habitantes, los vendían como esclavos o los aniquilaban. Sesenta y cinco años después se produjo una nueva rebelión judía

contra el dominio romano, la llamada "rebelión de Bar Kojba". Ella terminó con el aplastamiento completo de la vida judía en el país. No nos referiremos a la historia de Palestina desde la aparición de esta tierra en la historia de la humanidad. Nos atendremos, pues, a la historia de Palestina desde el año 135 hasta la primera guerra mundial. Es oportuno señalar que entre el año 70 y el año 135 se produjo el desgarramiento total entre la religión cristiana y su progenitora, la judía.

En 614 los persas fueron los primeros invasores en cruzar las fronteras de Palestina después de muchos siglos. En 636 tuvo lugar la victoria de los árabes sobre los bizantinos. El historiador James Parkes señala que el motivo principal de la conquista árabe en Palestina fue de orden económico. El mismo Parkes hace notar también que la conquista árabe fue posible por la debilidad del Medio Oriente Mediterráneo. Igualmente hace notar que en muchos lugares los grandes imperios de Roma y de Persia desgastaron su fuerza en rozamientos internos. Entre tanto estaban en movimiento los bárbaros.

La conquista y el dominio árabe sobre Palestina trajeron como consecuencia una regresión en el país. Para Parkes había una aguda crisis en las finanzas del Estado.

Uno de los primeros resultados del dominio árabe sobre Palestina fue la islamización de la población del país. Pero, de otra parte, se ha de señalar que durante el primer siglo después de la conquista árabe, el califa y los gobernadores de Siria y Palestina regían casi enteramente sobre habitantes que eran exclusivamente cristianos o judíos. Sin duda es de interés conocer el proceso de propagación del cristianismo. Chocó con resistencias, pero prácticamente insignificantes. Parece que en algunos momentos el trato a los judíos fue mejor que el trato a los cristianos.

Los miembros de la rama seljuka de los turcos se volvieron musulmanes a fines del siglo x, mientras estaban empleados en el servicio de una dinastía islámica, la dinastía de los Gharnavidas, que gobernaba sobre Persia y el noroeste de la India. Rápidamente se declararon independientes de sus amos- En 1055 ocuparon Bagdad y se proclamaron supremos gobernantes políticos, con el título de Sultán.

La economía de Palestina fue decayendo rápidamente; esta decadencia fue producida por un cambio en la población. También contribuyeron a ella el gravoso sistema impositivo y las incursiones de beduinos.

Toda la población fue aprendiendo a hablar la lengua árabe. La mayoría era entonces musulmana. Las costumbres árabes se propagaban entre gentes de otros orígenes. Esta circunstancia no trajo ningún cambio y no agregó nada a la fuerza política o espiritual de la resistencia que los habitantes fueran capaces de ofrecer a los Cruzados. Así se inicia un nuevo capítulo en la historia de Palestina. El trato que los musulmanes daban a los cristianos y a los judíos era agravante. Los peregrinos cristianos solían ser vejados. Se desarrolló en Palestina y regiones vecinas un estilo de vida que constituía una amenaza constante para la población no musulmana.

En la historia de Palestina hay dos hechos o circunstancias que ejercieron una importante influencia en su desarrollo: las peregrinaciones y los intereses de potencias europeas, merced a la posición geográfica del país. No podemos dedicar a estos dos temas más que muy breves referencias. La conquista árabe en los siglos VII y VIII tuvo, ya lo dijimos, como una de sus consecuencias la islamización de la población. El trato de los jefes árabes a los peregrinos fue muchas veces de abierta hostilidad. Frente al mundo árabe existía el mundo de Occidente. En cierto momento se produjo una reacción, una "contraofensiva europea" en la forma de las Cruzadas. Varias fueron las Cruzadas de gentes procedentes de distintos países de Europa. Una de ellas, la primera en el orden cronológico fracasó totalmente a causa de la gravísima hostilidad de sus componentes hacia las poblaciones europeas que recorrían en el camino a Palestina, especialmente hacia los judíos; intentos de la Europa occidental para dominar Palestina y quebrar la fuerza árabe e islámica en Palestina misma y también en territorios vecinos, concluyó por tener éxito y así fue como llegaron a constituirse distintos asentamientos y lograron el ejercicio de la autoridad sobre Palestina. Inclusive llegaron a formar un reino, el reino de Jerusalem, que duró del año 1099 a 1187. Pero los movimientos de grupos humanos en distintos lugares llegaron a poner en peligro y a destruir el reino de Jerusalem, al cual también se suele llamar reino latino. Este reino duró casi un siglo.

Habían aparecido fuerzas nuevas: la de los seljukes y la de los mamelukos. Así fue como Palestina ofrecía una nueva muestra de la inestabilidad de las organizaciones de gobierno. El reino de los cristianos tuvo influencia en la situación general del cristianismo en Europa y también, en alguna medida, de fuera de Europa. En cuanto a los seljukes nos basta con decir unas pocas palabras. Eran ellos turcos y también eran turcos los mamelukos. Unos y otros provenían del Asia central con características muy típicas. Sobre los seljukes nos basta decir muy pocas palabras, pues no se puede olvidarlos en una resena de la historia de Palestina. También hemos de recordar agresiones de los mongoles. Ellos no arraigaron mayormente en Palestina. Pero sí hemos de decir algo con alguna extensión a propósito de los mamelukos, turcos con rasgos especiales. Los mamelukos fueron desalojados del poder en Palestina por los turcos otomanos u osmanlíes que tenían su capital en la ciudad de Constantinopla.

Antes de ocuparnos del régimen de los turcos otomanos creemos, pues, oportuno detenernos por un momento en los mamelukos que dominaron Palestina de 1250 a 1517.

Para los mamelukos sólo podían formar parte de sus fuerzas armadas individuos que fuesen esclavos manumitidos. Bajo el régimen de ellos había tolerancia para con diferentes credos. Eran musulmanes, no fanáticos religiosos. Así, hubo libertad de cultos para cristianos y judíos, los cuales estaban sujetos a disposiciones especiales tales como el pago de una capitación y el uso de vestimentas distintivas; los judíos debían llevar turbantes amarillos; los cristianos debían llevar turbantes azules. En lo que se refiere a los judíos, gozaban ellos de mejores condiciones que bajo los Cruzados. Según afirman Teddy Kollel y Mosche Pearlman en su libro Jerusalén, durante el período de los mamelukos los judíos realizaban peregrinaciones y aumentaron su población en Jerusalem. Los autores citan a un peregrino, Isaac Ben Josef ibn Chelo, que escribió, en J331, sobre una culta y alegre congregación: "La comunidad judía de Jerusalem es numerosa. Se compone de familias de distintas partes del mundo, principalmente de Francia. Los líderes de la comunidad, así como los rabinos principales proceden de este último imperio... Viven allí felices y tranquilos, cada uno acorde con su condición y fortuna, en virtud de que la autoridad real es justa y

excelente". Entre los diferentes miembros de la congregación sacra hay relativamente muchos entregados a oficios diversos: zapateros, sastres, tintoreros, etc. Otros se dedican al comercio de toda suerte de artículos y poseen elegantes tiendas. Algunos se han consagrado a las ciencias, como medicina, astronomía y matemáticas. Pero, el mayor número de sus cultos miembros se ocupaban día y noche del estudio de la Torá y el Talmud y de la sabiduría contenida en la Cábala. También vivían en Jerusalem excelentes calígrafos cuyas copias del texto bíblico eran adquiridas por los extranjeros para llevarlas consigo a sus países. El viajero cita un Pentateuco escrito con un arte excepcional. Un peregrino judío de Italia encontró "cerca de doscientos cincuenta años de casa judíos" cuando visitó Jerusalem en el año 1481. El viajero también menciona la costumbre de los judíos de descender después del servicio religioso "al valle de Josafat y subir al Monte de los Olivos, donde miran a todo el área del Templo y lamentan su destrucción".

Pero, la congregación que vio otro viajero, Rabí Obadía de Bertinoro al llegar a Jerusalem, en el año 1488, era una congregación que estaba empobrecida. Por eso decidió permanecer en su seno para conducirla y revivirla. Obadía fue el peregrino más importante de la época pues se trataba de un hombre que tenía antecedentes de estudioso, inteligente y esclarecido- Cuando llegó Bertinoro, los mamelukos y los habitantes de Jerusalem sufrían una tremenda crisis. Jerusalem se hallaba totalmente desolada y en ruinas. El viajero a quien nos estamos refiriendo se mostró sumamente impresionado por la devoción de los judíos locales. Bertinoro fue sepultado en el Monte de los Olivos, frente al lugar del Templo. El mismo Rabí fue enterrado allí en 1510 después de haber encabezado y expandido la rediviva comunidad de Jerusalem. Tal era Jerusalem al final del siglo XII. Hubo períodos de activo interés de los mamelukos por su bienestar.

Durante los dos siglos y medio de hegemonía de los mamelukos, el país padeció una rara serie de desastres naturales: hambre, sequía, plagas, terremotos. La peste negra que asoló a Europa a mediados del siglo XIV también devastó a Palestina. Con un gobierno eficaz la recuperación hubiera sido factible. Pero bajo el desgobierno mameluko de esa época y la apatía general, la población mermó y se empobreció. Se

estima que a comienzos del régimen mameluko la población de Jerusalem sumaba cuarenta mil habitantes. En su ocaso esa población se redujo a diez mil.

Una batalla librada cerca de Alepo en agosto de 1516 entre los turcos otomanos y los mamelukos, con la victoria de los primeros, decidió la suerte de Palestina durante cuatro siglos. De 1517 a 1917, Siria y Palestina permanecieron bajo la dominación de los turcos otomanos. La dinastía de los osmanlíes, fundada en 1288 por Osman, vasallo del Sultán de Iconio, se estableció en Brusa. Tropas osmanlíes se apoderaron de Constantinopla en 1453 y los osmanlíes, otomanos, se convirtieron en una amenaza para Europa. En 1683 llegaron hasta las puertas de Viena. Pero entonces la iniciativa pasó a los europeos, y los otomanos, a la defensiva, hubieron de abandonar territorios de Europa. Con anterioridad a su avance hacia Viena, los turcos, medio siglo después de la toma de Constantinopla trataron de conquistar el Egipto, Siria y Palestina. Selim I, el Bravo, libró la guerra contra los mamelukos. En 1516 avanzó hasta Gaza y en 1517 entró victoriosamente en El Cairo. El mismo año se apoderó de Palestina. Así, después de las Cruzadas y los mamelukos, el Imperio otomano heredó al Imperio islámico medieval. Ahora se trataba ya de un imperio gobernado, no por árabes, sino por turcos, de religión musulmana ortodoxa que también luchaban en una "guerra santa" (Jihad) dentro del Islam.

Durante los cuatro siglos, de 1517 a 1917, la provincia de Siria, a la que los conquistadores turcos anexaron la Palestina, tuvo como capital a Damasco. Palestina fue dividida en cinco distritos o sanjaks, llamados según los nombres de sus capitales: Gaza, Jerusalem, Nablus, Layun y Safed. Cada sanjak estaba encabezado por un funcionario turco con el título de Sanjak Bey o Sanjak Begg. Los cinco Sanjaks Bey de Palestina dependían del Bcilerbeg o "Bey de los Bevs" de Damasco. El gobierno turco prestaba atención a Palestina, especialmente por su proximidad a la ruta de peregrinación a La Meca. Según las divisiones turcas, la superficie total de Palestina se elevaba a alrededor de 35.750 kilómetros cuadrados. La autoridad de los sultanes también prestaba atención a Palestina por ser un territorio expuesto a invasiones de nómades del Desierto. Había, pues, para ello una razón de seguridad. Palestina era un eslabón entre las partes septentrionales del Imperio turco y el Egipto y el norte de África.

Bajo el dominio turco Palestina no era una unidad administrativa, como no lo había sido bajo el imperio islámico medieval. En ninguno de los dos casos fue Jerusalem capital de su territorio íntegro. Pero gozaba de un cierto status especial. Al este Transjordania y al oeste el Sinaí, administrativamente dependiente de Egipto, estaban poco poblados. En el Líbano, al norte, vivían principalmente drusos, cristianos y otros, que gozaban de alguna autonomía.

La importancia de cada uno de los cinco sanjaks palestinenses dependía del monto de los impuestos que suministraban al gobierno central en Constantinopla. El de Gaza era, por este motivo, el más importante. Es que el régimen turco se caracterizó por la imposición de pesados gravámenes a la población. Su administración era negligente; no dictaba medidas adecuadas para favorecer el desarrollo del comercio y de la industria o destinadas a garantizar la prosperidad y la seguridad de los habitantes, amenazada principalmente por los beduinos. En los dos primeros siglos el Imperio turco luchó contra Europa y contra Persia. Ni entonces ni después, presionado por Rusia y otros países europeos, tuvo fuerzas para resguardar la seguridad de Palestina. Pero ésta durante medio siglo gozó de cierta prosperidad. El cambio de administración introducido después del régimen corrompido de los mamelukos, apareció como un beneficio para el país. Durante el reinado de los sultanes victoriosos, Selim I y Suleiman II, la Puerta aún no había comenzado a explotar las provincias de Siria y Palestina. A nosotros nos interesa formarnos una noción aunque fuese muy sumaria de la situación en Palestina en vísperas de la primera guerra mundial, de 1914, porque durante ella y en los años que la siguieron hubo en el plano internacional unos pronunciamientos de importancia decisiva en el proceso de desarrollo y realización del sionismo.

En el siglo XIX muchos investigadores europeos visitaron el país durante períodos prolongados y algunos hicieron de Palestina el lugar de su residencia permanente. A estos estudiosos se deben los conocimientos que se tienen sobre la realidad palestina. Algunos eran misioneros, médicos o educadores; algunos trabajaban en los consulados y fueron los primeros en hacer estudios independientes sobre los felahes. Reunieron información fidedigna acerca de sus costumbres, religión y origen. Gradualmente se fue comprendiendo que permanecía un cierto estrato sustancial del

campesino preisraelita y que los elementos más antiguos entre los felahes (campesinos) no fueron "árabes" en el mismo sentido en que se podía aplicar esta calificación a los beduinos. No eran lo mismo en el siglo XIX tratándose de gente que vino con los conquistadores del siglo VII. Algunos ya estaban allí cuando vinieron los árabes. Los cambios de "dueños" en Palestina no fueron acompañados por alteraciones de la población. Hubo casos en los cuales nuevos dueños no significaba otra cosa que la agregación de una nueva clase de funcionarios. Hubo pocos romanos o turcos que se hubiesen instalado en el país. Pero aun cuando hubo dueños nuevos no se ha de pensar en nuevos asentamientos, como aconteció con los israelitas originarios, los griegos y los árabes o los Cruzados. Los recién llegados no desplazaban a la población existente. Este hecho se comprueba en los felahes de los sucesivos estratos hasta los tiempos modernos sobre un fundamento canaanita, que en sí mismo es un nombre que posiblemente abarca muchos asentamientos. Ciertamente es que israelitas, sirios, griegos, árabes, latinos, egipcios y de los balcanes han contribuido todos con elementos hasta la situación presente. Algunos fueron completamente absorbidos; algunos aún presentan orígenes distintos. En algunos casos las aldeas se hallan completamente vacías.

Si en el campo de la etnología es imposible llegar a datos precisos también ocurre lo mismo en el campo de la religión. Del estrato musulmán de hoy cabe decir que sus más viejos elementos están compuestos principalmente de ex judíos y ex cristianos. Pues es verdad que en los días del reino hebreo la religión mosaica no había alcanzado a muchas de las aldeas, que, aun hoy, muestran signos de costumbres preisraelitas. Aun en el tiempo de los Macabeos y de Herodes es probable que la mayoría del campesinado, nominalmente por lo menos, practicara el judaísmo. Es igualmente verdad tratándose del período cristiano que al comienzo la religión se propagó mayormente entre las gentes de las ciudades. La mayor parte del país practicaba religiones griegas; y los misterios griegos prevalecieron. Pero en los últimos siglos antes de la conquista islámica la mayoría de las aldeas fueron probablemente alcanzadas por la Iglesia. En el siglo VI Justiniano perseguía a quienes no aceptaban la religión del Estado. Después de la conquista árabe el país permaneció por algún tiempo predominantemente cristiano y judío. Pero es oportuno recordar que el proceso de

islamización estaba casi en marcha. Bajo el dominio otomano no fue mucho ni poco lo que se hizo en Palestina para mejorar las condiciones de vida de los grupos más numerosos de la población. Nada se hizo tampoco para la modernización de la agricultura ni para la industrialización. Los gobernantes turcos consideraban a Palestina como una tierra que sólo podía interesarles en cuanto les podía traer provecho económico. No prestaban atención a las condiciones sanitarias del país. La revolución de "los jóvenes turcos" de 1908 no trajo ningún cambio en la situación. Ningún sector de la población se consideraba como parte integrante de una unidad más que la aldea, el villorrio o la ciudad a cuyas autoridades estaban sometidos- Hasta se prohibió la circulación de un mapa en el cual Palestina aparecía como parte del vasto imperio otomano.

Inmenso era el imperio turco otomano que se extendía desde Constantinopla a la península arábiga pasando por Bagdad. Palestina con su pequeño territorio formaba parte de este imperio cuando estalló la primera guerra mundial, en 1914. En la Biblia se habla de la Tierra Prometida como de un país fértil, "que mana leche y miel". Esta fertilidad se prolongó hasta los primeros siglos de la era cristiana. En el curso de la Edad Media esta fertilidad fue siendo reemplazada por una creciente esterilidad. Las guerras de conquista contribuyeron a ello grandemente. "Los beduinos se volvieron los únicos habitantes de las regiones montañosas y sus cabras destruían las plantaciones en otros tiempos florecientes." Las relaciones entre ricos propietarios y sus pobres servidores eran como entre dos mundos diferentes. No había propiamente hablando instrucción pública ni medios de comunicación. Las condiciones sanitarias eran pésimas. La difusión de la malaria, favorecida por la presencia de abundantes pantanos que nadie se preocupaba por desecar, hacía estragos en gran proporción en la escasa población del país.

En este panorama la muy limitada obra realizada por el sionismo con criterio técnico moderno, progresista, subrayaba el atraso de la restante población del país. En páginas anteriores, al ocuparnos del mesianismo en la historia del pueblo judío señalamos la falta de sentido de la realidad en los promotores y los secuaces de los movimientos mesiánicos. Algo muy diferente fue el sionismo. El anhelo de la

recuperación del antiguo país, la voluntad de lograr la posibilidad de proseguir el desarrollo de las cuatro veces milenaria cultura judía y la necesidad de un refugio frente a las amenazas de restricciones, persecuciones y matanzas de judíos contribuyeron a dar vigor al sionismo.

El sionismo

Hace pocos años el diario jerosolimitano The Jerusalem Post reprodujo en una de sus ediciones un fragmento de un artículo de Karl Marx sobre "la situación mundial". El artículo se había publicado en abril de 1854 en el periódico norteamericano Neiv York Daily Tribune, del cual Marx era colaborador. En ese artículo Marx se refirió también a la situación en Eretz Israel, Palestina. Decía que Jeusalem contaba entonces con 15.500 habitantes. De ellos, 8000 eran judíos y 4000 eran musulmanes (árabes, turcos y otros). A pesar de que los musulmanes sólo representaban una cuarta parte de la población total de la ciudad, eran dueños y señores en todo orden de cosas.

El artículo de Marx se halla incluido en un libro de Edmund Silberner que lleva el título Socialistas a propósito de la cuestión judía. En su libro Silberner dedica a Marx un capítulo que contiene un apartado que se titula "Ninguna regla sin excepción". En este caso la regla es la reiterada y áspera hostilidad de Marx hacia los judíos en general, y la excepción es el tono de compasión hacia los judíos que a mediados del siglo pasado residían en Jerusalem. He aquí sus palabras: "Nada es comparable a la miseria y al sufrimiento de los judíos en Jerusalem. Habitan en el barrio más sucio de la ciudad, llamado Haret -el yahud, entre Sion y Moriah, donde se hallan sus sinagogas. Siempre son víctimas de la agresividad y la impaciencia de los griegos y de la opresión latina. Se mantienen con las escasas dádivas de sus hermanos europeos. Se trata de judíos provenientes de distintos países lejanos y llegan a Jerusalem para dirigirse al valle de Josafat y morir en él. Esperando la muerte, dice un escritor francés, sufren y rezan. Dirigen la mirada hacia el monte Moriah, donde en otros tiempos se erigía el Templo. Pero no se atreven a acercarse al lugar, derraman lágrimas a causa del sufrimiento por la desgracia de Sion y la dispersión de los judíos. Para hacer aún más desdichada la

situación de estos judíos, Inglaterra y Prusia instalaron en 1840 un obispo anglicano en Jerusalem, con la abierta intención de bautizarlos. En 1845 trató de hacerlo. Cristianos y turcos lo apoyan. Se ha de señalar que él y los que con él colaboran tratan de convertirlos. Cristianos y turcos los tratan de la misma manera. Se ha de dejar constancia que en realidad pretenden colocarlos en situación inferior a la de todas las religiones en Jerusalem".

Las líneas de Marx que acabamos de transcribir no son una mera anécdota. Ellas se refieren a un hecho que constituye, a pesar de su aparente nimiedad, un síntoma de la intensidad del anhelo de judíos de retornar a la patria antigua. Es, a la vez, un síntoma de los padecimientos de los judíos en países de la Diáspora, de la dispersión.

Al referirnos a movimientos mesiánicos en el judaísmo, señalamos cómo en ellos llama la atención, además de la osadía de los "falsos mesías", la credulidad de multitudes de judíos dispuestos a seguirlos en la aventurada empresa. Eretz Israel, la Tierra de Israel, era un recuerdo y una esperanza, vivida ésta como aquél.

Siempre ha habido algún, o algunos judíos en Palestina, y no todos eran del tipo que Marx describió en su citado artículo. Pequeños grupos de idealistas que, afrontando toda suerte de riesgos, hacían la travesía a Eretz Israel confiados en encontrar allí condiciones de vida tolerables. Esos traslados de pequeños grupos de judíos a Palestina solían producirse como consecuencia de la agravación de las persecuciones antisemitas, pero no solamente por eso. Había entre ellos quienes se dirigían a Palestina merced a un anhelo profundo de regreso a la Tierra Prometida. Un viajero ha contado que en una ocasión hubo en Palestina un único judío, que pretendía ser representante allí de todo el pueblo judío. En Rusia, país en el cual en el siglo XIX residía la mayor parte del pueblo judío hubo cruentos atentados antisemitas en 1881 y 1882. Entonces cierto número de judíos se dirigían a Palestina para resguardarse de las persecuciones antijudías. En la historia se suele considerarlos como constituyendo la primera aliyá, la primera inmigración judía en Palestina.

Palestina en los últimos tiempos

El libro Roma y Jerusalem de Moses Hess, publicado en 1862, probablemente es el más importante y valioso texto doctrinario sobre el judaísmo, y 299 sobre el "problema judío" y la concepción sionista. También se ha de recordar un texto del rabino Kaliseher aparecido casi al mismo tiempo que el libro de Hess.

Entre los antecedentes "literarios" del sionismo merece una especial mención un opúsculo escrito en alemán en 1882 con el título Autoemancipación. Su autor, León Pinsker (1821-1891), médico, nacido en Rusia, se sintió vivamente impresionado por el pogrom en Odesa en 1871. Frente a la situación de los judíos, llegó a la conclusión que para resolver su "problema" no bastaba con difundir entre ellos los valores de la Ilustración europea, como había pensado en un comienzo. En el mencionado opúsculo sostuvo que los judíos debían tomar en sus propias manos su destino, esclarecer su conciencia nacional y bregar por una vida de soberanía territorial. Juzgaba que el antisemitismo es una enfermedad mental hereditaria e incurable. Participó en 1884 en la "conferencia de Katowice", reunión que abordó temas relacionados con un posible futuro judío en Eretz Israel, Palestina. Había entonces un modesto pero serio grupo organizado con el nombre de "Jivat Sion" (Amor de Sion). Sus componentes, "Jovevei Sion" (Amantes de Sion), merecen ser como un estimable antecedente del movimiento sionista político que culminó con la creación del Estado de Israel. Los pronunciamientos en favor de la reconstrucción de Israel de la Antigüedad que hemos visto hasta ahora lo son de judíos. También los hubo de cristianos. Así, Benjamín Disraeli, judío bautizado, hijo de un converso al cristianismo, desarrolló en 1847 en su novela Tancredo "la perspectiva de un retorno de los judíos a Palestina". Su prestigio contribuyó a que el público inglés percibiera que no se trataba simplemente de un sueño romántico, sino de una realidad factible. En 1878 la novelista inglesa George Eliot desarrolló la misma idea en su novela Daniel Deronda. En 1873, en Francia, Alejandro Dumas hijo llevó el tema al teatro con su obra: La mujer de Claudio. Su éxito en París fue notable. Ya lo dijimos con anterioridad, Moses Hess había publicado en 1862 su libro Roma y Jerusalem. Era este el más importante texto en la literatura sionista. Era Hess filósofo de la historia,

buen conocedor de lo peculiar del judaísmo y de los problemas sociales y políticos de su tiempo. Su libro no tuvo la resonancia inmediata a que era acreedor. Cuando Teodoro Herzl lo leyó, unos cuarenta años después de haber aparecido, anotó en su Diario el alto aprecio y la admiración que le merecía. Juzgaba que todo lo que se podía decir sobre el tema de que se trataba, ya lo había expresado Hess. No sólo hubo antecedentes "literarios" del sionismo; también hubo de él antecedentes "de hecho", realizaciones prácticas que merecen ser mencionadas.

De ellas fueron principales protagonistas algunos personajes que merecen ser especialmente citados. El primero en la nómina es Sir Moses Montefiore (1784-1885). En su larga vida realizó siete viajes a Palestina, entre 1827 y 1875. Financista conocido en Gran Bretaña y fuera de Gran Bretaña, a la edad de cuarenta años abandonó toda actividad privada de interés económico y se consagró "a servir al pueblo judío". Sabía dirigirse a todo lugar donde se creara una situación peligrosamente adversa a los judíos, para intentar aliviarla.

Así, por ejemplo, en 1840, se acusó a los judíos de Damasco de haber asesinado a un sacerdote católico francés. En elevado número fueron arrestados y torturados judíos acusados de "crimen ritual", siniestra calumnia repetida no pocas veces. Montefiore, Cremieux de París y el sabio Salomón Munk se trasladaron a Damasco, donde obtuvieron la liberación de los arrestados. Era Montefiore hombre de condiciones personales no vulgares. Su nombre era conocido en las cancillerías de distintos países. Fiel practicante de la religión judía, lo mismo que su esposa Judith Rothschild, viajó siete veces a Palestina entre 1827 y 1875. En su último viaje, a la edad de noventa y un años, pudo comprobar el resultado de sus gestiones en favor de los judíos palestinos.

Desde su segundo viaje a Palestina, Montefiore estudió las posibilidades de desarrollar la agricultura en algunas partes del territorio palestino y, en general, las perspectivas de desenvolvimiento económico del país.

Durante la Edad Media en Europa se prohibía a los judíos ser dueños de tierras, como se les impedía ejercer oficios manifiestamente útiles. Esto aconteció hasta la Revolución Francesa de 1789. Los judíos no podían ser, como lo habían sido en la

antigüedad, labriegos y artesanos. Se vieron obligados a recluirse exclusivamente en la actividad comercial. A través de los Diarios de Montefiore cabe informarse sobre sus planes de acción en Palestina. También cabe informarse sobre sus inversiones y su apoyo a iniciativas relacionadas con el progreso de Palestina con participación de judíos. Pero he aquí que en los dominios del Imperio otomano se mantenía la prohibición a los judíos de adquirir tierras, que en Europa, conforme lo vimos, se prolongó hasta la Revolución Francesa. Montefiore hizo gestiones ante el gobierno de Constantinopla y logró efectuar en uno de sus viajes la primera compra por un judío de un 301 predio en Palestina. Un secretario de él escribió un relato de los detalles de la tramitación de la compra por Montefiore de un terreno en las proximidades de Jerusalem. Era después de siglos la primera compra de tierra por un judío en Palestina.

Varias fueron las dificultades que hubo que superar para formalizar la compra. El acto se perfeccionó mediante una escritura otorgada ante el consulado británico. Montefiore fue el primer ciudadano inglés a quien el gobierno turco hubiese acordado permiso de comprar tierra en Eretz Israel.

Entre las personas a quienes impresionó de manera intensa el drama de Alejandro Dumas hijo que mencionamos antes, figuró el barón Edmond de Rothschild, de París. Desde 1887 realizó numerosos viajes a Palestina. Fundó allí explotaciones agrícolas. Envío agrónomos formados en Francia para que ayudaran al buen desenvolvimiento de la agricultura palestinense. De manera especial le interesaba lo que se pudiera hacer en la región costera del país, antes castigada por el desierto arenoso y pantanos contaminados de gérmenes productores de malaria.

En 1870, Charles Netter, nacido en Estrasburgo, creó en colaboración con la Alianza Israelita Universal, fundada en París en 1860, la primera escuela de agricultura en Palestina, con el nombre Mikvé Israel. Parece que en esta fundación participó Laurence Oliphant. Éste era protestante; se instaló en Palestina para ayudar a los judíos en la reconstrucción de su antiguo país.

Entre 1881 y 1882, pogromes producidos en Rusia provocaron una cierta emigración de judíos rusos a Palestina. Se formaron entonces colonias agrícolas, entre las cuales se destacan las de Rischon le Zion, Rejovot, Zijron Yaacov, Pétaj Tikva y Jedera.

Rápidamente nos hemos referido a "antecedentes del sionismo". Hemos mencionado algunos nombres de personas que actuaron en la realización de iniciativas importantes en la preparación de un ambiente que sería propicio a la actuación del doctor Teodoro Herzl.

Herzl murió en 1904, a la edad de cuarenta y cuatro años. Hasta 1895 era un escritor y periodista vienés, sin vínculos precisos con el judaísmo. Su familia, oriunda de Budapest, se instaló en Viena. El joven colaborador del diario vienés Nene Freie Presse escribía folletines y piezas de teatro-

El Affaire Dreyfus y la aparición de una fuerte campaña antisemita en la Francia de los "Derechos del Hombre" lo llevaron bruscamente a tomar conciencia de un problema y de la urgencia de darle solución. El 5 de enero de 1895, en su condición de corresponsal del diario vienés en París, asistió a la degradación del capitán Alfred Dreyfus en el Campo de Marte ante una muchedumbre que vociferaba "muerte a los judíos". Herzl experimentó una sacudida. Si en la Francia de la Revolución de 1789 se pudo tramar una horrenda confabulación para denigrar al capitán Alfred Dreyfus y atacar a los judíos ¿qué podría ocurrir en otros países?

Durante el verano de 1895 redactó Herzl, en alemán, un pequeño libro al que puso el título Der Jiidenstaat (El Estado Judío), en el que traza las grandes líneas de la constitución política y de las estructuras económicas del Estado que devolvería a los judíos la dignidad de una existencia de hombres libres. Uno de sus amigos, un periodista, a quien mostró el manuscrito, creía que Herzl padecía una enfermedad mental. Le recomendó un psiquiatra para que hiciera el diagnóstico y fijara el tratamiento pertinente. El psiquiatra era el doctor Max Nordau, escritor que gozaba de difundido prestigio en los medios intelectuales. El "psiquiatra" no sólo juzgó favorable, sano, el estado mental de Herzl, sino que, además, aprobó el pensamiento de Herzl sobre el futuro de los judíos. Se convirtió en estrecho colaborador suyo. En febrero de 1896 Herzl busca adhesiones a la tesis expuesta en El Estado Judío. Pensaba que le era indispensable contar con el apoyo manifiesto de su pueblo para llevar adelante la iniciativa. De ahí nació la idea de reunir, con conocimiento del público, un congreso que planteara ante el mundo el problema judío y su solución sionista. Hemos mencionado El

Estado Judío de Herzl. Ciertamente se ha de señalar que compuso otros escritos sobre el mismo asunto; entre ellos Altneuland (Vieja nueva tierra), que es algo así como un pendant lírico imaginativo de El Estado Judío.

Desde el 29 de agosto de 1897 se reunió en Basilea durante tres días por primera vez en la historia judía "una suerte de asamblea". El Primer Congreso Sionista contó con la presencia de doscientos cuatro delegados de todas las comunidades judías del mundo. Testigos presenciales de la ceremonia de inauguración del Primer Congreso Sionista han descrito la solemnidad y el júbilo dominantes en la reunión. Ella era la primera después de más de diecinueve siglos de destierro y dispersión en que delegados de los judíos de distintos países se congregaban para exponer ante el mundo las angustias de su destino y el afán de remediarlas. El primer Congreso Sionista, el Congreso de Basilea, reunido en agosto de 1897, dio a conocer una declaración que fija la finalidad del movimiento sionista.

Teodoro Herzl, desde la publicación de su libro El Estado Judío, no descansó en su intensa actividad, que se desplegaba en dos direcciones diferentes. Una de ellas era de gestiones diplomáticas y la otra era la de promover el apoyo del mayor número de judíos al plan sionista. Los antisemitas en otros tiempos y luego los "antisionistas", presentaban a los judíos como un pueblo siniestro que aspira a dominar y explotar en su beneficio a toda la humanidad. Se los acusaba de conspiración y se decía y se sigue diciendo que con este fin se habrían labrado actas en las que los "Sabios de Sion" dejaron constancia de sus ambiciones y sus métodos de acción. Todo ello en secreto. La revelación del "secreto" se hallaría en los "Protocolos de los Sabios de Sion". Se ha comprobado y demostrado que se trata de un texto totalmente inventado por un policía ruso. En cambio, se conoce el texto auténtico del programa del sionismo aprobado por el Primer Congreso Sionista. Allí se proclamó el programa del sionismo, el "programa de Basilea". Tiene éste una importancia fundamental en la historia del movimiento para el restablecimiento del pueblo judío en Palestina. Este programa dice:

"El Sionismo aspira a erigir en Eretz Israel (Palestina) un hogar nacional del pueblo de Israel, garantizado por el derecho de gentes (derecho internacional)". A veces se suele traducirlo con una pequeña variante, sin alterar su sentido: "El Sionismo aspira a

erigir para el pueblo de Israel en Eretz Israel un hogar garantizado por el derecho público. El Congreso fija los siguientes medios para lograr esta finalidad: a) Formación de colonias agrícolas en Eretz Israel para judíos labradores de la tierra; establecer artesanos e industriales, de manera que concuerde con la meta, b) Organización y unificación de todo el pueblo judío mediante instituciones adecuadas, locales y generales, de conformidad con las leyes de cada país".

Después del Primer Congreso Sionista, de 1897, Herzl anotó en su Diario que en este congreso había fundado el Estado Judío; agregaba que dentro de cincuenta años este Estado sería una realidad visible para todo el mundo. Ciertamente es que exactamente a los cincuenta años, en noviembre de 1947, la Asamblea de las Naciones Unidas resolvió la partición de Palestina en dos Estados, uno judío y el otro árabe. Es decir, se reconocía la legitimidad de la aspiración de los judíos a tener su Estado propio.

En el intervalo ocurrieron algunos hechos de sobresaliente significación. En 1903 se produjeron pogromes, atentados antijudíos, en Kischinev y en otras ciudades bajo dominio ruso. Hubo entonces emigración de judíos de Rusia. Parte de ellos se dirigieron a Palestina. Diez años después, en 1914, se iniciaría la primera guerra mundial. En su transcurso hubo un acontecimiento de importancia decisiva en el desarrollo del movimiento sionista y de las gestiones para la creación del Estado de Israel en Palestina.

Al estallar la primera guerra mundial, los componentes de la dirección sionista se encontraron dispersos por diferentes países, aunque no totalmente incomunicados entre sí. Al movimiento sionista le interesaba obtener que en el tratado de paz que pusiera fin a la guerra se reconociera el derecho de los judíos a reconstruir en Palestina su vieja patria. Se trataba de lograr que alguna de las potencias en conflicto con la alianza de Alemania, Turquía y Austria prometiera su apoyo a las aspiraciones sionistas. Gran Bretaña asumió este compromiso a través de la llamada Declaración Balfour. Durante la guerra de 1914 vivía en Inglaterra Jaim Weizmann, prominentísimo dirigente sionista. Dictaba cátedra de química en la universidad de Manchester. Era un químico de prestigio mundial. Lloyd George cuenta en sus Memorias que en cierto momento Gran Bretaña carecía de un determinado material para la fabricación de explosivos.

Tratábase de un serio problema para la industria británica de guerra. Weizmann logró resolver este problema. Al preguntarle Lloyd George a qué retribución u homenaje aspiraba, por el servicio que acababa de prestar al esfuerzo bélico de Gran Bretaña, Weizmann habría contestado: para mí mismo no quiero nada, pero sí quiero que se le reconozca a mi pueblo, el pueblo judío, el derecho de reconstruir su antigua patria en Palestina. Lloyd George, miembro importante del gabinete británico, habría accedido al pedido de Weizmann. Este sería el origen de la llamada Declaración Balfour. La cosa, en verdad, no fue tan sencilla y rápida. Hubo además de Weizmann otro protagonista en la gestión de un manifiesto apoyo del gobierno de Londres a las aspiraciones sionistas. Herbert Samuel, dirigente prestigioso del Partido Liberal de Gran Bretaña y miembro, un tiempo, como ministro del Interior, del Gabinete de Guerra, fue el primero en plantear la cuestión del futuro de Palestina. La tramitación para la obtención de un pronunciamiento del gobierno británico en favor de la creación en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío no fue, dijimos, fácil ni rápida. Había, inclusive, judíos que se oponían a la iniciativa. También había discrepancias en cuanto al texto de la declaración. Con fecha 2 de noviembre de 1917 se redactó el documento que fue dado a conocer en forma de una carta suscripta por Arthur James Balfour, ministro de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña y dirigida a Lord Walter Rothschild, científico vinculado a una institución representativa de los judíos de Gran Bretaña. La Declaración Balfour halló eco en los medios judíos, especialmente en los sionistas. Se trataba de un acontecimiento de principalísima importancia por las consecuencias que de él derivarían. Con fecha 2 de noviembre de 1917, la Declaración Balfour decía: "Querido Lord Rothschild: Tengo el placer de dirigirle a usted, en nombre del gobierno de Su Majestad, la abajo incluida declaración de simpatía hacia las aspiraciones sionistas, declaración sometida al gabinete y aprobada por él.

"El gobierno de Su Majestad encara favorablemente el establecimiento en Palestina de un Hogar Nacional para el pueblo judío, y empleará todos sus esfuerzos para facilitar la realización de este objetivo; queda claramente entendido que nada se hará que pueda importar atentado ni a los derechos civiles y religiosos de las colectividades no

judías que existen en Palestina, ni contra los derechos y el status político de que los judíos gozan en cualquier otro país.

"Le estaré reconocido si tiene la voluntad de llevar esta declaración a conocimiento de la Federación Sionista".

El Lord Rothschild a quien estaba dirigida la Declaración era Walter Rothschild, científico, vicepresidente del "Board of Deputies", entidad representativa de los judíos británicos.

A los dos años de formulada la Declaración Balfour, se organizó en Londres una reunión pública para celebrar esa declaración en su segundo aniversario. A esta celebración fue invitado Feysal, gobernante del Hedjaz, la figura política más prominente en el mundo árabe. Feysal no pudo asistir a la celebración. Estaba entonces en París, donde se realizaban gestiones y negociaciones importantes para él. A la invitación respondió con una carta dirigida al doctor S. Levin, el miembro destacado de la dirección del movimiento sionista. La carta decía: "Señor, lamento no poder asistir a la ceremonia de la conmemoración del segundo aniversario de la Declaración Balfour a la cual usted tuvo la bondad de invitarme-

"Estoy muy feliz de aprovechar esta ocasión para reiterarle mis votos más sinceros de ver a nuestros dos pueblos trabajando juntos para un ideal común, que es la resurrección del Oriente.

"Estuvimos unidos en la desgracia y contamos con permanecer unidos en esta nueva era de progreso y de civilización que se abre ante nosotros. Nuestro país libre e independiente tendrá mucho que ganar de la colaboración de nuestros dos pueblos hermanos que una historia común vincula tan estrechamente.

"La evolución de la raza semita judía no puede ser otra que la de ser saludada con simpatía de parte de los semitas árabes.

"El Oriente tiene una gran misión que cumplir; toca a nuestros dos pueblos realizar la gran tarea que nos incumbe. También creo interpretar mis sentimientos y los del pueblo árabe al rendir homenaje a la sinceridad de los jefes sionistas que trabajan por la unión de nuestros dos pueblos Quiera aceptar, Señor, la expresión de mi alta consideración".

Firmado (en árabe) Feysal.⁷⁶

En sus Memorias relata Weizmann hechos importantes y al mismo tiempo' enuncia reflexiones agudas. Esas Memorias reproducen conversaciones que mantuvo con personas destacadas de la política y el gobierno británicos. Entre estas conversaciones figura una que mantuvo con Balfour. Era a comienzos de 1906. Había entonces elecciones generales en Inglaterra. Balfour fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes como candidato por una determinada circunscripción. A pesar de hallarse atareado en la campaña electoral Balfour le concedió una audiencia a Weizmann. En la conversación ambos se refirieron a un hecho que había ocurrido algún tiempo antes y que ponía en evidencia la firmeza de la convicción de los judíos en cuanto a la reconstrucción del Estado Judío. El gobierno de Londres ofreció, en 1903, a la organización sionista un territorio británico en el cual los judíos perseguidos pudieran contar con un "asilo nocturno" hasta que se crease el hogar nacional judío en Palestina. El territorio ofrecido era el de Uganda, en África. En una reunión del Congreso Sionista se consideró el ofrecimiento del gobierno de Londres. La iniciativa fue sometida a votación. La mayoría de los votos fueron favorables a la aceptación de la propuesta británica. Pero este resultado no tuvo ninguna consecuencia práctica. Aquí nos encontramos con un episodio que pone de manifiesto la profundidad del insustituible anhelo de Sion en el ánimo de los judíos. Entre quienes se opusieron a la iniciativa del gobierno británico figuraban los delegados de las poblaciones judías en situación más penosa. Así, los delegados de los judíos de la Europa oriental habían sido vencidos en la votación, pero no se avenían a reemplazar Palestina por un territorio africano, aun teniendo en cuenta el carácter provisional del plan Uganda. Se retiraron de la reunión del Congreso los delegados de la Europa Oriental. Ellos reaccionaron frente a la propuesta como si se tratara de una insuperable desgracia. En definitiva nada quedó del plan Uganda.

Antes de referirnos al tema Uganda habíamos recordado que Weizmann en sus Memorias habla de su primera, o una de las primeras entrevistas con Balfour.

⁷⁶ Hemos tomado este texto del libro en francés La declaración Balfour, de Renée Neher Bernheim que, a su vez, lo transcribió de su original que se halla depositado en un archivo de la Organización Sionista Mundial, en Jerusalem.

Weizmann le explicó a Balfour la actitud de los que en una reunión del Congreso Sionista se resistieron a aceptar la oferta británica de Uganda. Sostuvo Weizmann ante su interlocutor que Palestina ejerce un no restringido atractivo en el alma de los judíos. En cierto momento de la conversación le preguntó a Balfour: "Señor Balfour, si yo le ofreciera a usted París a cambio de Londres, ¿lo aceptaría?". La respuesta de Balfour fue: "Pero, doctor Weizmann, a Londres la tenemos". "Es verdad, replicó Weizmann. Pero nosotros teníamos a Jerusalem cuando Londres era sólo un terreno baldío." Balfour le dijo entonces dos cosas que Weizmann recordaba perfectamente. La primera fue: "¿Hay muchos judíos que piensan como usted?" La respuesta del jefe sionista fue: "Creo expresar la opinión de millones de judíos que usted no encontrará jamás y que no pueden expresarse ellos mismos. Pero con los cuales yo podría cubrir las rutas del país de donde vengo". La segunda observación de Balfour fue: "Si es así, un día ustedes serán una fuerza". Poco antes de terminar el diálogo, Balfour expresó: "Es extraño. Los judíos a quienes yo veo son diferentes". Y entonces Weizmann agregó, para poner las cosas en claro: "Señor Balfour, es que usted no ve a los verdaderos judíos".

El punto de vista sionista era que en cualquier distribución de territorios entre las naciones que confiaban triunfar en la primera guerra mundial había una posibilidad que debía ser excluida: la posibilidad de dejar Palestina en poder de Turquía. El criterio que habría de aplicarse sería el siguiente: Palestina lúe oprimida bajo los turcos durante siglos. Ella no ha producido nada útil al mundo, ni en hombres ni en recursos. Si les es posible a las naciones occidentales liberar la Palestina de los otomanos, lo mismo que era su deber liberar las provincias europeas del imperio turco y, además, si Siria del norte pasara a Francia y la Mesopotamia a Inglaterra, no hay aparentemente ninguna razón para dejar Palestina como posesión turca, sola y aislada.

Terminada la primera guerra mundial se reunió en París "la conferencia de la paz". A sesiones de esta conferencia asistía una delegación judía. Cuando se llegó al tema Palestina los judíos expresaron sus aspiraciones. Los delegados judíos hablaban en inglés o en francés. Pero uno de ellos, Menajem Uischkin, se expresó en hebreo. Era Uischkin un hombre muy ligado al ideal sionista. El mismo presentó las palabras que

pronunció como expresión de los sentimientos y aspiraciones de una parte del pueblo judío, la de la Europa oriental, que sufría de las peores condiciones de vida.

En la conferencia de la paz se acordó "devolver" Palestina a los judíos. En ese momento fuerzas británicas ocupaban el territorio palestinese como resultado de operaciones militares de la primera guerra mundial. En 1920 el Consejo de la Sociedad de las Naciones resolvió encomendar a Gran Bretaña el mandato sobre Palestina. Se dejó expresamente establecido que Gran Bretaña desempeñaría este mandato en conformidad con la Declaración Balfour. Es decir, para que desarrollara una acción de gobierno conducente a la creación de un Hogar Nacional Judío en Palestina. De esta manera el contenido de la Declaración Balfour y el texto del mandato conferido a Gran Bretaña adquirirían carácter de principio de conducta de la organización de las naciones.

Queremos insistir un momento en subrayar la significación que tiene el hecho de haber otorgado la Sociedad de las Naciones a Inglaterra el mandato sobre Palestina en conformidad con lo enunciado en la Declaración Balfour. Esta queda así convertida en un documento que llamaríamos oficial en cuanto implica un criterio de política internacional sobre un determinado asunto. La Sociedad de las Naciones hace suya la Declaración mencionada y con ello esta declaración deja de ser un pronunciamiento exclusivo de una opinión inglesa.

El primer Alto Comisionado británico en Palestina fue Herbert Samuel. El y los que lo siguieron debían ser ejecutores de un programa, que lograra llevar a la práctica la promesa contenida en la Declaración Balfour. La Sociedad de las Naciones podía a través de su "comisión de mandatos", controlar la actuación del gobierno británico en Palestina. Conviene recordar que Gran Bretaña venía ejerciendo el gobierno de Palestina durante cinco años antes de que el Consejo de la Sociedad de las Naciones le confiriera el mandato en 1922. En todos los aspectos de la vida y de la administración pública el mandato inglés debía ser ejercido de acuerdo con criterios que la Sociedad de las Naciones había adoptado.

Pero he ahí que la situación se complicaba. No siempre ni todos los gobernantes de Gran Bretaña obraban en conformidad con la Declaración Balfour y las disposiciones sobre el ejercicio del mandato. Esto de un lado, y, de otro, la conducta de grupos de la

población árabe en Palestina que recurrían a la violencia para trabar el desarrollo de una vida normal en Palestina y para impedir las actividades tendientes a la creación de un Hogar Nacional Judío. Antes hemos recordado la actitud que frente al sionismo y al proyecto de crear un Estado judío en Palestina había adoptado Feysal. Éste consideraba que el Oriente Medio debía convertirse de nuevo en un factor importante en la vida universal de la humanidad. Para Feysal esto sólo era posible en un esquema de colaboración entre árabes y judíos. El punto de vista judío era que los judíos tienen un "derecho histórico" sobre Palestina. Para ellos no se trataba solamente de resolver el "problema judío", sino que se trataba de resolverlo en una cierta manera. Para Feysal, ya lo vimos, el grupo semita árabe debía colaborar con el grupo semita judío.

Seguramente no era el único "semita árabe" en sostener esta concepción. Pero hubo árabes que sabotearon la administración inglesa de Palestina en cuanto la conducta de ella debía concordar con la promesa y, luego, con el principio de que los judíos tenían derecho a lograr su Estado propio en Palestina. Hubo agitadores árabes para los cuales a los judíos se les debía hacer imposible la vida en Palestina. No pasaron muchos años desde la Declaración Balfour y dirigentes árabes creaban dificultades a los gobernantes ingleses y, sobre todo, a los judíos que instalándose en el país trabajarían para que él fuese propio de un Estado nacional judío.

Gran Bretaña ejercía el poder en Palestina desde el momento en que sus fuerzas militares al mando del general Allenby ocuparon el territorio palestinese en 1917, cinco años antes de habersele otorgado el mandato. Ni entonces ni después ocurría algo que significara efectivamente una colaboración judeoárabe. Hubo motines árabes y aun asesinatos de judíos. Hubo pogromes antijudíos al estilo de los que solían producirse en países de la Europa oriental, especialmente en Rusia.

No todos los funcionarios británicos en Palestina encaraban su propia actuación de una misma manera. Hubo quienes obraban de un modo concordante con los objetivos del mandato. Hubo también quienes no disimulaban su empeño por evitar que se llegara a la meta fijada por la Declaración Balfour y por el otorgamiento del mandato sobre Palestina. Quien decidía en última instancia la política a seguir en Palestina era el gobierno central, en Londres. Había diferencias de criterio entre los partidos políticos y

también había casos en que ministros del gobierno británico obraban de una manera que no concordaba con expresas decisiones de las respectivas convenciones partidarias. Y, así, hubo un ministro perteneciente al Partido Laborista que realizó con respecto a Palestina una política que no concordaba con criterios enunciados por su propio partido. Ernest Bevin desarrolló una política que restringía la inmigración de judíos en Palestina e impedía a los judíos comprar tierras en Palestina. Todo ello en oposición al artículo 6 del mandato otorgado a Gran Bretaña y que Gran Bretaña aceptó. En dicho artículo se expresa que la potencia mandataria "facilitará la inmigración judía" en Palestina y "estimulará el establecimiento intensivo de los judíos sobre las tierras del país, inclusive sobre los dominios del Estado y las tierras incultas no utilizadas para los servicios públicos".

Durante la segunda guerra mundial los judíos de Palestina realizaron un gran esfuerzo bélico de apoyo a los países que junto con Inglaterra combatían contra la Alemania nazi y sus aliados. En cambio, hubo personajes árabes, entre ellos el gran mufti de Jerusalem (la superior autoridad musulmana) que actuaron en favor del bando contrario. Un llamado Libro Blanco definía la política inglesa en Palestina en una forma de total omisión del mandato. David Ben Gurion definió la conducta de los judíos de Palestina en estos términos: "Lucharemos contra el nazismo como si no existiera el Libro Blanco y lucharemos contra el Libro Blanco como si no hubiera guerra contra el nazismo". Terminada ya la guerra el gobierno inglés prohibía el desembarco en Palestina de judíos sobrevivientes de campos de concentración del nazismo. Se trataba de personas "desplazadas" que querían huir del escenario del holocausto.

La situación se fue complicando cada vez más. En una conversación que mantuvimos con Ben Gurion el dirigente judío nos relató que después de la guerra en una visita a Londres tuvo oportunidad de hablar con un funcionario del gobierno, el cual le dijo estas o muy parecidas palabras: "Para mantener la administración de Palestina, Inglaterra debería matar árabes o judíos o a unos y otros. Inglaterra no quiere mantener el mandato en estas condiciones- Lo abandonaremos". Ya con anterioridad había sabido que en una reunión de los jefes de gobierno de Norteamérica, de Inglaterra y de Rusia, este último se mostró favorable a la creación de un Estado judío en Palestina.

Ante esta nueva situación ya no cabía dudar de que se crearía un Estado judío en Palestina.

Así ocurrió efectivamente. Se inició un nuevo capítulo en la historia de Palestina y el sionismo. Al pasar a la organización de las Naciones Unidas la cuestión de Palestina, la gestión se desplazaría de Londres a Nueva York. La organización de las Naciones Unidas nombró una comisión para que estudiara el problema palestino. Ya con anterioridad a esto Inglaterra y Estados Unidos nombraron una comisión para investigar cuáles eran las condiciones reales y cuál era la conducta que se debía seguir.

Después de un proceso de discusiones, la asamblea de las Naciones Unidas se encontraba con dos posibilidades. Una de ellas era la de crear en Palestina un Estado binacional: la otra era la de la partición del territorio de Palestina en dos Estados, uno judío y el otro árabe. La Asamblea, asesorada por una comisión especial optó por la segunda solución.

Entre tanto se aproximaba la fecha en que Gran Bretaña retiraría de Palestina todos sus funcionarios y todo aquello que importaba la presencia de una autoridad inglesa; Inglaterra fijó fecha para ese retiro que mencionamos hace un instante.

Entre tanto los judíos palestinos continuaron con sus empeños de llegar a una situación que conduciría a la creación de un Hogar Nacional judío. Ahora, mientras las fuerzas inglesas apresuraban los preparativos para su partida del territorio palestino, el Consejo Nacional judío de Palestina preparaba a su vez una reunión que se efectuaría en un museo de Tel Aviv el 14 y el 15 de mayo de 1948. En esta reunión se proclamó el Estado de Israel en un documento con el texto siguiente:

"Eretz Israel fue la cuna del pueblo judío. Aquí se forjó su personalidad espiritual, religiosa y nacional; aquí vivió como pueblo libre y soberano; aquí creó una cultura con valores nacionales y universales y legó al mundo todo el imperecedero Libro de los Libros.

"Luego de haber sido desterrado de su patria por la fuerza, el pueblo judío le guardó fidelidad en todos los países de su dispersión; no cesó jamás de rogar por el retorno a su país y de confiar en restablecer en él su independencia nacional.

"Impulsados por este vínculo histórico y tradicional, los judíos lucharon a través de las generaciones por retornar a su antigua patria y arraigarse en ella. En generaciones recientes retornaron en masa a los yermos, restauraron su lengua hebrea, construyeron ciudades y aldeas y establecieron una comunidad en continuo crecimiento; comunidad poseedora de una economía y una cultura propias, amante de la paz, pero capaz de defenderse a sí misma, y portadora del progreso para todos los habitantes del país. Esta comunidad aspira ahora a la independencia y a la soberanía. En el año 5657 (1897), respondiendo al llamado del visionario de El Estado Judío, Teodoro Herzl, se reunió el Primer Congreso Sionista y proclamó el derecho del pueblo judío al resurgimiento nacional en su país propio. Este derecho fue reconocido por la Declaración Balfour del 2 de noviembre de 1917 y ratificado por el Mandato de la Sociedad de las Naciones que dio explícita validez internacional al histórico vínculo entre el pueblo judío y Eretz Israel y al derecho del pueblo judío de reconstruir su hogar nacional.

"La hecatombe, que en nuestro tiempo exterminó a millones de judíos en Europa, mostró claramente, una vez más, la apremiante necesidad de resolver el problema del pueblo judío, carente de patria y de independencia, por medio de la restauración del Estado Judío en Eretz Israel, que abrirá sus puertas a todos los judíos y les conferirá un status de nación con derechos igualitarios en la familia de los pueblos.

"Los sobrevivientes de la horrenda matanza nazi en Europa, así como los judíos de otros países, jamás cesaron de emigrar a Eretz Israel, pese a todas las dificultades, obstáculos y peligros; y no dejaron de reclamar su derecho a una vida de dignidad, libertad, trabajo y justicia en la patria de su pueblo.

Durante la segunda guerra mundial, la población judía de Eretz Israel contribuyó en grado máximo a la lucha que las naciones amantes de la libertad y la paz emprendieron contra la barbarie nazi. Su esfuerzo bélico y la sangre derramada de sus soldados le valieron el derecho de contarse entre los pueblos fundadores de las Naciones Unidas.

"La Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el 29 de noviembre de 1947 una resolución disponiendo la creación de un Estado judío en Eretz Israel. La Asamblea exigió de los habitantes de Eretz Israel que tomaran por sí mismos las medidas

pertinentes para la ejecución de dicha resolución. Este reconocimiento por parte de las Naciones Unidas del derecho del pueblo judío a crear su propio Estado, es irrevocable.

"El pueblo judío tiene el derecho natural de llevar, como todos los demás pueblos, una vida independiente en su Estado soberano.

"Por consiguiente, nosotros, miembros del Consejo del Pueblo, representantes de la población judía en Eretz Israel y del Movimiento Sionista, nos hemos reunido el día del cese del mandato británico sobre Eretz Israel. En virtud de nuestro derecho natural e histórico y en base a la Resolución de la Asamblea de las Naciones Unidas, proclamamos la fundación de un Estado judío en Eretz Israel, el Estado de Israel. Resolvemos que a partir del instante de la expiración del Mandato, esta medianoche, al iniciarse el sábado 6 de Iar de 5708 —15 de mayo de 1948— y hasta tanto se establezcan los organismos elegidos y permanentes del Estado conforme a la Constitución que habrá de ser promulgada por la Asamblea Constituyente a más tardar el 1° de octubre de 1948, el Consejo del Pueblo actuará como Consejo Provisional de Estado, y su brazo ejecutivo, la Administración Nacional, constituirá el Gobierno Provisional del Estado Judío, que llevará el nombre Israel.

"El Estado de Israel estará abierto a la inmigración judía y a la reunión de las diásporas, promoverá el desarrollo del país para bien de todos sus habitantes, se basará en los principios de la libertad, la justicia y la paz a la luz de los ideales de los profetas judíos; asegurará la más terminante igualdad de los derechos civiles y políticos de todos sus ciudadanos sin distinción de credo, raza y sexo. Garantizará la libertad de cultos, de conciencia, idiomas, educación y cultura; salvaguardará los lugares sagrados para todas las religiones y guardará fidelidad a los principios de la Carta de las Naciones Unidas.

El Estado de Israel estará dispuesto a cooperar con los organismos y los representantes de las Naciones Unidas para llevar a la práctica la resolución de la Asamblea General del 29 de noviembre de 1947, y tomará las medidas necesarias para crear la unidad económica de Eretz Israel.

"Apelamos a la organización de las Naciones Unidas para que apoye al pueblo judío en su tarea de construir su Estado y para que admita al Estado de Israel en el seno de la familia de las naciones.

"A pesar de la agresión sangrienta que viene llevándose a cabo contra nosotros desde hace varios meses, exhortamos a los hijos del pueblo árabe que habitan el Estado de Israel a mantener la paz y participar en la construcción del Estado sobre la base de la plenitud de los derechos cívicos y de una adecuada participación en todos los poderes, temporarios y permanentes. Tendemos la mano ofreciendo la paz y la buena vecindad a todos los países limítrofes y a sus pueblos y los convocamos a la cooperación y a la ayuda mutua con el pueblo judío independiente en su país. El Estado de Israel está dispuesto a colaborar en el esfuerzo común en favor del progreso del Medio Oriente todo.

"Convocamos al pueblo judío en todas las diásporas a cerrar filas en torno de la población del Estado, en las empresas de la inmigración y de la construcción, y a apoyarlo en su gigantesca tarea de concretar las aspiraciones milenarias de redención del pueblo judío.

"Con fe en el Todopoderoso firmamos de nuestro puño y letra, como testimonio, esta Declaración, en la sesión del Consejo Provisional del Estado, sobre el suelo patrio, en la ciudad de Tel Aviv, hoy víspera de sábado, 5 de Iar de 5708, 14 de mayo de 1948".

El texto de la proclamación del Estado de Israel, como independiente y soberano es, a un tiempo, síntesis de una historia y enunciado de un programa de gobierno.

La proclamación del Estado de Israel fue hecha por el Consejo del Pueblo, organización de la población judía de Palestina. A los judíos del mundo, la misma declaración los invitaba a trasladarse y establecerse en el nuevo Estado. En la legislación israelí figuran disposiciones referentes al "retorno" de judíos a la patria ancestral.

Ya antes de ser proclamada la independencia de Israel, grupos árabes desataron una ola de violencia contra los judíos y sus instituciones. Fuerzas militares de los países árabes vecinos invadieron el territorio de Israel. Se desarrolló una guerra, que para Israel es "la guerra de la independencia".

La guerra de la independencia de Israel puso a prueba la capacidad de los judíos residentes en Palestina de afrontar situaciones difíciles. Sin un ejército organizado, sin un plan de guerra previsto para el desarrollo de los acontecimientos, sin pertrechos de guerra, la guerra de la independencia se desarrolló en forma favorable para Israel. El coraje, la decisión de los combatientes judíos de Israel supieron enfrentar a países árabes cuya población era unas cincuenta veces mayor que el número de judíos residentes en Palestina. Y sin embargo la guerra terminó favorablemente para Israel. Esa guerra de la independencia no fue la única que Israel hubo de librar. Además de la primera guerra hubo otras tres: la operación del Sinaí, la guerra de los seis días y la guerra de Yom Kipur. La primera de ellas tuvo de parte de Israel el propósito de anular bases de operaciones de terroristas, los fedaym que desde el sur especialmente creaban situaciones difíciles en cuanto objetivos que los árabes se habían propuesto. La guerra de los seis días comenzó en momentos en que numerosas fuerzas militares egipcias se hallaban dispuestas evidentemente para un ataque a Israel. La guerra de Yom Kipur, de 1973 se inició por un ataque de fuerzas árabes que aprovecharían la situación debida a la circunstancia de ser Yom Kipur la festividad religiosa judía más solemne. Aprovecharon esas circunstancias en cuanto el número de efectivos judíos que protegía a Israel desde la margen israelí del Canal de Suez eran muy poco numerosos. Pero aun en esa guerra la victoria árabe era más aparente que real. En realidad todas esas guerras fueron provocadas por los adversarios de Israel. En ellas, como en la guerra de la independencia, el valor moral de los combatientes podía ser decisivo en una lucha. Pero Israel no ha querido ni quiere librar guerras. Lo que le importaba y lo que le importa es defenderse de agresiones de adversarios. Israel quiere y quería la paz, quería y quiere renovar una antigua civilización y crear condiciones que le permitan ser un refugio para los judíos perseguidos y una empresa de desarrollo cultural. Toda la concepción de la política y el gobierno de Israel se desarrolló y se desarrolla sobre un trasfondo de cultura propia y en un progreso continuo a pesar de los obstáculos que se le creaban y se le crean desde afuera. Esto nos conduce a plantearnos la pregunta "¿Qué es Israel?" A esto nos referiremos en el capítulo siguiente.

ISRAEL

Desde el punto de vista político es Israel una república democrática parlamentaria. Para los judíos es un país de refugio posible, ante peligros de persecución y de discriminaciones. En Israel hay un número considerable de sobrevivientes de campos de concentración establecidos por el nazismo en Europa durante la segunda guerra mundial. Allí puede desarrollarse plenamente la cultura judía, con sus rasgos peculiares, cultura plástica capaz de absorber elementos de otras y capaz de fecundar a otras. En páginas anteriores nos hemos referido al mesianismo en la historia de los judíos cuando se considera el conjunto de ella. Señalamos que lo más llamativo de los movimientos mesiánicos no es la aparición de pretendidos redentores del pueblo. Lo más llamativo es la credulidad de multitudes de judíos dispuestos a aceptar el mensaje de los autoproclamados "mesías". Es que en la Biblia hebrea aparecen repetidos anuncios del futuro advenimiento de un tiempo en el que los judíos recuperarían su país, y se pondría fin a los sufrimientos de ellos.

Sería, a la vez, un tiempo en el cual los pueblos todos vivirían libres y en fraternidad recíproca en la humanidad única. Por eso nos hemos referido a ideas de los "profetas literarios". Ellos fueron en la antigüedad un elemento judío homólogo a los filósofos en Grecia. Los filósofos se dirigían a pequeños grupos de personas. En cambio, los profetas se dirigían a todo el pueblo. Sus palabras eran recogidas y mantuvieron su vigencia a través de los siglos. Acaso no sea absurdo el invocar una inspiración en alguna medida profética para el sionismo, movimiento político moderno y resultado del movimiento sionista en Israel de nuestros días, reconstrucción del Estado homónimo de la antigüedad. Su surgimiento puede encararse a la luz de los movimientos de liberación nacional del siglo XIX en Europa y en América, tanto como a la luz de antecedentes propios de la historia del pueblo judío y su cultura.

Dadas las circunstancias apuntadas resulta de interés detenerse por un momento en el planteo y la solución israelíes de algunos problemas fundamentales que enfrenta la humanidad de nuestro tiempo, especialmente el mundo occidental.

No es absurdo mencionar entre estos problemas en primer término el de la "cuestión social", de la conciliación entre justicia en la organización de la sociedad y la libre expansión de la personalidad individual. Es decir, el problema de la instauración de un orden en el cual sean lo menos dispares las situaciones en lo económico de distintos grupos humanos. En países del Norte de Europa se va logrando la conciliación entre la equidad en la organización económica de la sociedad y la libre expansión de la persona individual. En esos países se trata de procesos ligados a movimientos políticos partidarios que pueden no traer siempre los mismos resultados. Distinto es el caso de Israel. Allí no depende exclusivamente de procesos políticos electorales la mayor o menor vigencia de principios tendientes a armonizar la justicia y la libertad. En Israel tienen los judíos a sus espaldas una tradición desde muy antiguo en cuanto a derechos individuales y obligaciones sociales. A primera vista parecería que lo de Israel en este punto es, si no idéntico, por lo menos análogo a lo que en esta materia se encuentra narrado o enunciado y ordenado en la Biblia hebrea. Si se examina el conjunto de las profecías y los Salmos y otros escritos de la Biblia se encuentran referencias a la conjunción entre justicia y libertad. Por ejemplo, el profeta Isaías —y no es el único en ello— reprueba la acumulación de riquezas. Él y otros profetas recomiendan un orden social en el cual al individuo se le garantizaría su existencia como persona. El profeta Ezequiel subrayó el tema de la libertad y la responsabilidad del individuo, responsabilidad que importa la afirmación de la libertad individual.

Hay pasajes en el libro de los Salmos que presentan al individuo como alguien cuyo valor ha de ser reconocido y estimado. En el libro de Job se trata de un drama individual.

Fuera de la Biblia, en escritos judíos de la época helenística se exhibe la diferencia en materia social entre el pensamiento judío y el de otros pueblos. En el pensamiento judío en materia social el Talmud enuncia ideas análogas a las de la Biblia.

En la época helenística hubo una literatura de confrontación entre la visión judía del orden jurídico-social y la concepción no judía, especialmente la grecorromana. Dentro del pensamiento clásico grecorromano hubo una significativa discrepancia en la apreciación del esclavo. Para unos era un animal doméstico y para otros era una

herramienta. El cuerpo del esclavo era propiedad del amo, que podía hacer con él lo que quisiera, vejarlo, mortificarlo, venderlo a una casa de oprobio, darle muerte.

El esclavo anciano podía ser abandonado a su suerte de desamparado. No había tarea humillante y pesada que no se le impusiera. El error más pequeño del esclavo podía ser castigado con la mutilación de una mano o con la pena de muerte. Cuando el esclavo conocía un secreto que no debía ser divulgado, se le cortaba la lengua. Los esclavos también eran vendidos para las justas de los gladiadores en los circos, donde debían luchar entre ellos o con fieras hambrientas, hasta morir, a la vista de numerosos espectadores a quienes regocijaba el macabro espectáculo. La muerte por inanición era la suerte frecuente del esclavo envejecido.

En el mundo grecorromano sólo se hacían oír escasas voces de protesta contra la esclavitud en general. En cambio, ella era impugnada por la secta judía de los Esenios y por gente de otros grupos que aspiraban a la total supresión del trabajo esclavista. La legislación de los Fariseos tenía características humanitarias, que, desde el punto de vista moral, la colocaban muy por encima de la legislación grecorromana. El derecho talmúdico prohibía al amo imponer al esclavo tareas que ofendieran a la dignidad humana. El amo, antes de atender a sus propias necesidades, debía satisfacer las del esclavo. No se podía exigirle al esclavo que trabajara en horas de la noche. Aun respecto del esclavo no judío, regía el principio: "Los esclavos te fueron dados para el trabajo y no para actos bochornosos". Es que el esclavo sólo debía al amo trabajo y el amo no tenía derecho de castigarlo y aun de ofenderlo. El esclavo liberado, manumitido, tenía el derecho a que la comunidad le ofreciera un domicilio que le permitiera ganarse lo necesario para su sustento.

Jaim Zhitlovsky, refiriéndose al tema que nos ocupa, menciona un libro en alemán de David Farbstein con el título El derecho del trabajo no libre y del trabajo libre, según el Derecho Judío Talmúdico. Este derecho establecía que el empleador únicamente en casos de fuerza mayor podía despedir al empleado antes del vencimiento del término por el cual lo había contratado. En cambio el empleado podía retirarse del trabajo cuando lo quisiera. Es que el Derecho romano trataba con el mismo criterio jurídico de las obligaciones al empleador y al empleado.

En tres libros judíos de la época helenística encuentra Zhitlovsky material de una confrontación entre el pensamiento social grecorromano y el pensamiento judío: los libros Cuarto libro Macabeos, Sabiduría de Salomón y Oráculos Sibilinos. En ellos hay datos particularmente útiles sobre el tema a que nos 319 estamos refiriendo. En sus textos se pone de manifiesto cómo los judíos tenían conciencia de la singularidad de su concepción de la vida social. El Cuarto Libro Macabeos, escrito en el primer siglo de la era cristiana, es una meditación psicológico-filosófica sobre el problema de si la razón piadosa puede sobreponerse a las pasiones y los impulsos del hombre. La argumentación exalta la capacidad de sacrificio del sacerdote Eliézer y de una madre con sus siete hijos. Ello acontecía en la época en que bajo Antíoco Epifanes, rey grecosirio, se los "mortificó" para que comieran un alimento que, según la Ley que respetaban, no podían tocar. Así triunfaba la razón sobre los variados sentimientos de un anciano y de siete jóvenes pictóricos de vida, y, sobre todo, de una madre que veía con la ternura de sus ojos cómo se torturaba a sus hijos. En sus discursos los mártires proclamaban que la Ley judía enseña al hombre las más bellas costumbres. Señalan al tirano su carencia de sensibilidad "para los pensamientos" sobre el grado más alto de dignidad humana en una vida en justicia y misericordia. Así ve el autor del libro la fundamental diferencia entre judaísmo y helenismo. Ellos reflejan la fuerza que el monoteísmo da al judío para sacrificar su vida por la fe.

Los Oráculos Sibilinos, escritos para no judíos, imitan la forma de expresión de la antigua profetisa griega "Sibila". En ellos se diseña la diferencia entre el espíritu judío y el helénico. Se habla de los "hombres justos" que descienden de la ciudad de Ur de los Caldeos. Esos hombres no se ocupan de astrología. No piensan sobre la marcha del disco solar o de la luna, ni sobre lo que hay en las profundidades del mar. Desdeñan las palabras de los hechiceros y de los ventrílocuos. "Ellos piensan en la justicia y en la generosidad." No roban, no se despojan el uno al otro de sus bienes. El rico no oprime al pobre, ayuda a las viudas y a los huérfanos con granos, vino y aceite. Quien es poseedor de bienes, entrega parte de su cosecha a los que nada tienen. Esos hombres cumplen la palabra de la Ley según la cual "El que está en los Cielos creó la tierra para todos juntos y en el pecho de todos puso el mejor sentido". La ética social del pueblo

judío es presentada como un modelo para el mundo pecaminoso. Se subraya que los judíos se mantienen puros y no se mezclan con mancebos, como lo hacen los fenicios, los latinos, los egipcios y otros pueblos. Se ordena implorar la piedad de Dios y se insta a "enaltecer la justicia y no oprimir a nadie". La Sibila anuncia el advenimiento de los tiempos venideros, repitiendo conceptos de los profetas: "Una serena quietud vendrá sobre la tierra de Asia y Europa será entonces dichosa. El Cielo dará alimento, larga vida y salud, sin huracanes y sin granizo. Feliz será el hombre y feliz será la mujer que vivan en ese tiempo... porque del cielo estrellado vendrá a los hombres toda la legalidad y justicia y, con ella, la comprensiva unidad y el amor y la espiritualidad... En esos días se apartarán de los hombres la miseria, la necesidad, todo mal. Los reyes serán entre sí amigos- Llegará a la tierra la paz del bien: la espada será apartada por los profetas del Gran Dios, porque sólo ellos son los Jueces de los reyes mortales, y justos; habrá también justicia de la riqueza entre los hombres, pues esta es la sentencia y el dominio del Gran Dios". Así entrevé la Sibila una suerte de profetocracia.

En la Sabiduría de Salomón compuesta de dos partes, la una originariamente escrita en hebreo, y la otra en griego, se destaca la superioridad moral de los judíos frente al mundo grecorromano, en lo concerniente a las relaciones de los hombres entre sí y la recíproca relación entre la sociedad y los individuos. Los tres libros, todos de la época helenística, a que acabamos de referirnos, son de judíos que conocían el mundo grecorromano con el cual se hallaban en contacto. Se muestra la divergencia entre dos mundos, y se diseñan las modalidades de la vida en momentos del advenimiento y de la primera propagación del cristianismo.

Una de las características de nuestra época es que las ciencias matemáticas y naturales han dado un paso gigantesco en cuanto a la vastedad y la precisión de los conocimientos alcanzados. A medida que los conocimientos avanzan, ellos se vuelven patrimonio de pequeños grupos de "especialistas". Es decir, las masas de la población de los distintos países van aumentando su ignorancia, si así puede decirse, a medida que las ciencias especializadas siguen su curso progresivo. El hombre común ni siquiera tiene una idea exacta de lo que han llegado a ser numerosos hechos y realidades que escapan al conocimiento general. También la técnica fundada en la

ciencia se vuelve patrimonio de unos pocos. El hombre no científico especialista no sabe qué son y de dónde vienen los fenómenos y se inclina a creer que son productos espontáneos de la naturaleza, y no resultado del esfuerzo multiseccular de la mente humana. En Israel, las cinco universidades del país, el Instituto Científico Weizmann y el Instituto Politécnico de Haifa son centros de investigación y no sólo de enseñanza. Hay una tradición judía de estudio de la naturaleza. Maimónides, en el siglo XII, decía que es deber del hombre estudiar la naturaleza porque ella es obra de Dios.

Queda un amplio margen de temas susceptibles de ser por todos conocidos. Así acontece con valores y creaciones que también están al alcance del ser humano no especialista científico.

En Israel la gente quiere y estudia. Lo que se llama cultura humanística no concierne solamente a personas especializadas. En Israel muchos, si no todos, estudian. En Israel, por ejemplo, hay judíos sefaradíes que hablan el ladino y que desean conocer el idioma castellano de hoy. Lo estudian en cursos patrocinados por la embajada argentina. Los especializados también estudian lo que no es de su especialidad. El renovado idioma hebreo se vuelve cada vez más el idioma común de personas de distintas procedencias. En el plan de estudios primarios y secundarios figura la asignatura Biblia. Ella es la literatura "clásica" de los judíos. Hay en Israel una marcada inclinación a conocer las manifestaciones literarias y artísticas de distintos países. Allí se propugna el desarrollo de las artes y lo que de esto resulta lo disfrutan todos, y no solamente algunos. La actividad literaria en Israel es objeto de interés general: un buen libro o un libro importante trae satisfacciones, no a algunos, sino a muchos. El hombre de letras y el artista plástico son conocidos y estimados por gran parte de la población. En materia de instrucción pública, ocurre en Israel un hecho que no ocurre en otros países. La legislación sobre educación común establece que en las escuelas las asignaturas de idioma árabe se encaran con un criterio adecuado a la cultura árabe. Actúan en Israel cientos de docentes árabes. La lengua árabe es en cierta medida lengua oficial. Hay en Israel especialistas judíos en disciplinas árabes.

Estudiosos judíos publican trabajos sobre temas cristianos. La enseñanza de la historia no peca de parcialidad. En Israel hay teatro y público numeroso concurre a las

representaciones. Los diarios de Israel publican suplementos literarios hebdomadarios. La población, que vive preocupada por las amenazas de terrorismo, no pierde su interés por las manifestaciones de una cultura que no es un simple barniz.

Israel es un ejemplo de lo que pueden hacer distintos grupos humanos cuando los une un ideal. Y el ideal en este caso fue y es el ideal de la reconstrucción del hogar nacional del pueblo judío. La libertad de opinión y el respeto a los derechos humanos son realidades y no ficciones. Hay una conciencia pública de la capacidad del pueblo de vencer dificultades.

En los últimos cien años se ha ido desarrollando en el mundo occidental una corriente de agudo pesimismo en cuanto al futuro de esta civilización. Los exponentes de esta corriente eran y son hombres de distintos países y utilizan distintos idiomas.

Ese pesimismo tiene como una de sus notas más características la tesis del cercano ocaso de la cultura de Occidente. En la India, Buda, hace muchos siglos, señalaba a su juicio el sinsentido y la carencia de valor de todo el cosmos, inclusive del hombre; las expresiones pesimistas del último siglo se distinguen sobre todo por la particularización de su juicio con respecto a la cultura de Occidente. Tal es el caso, por ejemplo, de Burckhardt en Suiza. En Francia Paul Valery comienza uno de sus ensayos de 1918 con estas palabras: "Ahora sabemos que las civilizaciones son mortales"- Pero las tesis más resonantes dentro de esta tendencia son las del alemán Oswald Spengler. Merced a una teoría sobre qué son las culturas, Spengler vaticina el ocaso de la occidental, basándose en una concepción que él llama de "morfología histórica". La cultura occidental estaría ya en la última etapa de su destino ineludible. Federico Nietzsche, en Alemania también, hablaba de "trasmutación de los valores", lo que implica el cese de la vigencia de los valores que los hombres estiman y su reemplazo por otros, todo ello en una suerte de combinación entre ideas de la biología darwiniana y otras, extraídas de fuentes orientales.

Entre los nombres de autores y propagadores de doctrina de pesimismo histórico en el pensamiento occidental no figuran nombres de judíos.

Diríase que es inherente a la mente judía la capacidad de esperanza, la fe en un futuro mejor. Sea como fuere, las doctrinas y las teorías sobre el destino fatal que pesa

sobre toda cultura o civilización han repercutido en el ánimo de las gentes en general. Todo aparece sombrío, incierto, aunque no siempre el hombre subyugado por el pesimismo de los pensadores conozca mayormente los fundamentos en que sustentan sus tesis. Todo parece desprovisto de base sólida. Diríase que la marcha del hombre por el camino de la vida no constituye una guía con suficientes fundamentos. El hombre siente su existencia como un accidente sin sentido y se deja llevar por la desesperación, que asume caracteres diversos. Pero les es común el sentimiento de la ausencia de una esperanza que pueda amenguar el desaliento frente a la realidad hostil a los designios humanos. El pueblo de Israel, de su parte, pese a las penurias, a las dificultades de diverso orden, confía en el futuro. Confía en un porvenir del cual será parte el inteligente esfuerzo humano. En Israel, el hombre —desde el obrero más modesto hasta el filósofo a quien interesa una explicación de la historia de la humanidad— tiene fe en el futuro. El trabajo en Israel es remunerado dentro de lo que la economía del país permite. Pero allí nadie deja de creer en un futuro mejor. Es posible que en algunos países, que no figuran en el primer plano de la existencia colectiva de la humanidad, no se tenga una noción profunda de la lúgubre tesis sobre el hundimiento de la cultura occidental. Pero allí hay algo que turba las conciencias y las conduce a una entristecedora desconfianza del porvenir. En el nuevo Estado judío los sinsabores y las dificultades no son causas de incertidumbre. El hombre israelí, acaso no siempre dándose cuenta de ello, vive y actúa en un Estado moderno en el cual se concilian antecedentes antiguos, muy remotos, y la confianza en los beneficios que la ciencia con sus adelantos es capaz de ofrecerle al hombre. Israel es un país en el cual se erige una civilización renovada a la que se puede calificar como una civilización de Biblia y electrónica. La conciencia de un pasado de tragedias y de glorias alienta allí al hombre a confiar en la efectividad y en el valor de las tareas que el hombre realiza.

Ninguna circunstancia obliga o seduce a los israelíes a pensar en un futuro inexorablemente cruel. Diríase que todos piensan con esta sentencia de Martín Buber: "Nada es más fatal para la humanidad que la creencia en la fatalidad". Mientras en nuestro tiempo masas e individuos parecen respirar en el vacío, el israelí vive en un mundo en el cual le toca a él llenar una parcela de vacío.

Lo que acabo de decir sobre Israel es resultado de una permanencia allá durante tres años y medio, como profesor invitado del Departamento de estudios hispánicos y latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalem.

La aldea colectivista, Kibutz, y la aldea cooperativista, Moschav, son creaciones originales de la agricultura israelí. La Histadrut, Confederación General Obrera, no es sólo defensora de los intereses de sus afiliados; es también creadora de trabajo. Israel se construye en un tiempo de crisis, pero no está en crisis. Cuando se logre la paz con los países árabes vecinos, ello traerá felicidad para todos. Entonces, como lo esperaba el preclaro dirigente árabe Feysal, el Medio Oriente volverá a ser una zona de importancia fundamental en la civilización.

Hemos llegado al final de nuestra tarea. Uno de los autores que hemos citado en el capítulo dedicado a la "peculiaridad judía", el cristiano Karl Jaspers, ha escrito en su libro Origen y Meta de la Historia que la civilización de Occidente logró, y es una de sus originalidades, articular su historia. Lo hizo partiendo de la antigüedad bíblica y del pensamiento griego. Es cosa de sobra sabida la influencia ejercida por el judaísmo en la modelación de la cultura occidental. Con frecuencia se habla de tradición judeo-cristiana. Lo hacen judíos y lo hacen cristianos.

¿Desde qué punto de vista ha de ser considerado el judío hoy en cualquier país en que resida, fuera de Israel? La respuesta ha de ser esta: el judío' ha de ser considerado como hombre de una religión distinta, específica. El judío que adopta otra religión, deja de ser judío.

Por lo tanto el hombre de origen judío que no se ha bautizado en otra religión ha de recibir de los demás el trato a una religión diferente aunque se proclame ateo. Uno de los autores citados en el capítulo sobre la "Peculiaridad judía", el ruso Vladimir Soloviev, ha subrayado que mientras el cristianismo sólo profesa en teoría el cristianismo, el judío, a través de las generaciones no sólo ha profesado la religión judía sino que esta religión ha penetrado todos los aspectos de su vida y ha creado una modalidad espiritual que se ha perpetuado a través de los siglos.

Una de las características de la actitud antisemita es la de reprobar como pecado de parte del judío aquello o algo que no es considerado pecaminoso o condenable

tratándose de un no judío. Así se engendró el tema de la "doble lealtad" con motivo de la creación del Estado de Israel. Con mucha más razón habría que hablar de doble lealtad, por ejemplo, de parte del católico, adepto de una religión encabezada por el Papa que es hoy jefe de un Estado, del Estado Vaticano. Hay un sentimiento de solidaridad entre los distintos pueblos que se sienten integrantes de la latinidad. Hay organizaciones políticas internacionales y a nadie se le ocurre descalificar estas situaciones con el argumento de que se trate de doble lealtad. Con esto se quiere insinuar que la solidaridad del judío con el Estado de Israel es vituperable, aunque no se condene situaciones análogas y aún más marcadas.

En el mundo moderno los conceptos de nación y de religión no se superponen. En una misma nación puede haber, y hay, gentes que profesan religiones distintas; y adeptos de una misma religión pueden pertenecer a distintas naciones. No vale la pena prolongar la argumentación. Lo que hace falta es disposición a comprender al prójimo. En la época de Jesús había cinco millones de judíos en el mundo, según algunos autores; para otros eran siete millones. Los efectos de la dura vida a que los judíos fueron sometidos muchas veces, las persecuciones y los asesinatos en masa han hecho que hoy ni se hubiera triplicado el número de judíos de la antigüedad. El Estado de Israel es entre otras cosas un refugio posible para el judío amenazado en cualquier país. Hay en el judío un don de fidelidad a su país, a la tierra de su nacimiento o de adopción que los no judíos difícilmente logran percibir. Cuando los judíos fueron expulsados de España, en 1492, algunos pensaban que se debía realizar alguna acción de represalia. Otros se opusieron a semejante intención, alegando que España es "nuestra patria". Todos los expulsados y sus descendientes conservaron y conservan hasta hoy el idioma español del siglo XV, el idioma en que se redactó el edicto de expulsión. Aún hoy hay algunos que consideran que el conocimiento de ese español es requisito para ser considerado judío.

Hemos comenzado estas páginas con algo así como un prólogo. No lo es propiamente hablando, pero sí lo es teniendo en cuenta la intención del libro y su carácter ligado a esta intención. Ese que llamaríamos prólogo hace la impresión de un amontonamiento de frases, de expresiones con las cuales a primera vista resulta imposible construir algo congruente. Pero al propio tiempo se ha de reconocer que giran en torno de algo que les es común, en torno de algo que se expresa con el vocablo judío. Se recoge la impresión de algo enigmático y el enigma es precisamente lo judío. ¿Qué es el judío, qué son los judíos, qué es el judaísmo, qué sentido tienen variados hechos de la historia del pueblo judío? Hicimos notar en su oportunidad que a la pregunta de qué son los judíos no se responde satisfactoriamente con decir que son una raza o que son una religión. En cuanto a la pregunta de si son una nación se ha de responder también con términos dudosos. Paradójicamente se puede decir que los judíos no son una nación y a la vez se puede afirmar que son la nación más antigua en el mundo occidental.

En la historia nos encontramos con una consecución de desplazamientos de los puntos existenciales de gravedad, de tal manera que hay algo así como un comienzo de formación humana en la tribu. Y a partir de ella una evolución —no implica progreso— que va de la tribu a la ciudad y la ciudad-Estado; de la ciudad-Estado, a través de la intermediación de principados feudales, se va al Estado territorial, y de los Estados territoriales a los Estados dinásticos y los Estados-naciones, de los Estados-naciones a las naciones populares.⁷⁷ Y cabe ir de las naciones a bloques de poderes de civilización e ideológicos y finalmente a una unidad que sería la humanidad. Se está muy lejos de esta situación, pero teóricamente ella es concebible. Probablemente los judíos formaron en el Medio Oriente antes que ningún otro grupo humano una comunidad cercana a la nación. Pero ni raza ni religión. ¿Qué son los judíos?; pues en definitiva lo que nos interesa es resolver el enigma judío. El concepto por el cual optamos para definir a los

⁷⁷ Erich Kahler, *The meaning of History*, Londres, 1964, pág. 195.

judíos es el concepto de cultura, frecuentemente utilizado por historiadores, sociólogos, antropólogos. Hay pues cultura judía; los judíos son una cultura.

Entiendo aquí como cultura un grupo humano con un repertorio coherente de convicciones sobre el cual se asienta su vida, una comunidad con sus creaciones y valoraciones. Y he aquí que hay una cultura judía; los judíos son una cultura que presenta unas particularidades que no es posible pasar por alto a la luz de la historia universal. En nuestro texto hemos reproducido las opiniones de nueve autores cristianos de prestigio, de idiomas y países diferentes, sobre la peculiaridad judía. Aceptan los nueve, en idiomas diferentes de distintos países, la existencia de tal peculiaridad aunque la definan con términos diferentes. También nos hemos detenido en las opiniones de tres distintos autores judíos sobre el mismo tema. Los nueve cristianos y los tres judíos coinciden en la afirmación de la peculiaridad judía. Esta peculiaridad se manifestó desde los comienzos de aquello a que cabe llamar historia de los judíos. Hemos visto cómo los judíos aparecen en la escena de la historia con una visión de la vida humana. Hemos visto cuáles son los principios de esta visión y hemos tratado de presentar una sistematización del pensamiento judío que en su vieja literatura en la Biblia no aparece sistematizada. El conjunto de ideas que integran la visión judía de la vida constituye un sistema que debe ser elaborado por el lector. Este sistema y las ideas que lo integran son factor y producto de un desarrollo histórico. En este desarrollo desempeña un importantísimo papel el vínculo entre la conciencia de la continuidad del pueblo y un determinado país, el país al cual los romanos, como represalia por una sublevación judía, han puesto el nombre de Palestina. En esta historia aparece un fenómeno trágico, el fenómeno del odio antijudío, del antisemitismo. Unos pocos datos estadísticos que mencionamos en el texto demuestran cuán cruel fue la hostilidad antijudía a través de siglos. Y al recuerdo de los sufrimientos en la historia de los judíos se agrega la historia de la esperanza y los efectos de ella en la sucesión de las generaciones. Esto es el sionismo: el anhelo del retorno a Sion, vocablo que la Biblia emplea unas doscientas veces, en elevada proporción como sinónimo de Jerusalem. En nuestros días ha culminado el sionismo con la creación del Estado de Israel. Anhelo y necesidad fueron los factores que promovieron el movimiento sionista. No cabe

presentar aquí su historia en detalle. Pero sí cabe inferir de su creación y logro la capacidad de los judíos de no ceder ante la desdicha.

Erich Kahler es quien ha diseñado claramente el recorrido de la historia como una sucesión de desplazamientos de los puntos existenciales de gravedad, es decir, ha diseñado el curso de los grados de implícita expansión intelectual y de dimensión, de extensión. Trátase de una evolución que tiene una connotación moral o meramente funcional que recorre precisamente el trayecto desde la tribu hasta la eventual unificación de la humanidad. Es posible que un grupo humano que juzgamos más débil frente a otro haya logrado el nivel de nación antes que otros grupos, más numerosos y más poderosos. Lo cierto es que en nuestro tiempo se hace un distinguo bien neto entre nación y religión. Una misma nación puede albergar a adeptos de distintas religiones, y los profesantes de distintas religiones pueden pertenecer a una misma nación. El judío frente al no judío es hombre de "otra religión" cualquiera que sea el grado de intensidad con que practique o deje de practicar la religión judía. Lo que importa es que no practica ni profesa la religión dominante en el respectivo grupo humano.

Las condiciones en que han vivido los judíos fueron frecuentemente espantosas y la aspiración a ser una nación derivaba de esas condiciones de vida y, además, concordaba con convencimientos en materia religiosa que importaban la esperanza de llegar a ser una nación, es decir, de llegar a librarse de las condiciones en que se veían expuestos a toda forma de persecución y tortura. Así, la aspiración a llegar a recuperar el país de antaño provenía de una convicción moral según la cual el hecho consumado por la fuerza no da derechos definitivos. Por lo tanto los sucesivos dueños, por la violencia, del territorio de Palestina no consagraban, no legitimaban el despojo por obra de diversos y sucesivos protagonistas. Los judíos tenían su cultura, es decir su manera propia de encarar ciertos problemas que importan al ser humano. El judaísmo como cultura es religión, una determinada religión y lo que ella lleva implícito o agregado. Hay así una filosofía judía de la vida, una manera judía de encarar ciertos problemas básicos. Y esta cultura, la cultura judía, ha mostrado a través de los siglos la capacidad de aprender de los demás y la capacidad de enseñarles. Ha habido una acción recíproca entre judaísmo y cristianismo. La conciencia del valor de sus propias

convicciones ha afirmado y confirmado a los judíos en su condición judía. Por ser judíos, los judíos sufrieron con una obstinación de resistencia no inferior a la obstinación de los otros en el empeño por maltratarlos. Valía la pena ser judío porque existía una tradición sobre la relación entre el judío y el no judío y sobre todo una relación con el recuerdo de la tierra del pasado que contribuía a limitar en alguna medida los horrores de la hostilidad de los demás. Pero había la convicción de que vendrían tiempos mejores, y lo mejor de los tiempos mejores esperados era la creación de un estado judío nuevo en la tierra antigua. Estos conceptos convertidos en factor de vida configuraban una filosofía y esa filosofía culminaba en algo que en el mundo moderno se llama sionismo.

El judaísmo como cultura implicaba una filosofía, uno de cuyos aspectos era y es el respeto a la individualidad de los distintos grupos humanos y la estimación de la convivencia fraternal entre ellos. Desde su primer libro el Antiguo Testamento da como real la existencia de pueblos diferentes con diferentes modalidades. La humanidad no es algo abstracto, genérico. Lo humano se expresa en variadas formas concretas, en diferentes formas nacionales que han de convivir en una paz fraternal. En libros proféticos del Antiguo Testamento se predica y se anuncia el advenimiento de una era mesiánica, de una futura sociedad humana fundada en la justicia y propicia a la paz universal. De manera expresa son nombrados distintos pueblos. El interés de Dios por el destino de un pueblo no es privilegio de ninguno de ellos. Este aspecto de la filosofía judía ha hecho que en nuestros días, a través de tal filosofía milenaria se haya llegado a la resurrección nacional.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
PRIMERA PARTE	
EL JUDAISMO COMO CULTURA	17
El planteo del problema	17
LA EXISTENCIA DE UNA PECULIARIDAD JUDÍA SEGÚN AUTORES CRISTIANOS Y JUDIOS	26
Opiniones de cristianos	26
De Arnold Toynbee	26
De Thomas H. Huxley	29
De George Foot Moore	30
De Karl Jaspers	31
De Ernesto Renán.....	33
De Gustave d'Eichthal	35
De Jacques Maritain.....	38
De Vladimir Soloviev	40
De Nicolás Berdiayev	42
Opiniones de judíos	45
De Max Brod	45
De León Roth	51
De Martín Buber	60
Buber y la civilización judía	60
LA VISIÓN DE LA VIDA HUMANA EN LA RELIGIÓN JUDÍA...	64
SEGUNDA PARTE	
EL SISTEMA DEL PENSAMIENTO JUDÍO EN LA BIBLIA HEBRAICA	77
La concepción de Dios en la Biblia hebraica.....	77
Originalidad de la religión bíblica	80

La noción de Dios en la Biblia	90
La trascendencia de Dios. Dios y el hombre	93
El diálogo entre Dios y hombre	98
Justicia y misericordia de Dios	100
El amor, atributo de Dios.....	103
LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA EN LA BIBLIA HEBRAICA	
La Creación	106
Dios y el mundo	108
La acción de Dios en el mundo	110
La actitud del hombre bíblico ante la Naturaleza	111
La regularidad en la Naturaleza	114
Poesía y Naturaleza	120
Sabiduría, amor y Naturaleza	124
Respeto a la vida en la Naturaleza	126
LA IDEA DEL HOMBRE EN LA BIBLIA HEBRAICA	130
El hombre, Dios y el mundo	130
El hombre, pecador y redimible	135
Lo corpóreo y lo psíquico en el hombre	136
La personalidad humana	143
La concepción sintética del hombre y las doctrinas cristianas .	145
El tema de la inmortalidad	149
La perspicacia psicológica: voluntad y personalidad	151
El hábito y las circunstancias en la conducta humana	152
El individuo, la familia y la sociedad	153
La dicha del hombre en este mundo	154
MORAL Y SOCIEDAD EN LA BIBLIA HEBRAICA	158
I. Carácter religioso y social de la moral bíblica	158
II. Los criterios de justicia	158
El pueblo de Israel y los otros pueblos	173
Sociedad y Estado	176

El problema "social". Individuo y sociedad	176	
El Gobierno	177	
Las ideas políticas. La democracia	179	
El orden eclesiástico y el régimen del Estado	180	
El derecho	183	
LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN LA BIBLIA HEBRAICA		185
La historiografía en el Pentateuco	189	
La historiografía de los "Primeros Profetas"	193	
Crónicas. Ezra y Nehemías.....	198	
La concepción profética de la Historia	200	
El libro de Daniel	210	
La concepción lineal de la Historia en los profetas	212	
Monoteísmo ético y monoteísmo histórico	214	
Historia, Naturaleza y progreso	215	
 TERCERA PARTE		
CÓMO VEN LOS JUDÍOS SU PROPIA HISTORIA	221	
Los comienzos de la historiografía	221	
Los comienzos de la Historia	225	
Graetz, filósofo de la historia judía	230	
Dubnow	239	
 CUARTA PARTE		
ANTISEMITISMO, MESIANISMO Y PROFETISMO	249	
El antisemitismo en la Antigüedad	249	
Las fuentes	256	
El antisemitismo racista del nazismo	259	
Irracionalismo biológico	261	
El antisemitismo	268	
El mesianismo.....	269	

QUINTA PARTE - DEL SIGLO XIX A LA REDENCIÓN NACIONAL

LA SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

.....285

HISTORIA DE PALESTINA Y PALESTINA 1914, 289

El sionismo 298

Palestina en los últimos tiempos 299

ISRAEL 317

EPÍLOGO 327



León Dujovne

Obra que representa la culminación de una vida dedicada al estudio, la docencia y la meditación creadora, **El judaísmo como cultura** trata de aprehender la esencia y verdad del pueblo milenario a partir de multifacéticos puntos de ataque: la definición de "judaísmo" para hebreos y gentiles, la noción de cultura, el sistema de ideas que se articula a través de los escritos bíblicos alrededor del hombre, la sociedad, la naturaleza y la historia, para dejar de ese modo definido el esqueleto conceptual que se transmitirá a través de los siglos. Tampoco escapan al interés del autor los grandes movimientos subterráneos que van moldeando la condición

judia desde afuera (antisemitismo) o desde adentro (mesianismo, profetismo), hasta llegar al siglo XIX, a la revolución política y nacional que tomará el nombre de "sionismo" y culminará su etapa más significativa con la creación del Estado de Israel.

El filósofo y profesor León Dujovne, cuyo nombre ha trascendido hace mucho las fronteras latinoamericanas, es uno de los pensadores más importantes que ha producido el judaísmo argentino. Desde sus vitales y lúcidos 80 años nos entrega esta obra de madurez, cuyo lenguaje claro y pedagógico la hace apta para todos los lectores interesados en el devenir judío de nuestro tiempo.