

INTRODUCCIÓN

La Biblia hebrea, el Antiguo Testamento, ¿es algo más que una reliquia histórica a la que se tributa una cortés reverencia, por ser la fuente de las tres grandes religiones occidentales? ¿Tiene algo que decir al hombre de hoy, el hombre que vive en un mundo de revolución, automatización, armas nucleares, con una ideología materialista que, explícita o implícitamente, niega los valores religiosos?

Parecería difícil sostener que la Biblia Hebrea tiene aún significado. El Antiguo Testamento (incluidos los Apócrifos) es una colección de escritos de muchos autores, compuestos a lo largo de más de un milenio (desde cerca del 1200 al 100 a. G). Contiene códigos de leyes, relatos históricos, poemas profecías, que son sólo una parte de la literatura, más vasta, producida por los hebreos durante esos once siglos. Estos libros se escribieron en un pequeño país situado en la encrucijada entre Asia y África, para hombres que vivían en una sociedad que ni cultural ni socialmente tenía semejanza con la nuestra.

Sabemos, por supuesto, que la Biblia hebrea fue una de las principales fuentes de inspiración, no solamente del judaísmo, sino también del cristianismo y del Islam, y que por lo tanto influyó profundamente en el desarrollo cultural de Europa, América y el Cercano Oriente. Sin embargo, hoy día parece que, aun entre los judíos y los cristianos, la Biblia hebrea no es mucho más que una venerada voz del pasado. Entre muchos cristianos, el Antiguo Testamento es poco leído en comparación con el Nuevo Testamento. Además, mucho de lo que se lee está a menudo distorsionado por prejuicios. Frecuentemente se cree que el Antiguo Testamento expresa exclusivamente los principios de justicia y de venganza, en contraste con el Nuevo Testamento, que representa los principios del amor y de la misericordia; hasta hay muchos que piensan que la máxima "ama a tu prójimo como a ti mismo" procede del Nuevo

Testamento, no del Antiguo. O se cree que el Antiguo Testamento fue escrito exclusivamente con un espíritu de nacionalismo estrecho, y que no contiene nada del universalismo internacional, tan característico del Nuevo. Por cierto, existen alentadoras pruebas de un cambio en la actitud y en la práctica, tanto de los protestantes como de los católicos, pero aún queda mucho por hacer.

Los judíos que asisten a los servicios religiosos están más familiarizados con el Antiguo Testamento, dado que se lee una parte del Pentateuco² cada sábado, y lo mismo los lunes y los jueves; y todo el Pentateuco se completa una vez cada año. Este conocimiento se acrecienta por el estudio del Talmud, con sus innumerables citas de las Escrituras. Aunque los judíos que siguen actualmente esta tradición son una minoría, este modo de vida era común a todos hasta hace solamente un siglo y medio. En la vida tradicional de los judíos, el estudio de la Biblia era fomentado por la necesidad de fundamentar todas las ideas y enseñanzas religiosas nuevas en la autoridad de los textos bíblicos. Pero este uso de la Biblia tuvo, sin embargo, un efecto ambiguo. Dado que los versículos bíblicos se utilizaban para apoyar las ideas o leyes religiosas nuevas, se los citaba frecuentemente fuera del contexto, y se les imponía una interpretación que no correspondía a su real significado. Aun cuando no se dieran tales distorsiones, frecuentemente interesaba más la "utilidad" de un versículo como apoyo de una idea nueva que el significado del contexto total en que se encontraba.

De hecho, el texto de la Biblia se conoció mejor a través del Talmud y de las recitaciones semanales que a través del estudio directo y sistemático. El estudio de la tradición oral (*Mishná, Guemara*) tenía una importancia mayor y presentaba estímulos intelectuales más fuertes.

A través de los siglos, los judíos interpretaron la Biblia no solamente dentro del espíritu de su propia tradición sino también, en gran medida, bajo las influencias de otras culturas con las que los sabios judíos estaban en contacto. Así, Filón vio el Antiguo Testamento con el espíritu de Platón; Maimónides con el de Aristóteles; Hermann

Cohén, con el de Kant. Los comentarios clásicos, no obstante, se escribieron en la Edad Media. El más sobresaliente comentarista es el Rabí Salomón ben Isaac (1040-1105), conocido como *Rashi*, que interpretó la Biblia dentro del espíritu conservador del feudalismo medieval.³ A pesar de ello, lo cierto es que sus comentarios sobre la Biblia hebrea, como los de otros, clarificaron el texto desde el punto de vista lingüístico y lógico, y frecuentemente lo enriquecieron remitiéndolo a las compilaciones de los rabinos, la tradición mística judía, y algunas veces a los filósofos árabes y judíos.

A las múltiples generaciones judías posteriores al final de la Edad Media, particularmente a los judíos que vivían en Alemania, Polonia, Rusia y Austria, el espíritu medieval de estos comentarios clásicos les ayudó a reforzar las tendencias enraizadas en la propia situación de habitantes de los ghettos, donde tenían poco contacto con la vida social y cultural de la Edad Moderna. Por otra parte, los judíos que desde el fin del siglo XVII pasaron a formar parte de la cultura europea contemporánea tenían poco interés, en general, por estudiar el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento es un libro abigarrado, escrito, editado, compilado y recompilado por muchos en el curso de milenios, y que contiene en sí mismo una notable evolución que va desde el autoritarismo primitivo y la mentalidad de clan, hasta la idea de la libertad radical del hombre y la hermandad de todos los seres humanos. El Antiguo Testamento es un libro *revolucionario*. Su tema es cómo se liberó el hombre de los lazos incestuosos que lo unían a la sangre y al suelo, de la sumisión a los ídolos, de la esclavitud, de los amos poderosos, hasta llegar a la libertad para el individuo, para la nación y para toda la humanidad.⁴ Quizás nosotros, hoy día, podemos comprender la Biblia hebrea mejor que cualquier época precedente, precisamente porque vivimos en una época de revolución, en la cual el hombre, a pesar de muchos errores que lo han llevado a nuevas formas de dependencia, se está liberando de todas las formas de esclavitud social otrora sancionadas por "Dios" y las "leyes sociales". Quizás, paradójicamente, uno de los libros más

antiguos de la cultura occidental puede ser comprendido mejor por quienes están menos encadenados por la tradición y tienen mayor conciencia de la naturaleza radical del proceso de liberación que se está desarrollando en el momento presente.

Es necesario decir algunas palabras acerca de mi posición respecto de la Biblia en este libro. No la considero la "palabra de Dios", no solamente porque el examen histórico demuestra que es un libro escrito por muchos hombres —hombres diferentes que vivieron en épocas diferentes— sino también porque yo no soy teísta. Sin embargo, para mí es un libro extraordinario, que expresa muchas normas y principios que han conservado su validez durante miles de años. Es un libro que ha proclamado a la humanidad una visión que es aún válida, y espera su realización.

No fue escrito por un solo hombre, ni tampoco dictado por Dios; expresa el genio de un pueblo en su lucha por la vida y la libertad a través de muchas generaciones.

Aunque considero que la crítica histórica y literaria del Antiguo Testamento es sumamente importante dentro de su propio marco de referencia, no la he creído esencial para el propósito de este libro, que es ayudar a comprender el texto bíblico y no el dar un análisis histórico. Sin embargo, cuando me parezca importante referirme a los resultados del análisis histórico o literario de la Biblia hebrea, así lo haré.

Los compiladores de la Biblia no siempre resolvieron las contradicciones que se daban entre las distintas fuentes que usaron. Pero deben de haber sido hombres de gran comprensión y sabiduría para poder transformar las múltiples partes en una unidad que refleja un proceso evolutivo cuyas contradicciones son aspectos de un solo todo. Su trabajo de compiladores, como también el trabajo de los sabios que hicieron la selección final de las Sagradas Escrituras, es, en un sentido amplio, un trabajo original.

La Biblia hebrea, en mi opinión, puede ser tratada como un libro *único*, a pesar de haber sido compilada de muchas fuentes. Se ha convertido en un libro único no sólo merced al trabajo de los dife-

rentes editores, sino también porque ha sido leída y comprendida como un libro único durante los últimos dos mil años. Además, los pasajes particulares cambian de sentido al ser trasladados de su fuente original al nuevo contexto del Antiguo Testamento considerado como un todo. Dos ejemplos pueden servir para ilustrar esta afirmación. En Génesis 1:26 dice Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen." Esto, según muchos especialistas en el Antiguo Testamento, es una sentencia arcaica, introducida sin muchos cambios por el compilador del *Codex Priestley*. Según algunos autores, la sentencia concibe a Dios como un ser humano. Esto puede ser perfectamente cierto en lo que concierne al significado original, arcaico, del texto; pero surge la cuestión de por qué el editor de este pasaje, que indudablemente no tenía tal concepto arcaico de Dios, no modificó la sentencia. Yo creo que la razón es que, para él, la sentencia significaba que el hombre, al haber sido creado por Dios, tiene una condición divina. Otro ejemplo es la prohibición de hacer imágenes de Dios o de usar su nombre. Puede muy bien ser que originariamente esta prohibición derivase su sentido de una costumbre arcaica, que se encuentra en algunos cultos semíticos, de considerar a Dios y a su nombre como tabú. Por esta razón prohibían hacer su imagen y usar su nombre. Pero en el contexto de todo el libro, el significado del tabú arcaico se ha transformado en una idea nueva; a saber, que Dios no es una cosa, y por lo tanto no puede ser representado por un nombre o por una imagen.

El Antiguo Testamento es el documento que narra la evolución de una nación, pequeña y primitiva, cuyos dirigentes espirituales insistían en la existencia de un Dios y en la no existencia de los ídolos, hasta llegar a una religión que implica la fe en un Dios sin nombre, en la unificación final de todos los hombres, en la libertad completa de cada individuo.

La historia judía no se detuvo cuando terminaron de codificarse los veinticuatro libros del Antiguo Testamento. Continuó su marcha, y a lo largo de todo su curso, siguió impulsando la evolución de ideas que había comenzado en la Biblia hebrea. Hubo dos líneas de continuidad:

una está expresada por el Nuevo Testamento, la Biblia cristiana; la otra, por la secuencia judía que usualmente se denomina "la tradición oral". Los sabios judíos han insistido siempre en la continuidad y unidad de la tradición escrita (el Antiguo Testamento) y la tradición oral. Esta última también ha sido codificada. Su parte más antigua, la *Mishná*, alrededor del año 200 d. C; la más reciente, la *Guemará*, alrededor del 500 d. C. Es un hecho paradójico que quienes sostienen la posición de tomar a la Biblia tal cual históricamente es, es decir, como una selección de escritos pertenecientes a muchos siglos distintos, puedan sin dificultad coincidir con la opinión tradicional en lo que respecta a la unidad entre la tradición oral y la tradición escrita. La tradición oral, como la Biblia escrita, contiene el registro de ideas expresadas durante un lapso mayor de mil doscientos años. Si pudiéramos imaginar que se escribiera una segunda Biblia judía, ésta contendría el Talmud, los escritos de Maimónides, la Cabala, y también los dichos de los maestros jasídicos. Si imagináramos tal colección de escritos, veríamos que cubre solamente unos pocos siglos más que el Antiguo Testamento; habría sido compuesta por muchos autores que habrían vivido en circunstancias enteramente distintas y contendría tantas ideas y doctrinas contradictorias como la Biblia misma. Por supuesto, esta segunda Biblia no existe, y por muchas razones no hubiera podido compilarse. Pero lo que quiero mostrar con esta suposición es que el Antiguo Testamento representa el desarrollo de un conjunto de ideas a través de un largo período, y que estas ideas han seguido desarrollándose durante un período aún más largo después de codificado el Antiguo Testamento. Esta continuidad se demuestra vivida y gráficamente en cada página de un ejemplar del Talmud impreso hoy día; no solamente contiene la *Mishná* y la *Guemará* sino también los comentarios posteriores y los tratados escritos hasta el presente, desde antes de Maimónides hasta después del Gaón de Vilna.

El Antiguo Testamento y la tradición oral contienen, ambos, contradicciones, cada uno dentro de sí, pero las contradicciones son de un carácter algo diferente. Las contradicciones del Antiguo

Testamento se deben principalmente a la evolución vivida por los hebreos desde que eran una pequeña tribu nómada hasta convertirse en el pueblo que vivió en Babilonia y fue posteriormente influido por la cultura helenística. En el período que sigue a la terminación del Antiguo Testamento, las contradicciones no consisten en la evolución de la vida arcaica a la vida civilizada. Consisten más bien en la constante escisión entre varias tendencias distintas que se prolongan a lo largo de toda la historia del judaísmo, desde la destrucción del Templo hasta la destrucción por Hitler de los centros tradicionales de la cultura judía. Esta escisión es la escisión entre nacionalismo y universalismo, conservadorismo y radicalismo, fanatismo y tolerancia. La fuerza de ambas alas —y de los múltiples sectores dentro de cada una de ellas— tiene, por supuesto, sus razones. Éstas han de buscarse en las condiciones específicas de los países donde se desarrolló el judaísmo (Palestina, Babilonia, el norte islámico de África, España, la Europa cristiana medieval, la Rusia zarista), y en las distintas clases sociales de las que procedían los eruditos.⁵

Las observaciones precedentes se refieren a la dificultad de interpretar la Biblia y la tradición judía posterior. Interpretar un proceso evolutivo significa mostrar el desarrollo de ciertas tendencias que se han desenvuelto a lo largo del proceso de evolución. Esta interpretación hace necesario seleccionar los elementos que constituyen *la* corriente principal o al menos *una* corriente principal en el proceso evolutivo; esto significa valorar ciertos factores, seleccionando unos como más representativos que otros. Una historia que asignara la misma importancia a todos los hechos no sería más que una enumeración de los acontecimientos, y no lograría penetrar en el sentido de los acontecimientos. Escribir la historia significa siempre interpretar la historia. El problema reside en saber si el intérprete tiene suficiente conocimiento de los hechos y suficiente respeto por ellos como para evitar el peligro de seleccionar algunos datos para apoyar una tesis preconcebida. La interpretación que se dará en estas páginas se propone cumplir una sola condición; los pasajes de la Biblia, el Talmud, y la literatura judía posterior en los

que se apoya no son expresiones ocasionales o excepcionales, sino aseveraciones formales hechas por figuras representativas, y que forman parte de un esquema de pensamiento coherente y en desarrollo. Además, no deben ignorarse las aseveraciones contradictorias, sino que deben tomarse por lo que son: partes de un todo en el cual esquemas de pensamiento contradictorios existieron juntamente con el que se destaca en este libro. Exigiría una obra de mucho mayor alcance el dar las pruebas de que el pensamiento humanista radical es el único que marca las principales etapas de esta evolución de la tradición judía, en tanto que el esquema nacionalista y conservador es una reliquia, relativamente no modificada, de tiempos antiguos, y nunca participó en la evolución progresiva del pensamiento judío en su contribución a los valores humanos universales.

Aunque no soy especialista en el campo de la filología bíblica, este libro es el producto de muchos años de reflexión, por cuanto vengo estudiando el Antiguo Testamento y el Talmud desde mi niñez. De todos modos, no me hubiera atrevido a publicar estos comentarios de las Escrituras si no fuera por el hecho de que he recibido mi orientación fundamental en lo que concierne a la Biblia hebrea y a la tradición judía posterior, de maestros que eran grandes sabios rabínicos, representantes todos ellos del ala humanista de la tradición judía, y a la vez judíos de estricta observancia. Diferían, sin embargo, mucho entre sí. Uno de ellos, Ludwig Krause, era un tradicionalista que había sido poco tocado por el pensamiento moderno. Otro, Nehemías Nobel, era un místico, profundamente imbuido del misticismo judío y, a la vez, del pensamiento humanista occidental. El tercero, Salman B. Rabino, enraizado en la tradición jurídica, era un socialista y un erudito moderno. Aunque ninguno de ellos dejó escritos extensos, se encontraban reconocidamente entre los más eminentes especialistas del Talmud que vivieron en Alemania antes del holocausto nazi. Por no ser judío practicante o "creyente", estoy, por supuesto, en una posición muy diferente de la de ellos, y de ningún modo quisiera presentarlos como responsables de las ideas

expuestas en este libro. Sin embargo, mis opiniones se han desarrollado a partir de sus enseñanzas, y estoy convencido de que en ningún momento se interrumpió la continuidad entre sus enseñanzas y mis propias opiniones. También he sido alentado a escribir este libro por el ejemplo del gran kantiano Hermann Cohén, quien en su libro *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, siguió el método de considerar como un todo al Antiguo Testamento y la tradición judía posterior. Aunque este librito no puede compararse con su obra y si bien mis conclusiones difieren de las suyas, mi método ha sido fuertemente influido por su modo de considerar la Biblia.

La interpretación de la Biblia que se da en este libro es la del humanismo radical. **Por** humanismo radical entiendo una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del hombre para desarrollar sus propios poderes, y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico. El humanismo radical considera como fin del hombre la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza; precisamente porque, a lo largo de la historia del nombre, la fuerza ha sido, y sigue siendo (al crear el temor) lo que ha predisposto al hombre para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió al hombre incapaz de independencia y, consiguientemente, embotó su razón y sus emociones.

Si es posible descubrir los gérmenes del humanismo radical en las fuentes más antiguas de la Biblia, esto obedece solamente a que conocemos el humanismo radical de Amón, de Sócrates, de los humanistas del Renacimiento y de la Ilustración, de Kant, Herder, Lessing, Goethe, Marx, Schweitzer. El germen resulta reconocible con claridad sólo cuando conocemos la flor; las fases iniciales sólo pueden interpretarse por las fases posteriores, aunque, genéticamente, las fases iniciales preceden a las posteriores.

Hay otro aspecto del humanismo radical que es necesario mencionar. Las ideas, especialmente si las ideas no son solamente las ideas de un individuo sino que han sido integradas en el proceso histórico, tienen su raíz en la vida real de la sociedad. Por lo tanto, si se admite que la idea del humanismo radical es una tendencia fundamental dentro de la tradición bíblica y postbíblica, se ha de admitir que existieron, a todo lo largo de la historia de los judíos, condiciones básicas que dieron origen a la existencia y desarrollo de la tendencia humanística. ¿Existen tales condiciones fundamentales? Creo que existen y que no es difícil descubrirlas. Los judíos poseyeron un poder secular efectivo y ponderable solamente durante un breve tiempo; de hecho, sólo durante unas pocas generaciones. Después de los reinados de David y Salomón, la presión de los grandes poderes que estaban al Norte y al Sur creció hasta tal punto que Judá e Israel vivieron bajo el creciente temor de ser conquistados. Y efectivamente fueron conquistados para no recuperarse nunca. Aunque los judíos tuvieron posteriormente independencia política, fueron un satélite pequeño e impotente, sometido a grandes potencias. Cuando los romanos, finalmente, pusieron fin a su estado, después de que Rabí Iojanan ben Zakkai se pasó al bando romano, pidiendo solamente autorización para abrir una academia en Iabne donde preparar a las futuras generaciones de eruditos rabínicos, salió a la luz un judaísmo sin rey y sin sacerdotes, que venía desarrollándose por siglos detrás de una fachada a la que los romanos no hicieron más que dar el golpe final. Aquellos profetas que habían denunciado la admiración idolátrica por el poder secular, fueron vindicados por el curso de la historia. Así, fueron las enseñanzas de los profetas, y no el esplendor de Salomón, lo que pasó a ser la influencia dominante y duradera sobre el pensamiento judío. Desde entonces, los judíos, en cuanto nación, nunca reconquistaron el poder. Por el contrario, a lo largo de la mayor parte de su historia, sufrieron a manos de los que estaban en condiciones de emplear la fuerza. Indudablemente, su posición podía, a pesar de ello, como efectivamente ocurrió, dar origen al resentimiento nacionalista, al espíritu de clan, a la arrogancia; y ésta

es la base de la otra tendencia dentro de la historia judía que hemos mencionado más arriba.

¿Pero no es natural que la historia de la liberación de la esclavitud en Egipto, los discursos de los grandes profetas humanistas, tuvieran un eco en los corazones de hombres que solamente habían experimentado la fuerza como objetos pacientes, nunca como sus ejecutores? ¿Es sorprendente que la visión profética de una humanidad unida y pacífica, de justicia para los pobres y desvalidos, encontrara un suelo fértil entre los judíos y no fuera nunca olvidada? ¿Es sorprendente que, cuando las murallas de los ghettos cayeron, estuvieran los judíos, en número desproporcionadamente grande, entre los que proclamaban los ideales del internacionalismo, la paz y la justicia? Lo que desde un punto de vista mundano fue la tragedia de los judíos —la pérdida de su país y de su estado—, desde el punto de vista humanístico fue su más grande bendición. Por encontrarse entre los sufrientes y despreciados, fueron capaces de desarrollar y defender una tradición de humanismo.

I

EL CONCEPTO DE DIOS

Las palabras y los conceptos que se refieren a fenómenos vinculados con la experiencia psíquica y mental se desarrollan y crecen —o se deterioran— con la persona a cuya experiencia se refieren. Cambian a medida que ella cambia. Tienen una vida, como ella tiene una vida.

Si un niño de seis años dice a su madre: "Te amo", usa la palabra "amar" para denotar la experiencia que tiene del amor a la edad de seis años. Cuando el niño ha madurado y se ha desarrollado hasta convertirse en un hombre, las mismas palabras, dichas a la mujer que ama, tendrán un sentido distinto, que expresará la gama más amplia, la profundidad mayor, la mayor libertad y actividad, que distinguen al amor de un hombre del amor de un niño. Sin embargo, aunque la experiencia a la que se refiere la palabra "amar" es diferente en el niño y en el hombre, tiene un núcleo común, del mismo modo como el hombre es diferente del niño y, a la vez, es el mismo.

En cualquier ser viviente hay simultáneamente permanencia y cambio; de aquí que haya permanencia y cambio en cualquier concepto que refleja la experiencia de un hombre viviente. Sin embargo, que los conceptos tengan vida propia y que crezcan, es algo que puede comprenderse solamente si los conceptos no están separados de la experiencia a la que dan expresión. Si el concepto resulta alienado —es decir, separado de la experiencia a la que se refiere— pierde su realidad, y se transforma en un artefacto de la mente del hombre. De este modo se crea la ficción de que cualquiera que emplee el *concepto* se está refiriendo al sustrato de *experiencia* subyacente a él. Una vez que esto ocurre —y este proceso de alienación de los conceptos es la regla más bien que la excepción—, la idea que expresaba una experiencia se ha transformado en una

ideología, que usurpa el lugar de la realidad subyacente que está en el interior del ser humano viviente. La historia se convierte entonces en una historia de las ideologías, en lugar de ser la historia de los hombres concretos, reales, que son los productores de sus ideas.

Las consideraciones precedentes son importantes, si se quiere comprender el concepto de Dios.

Son también importantes para comprender la posición desde la cual se han escrito estas páginas. Creo que el concepto de Dios ha sido una expresión, históricamente condicionada, de una experiencia interior. Yo puedo entender qué quiere decir la Biblia o la persona auténticamente religiosa cuando habla acerca de Dios, pero no comparto el concepto pensado por ellos. Yo creo que el concepto "Dios" estuvo condicionado por la presencia de una estructura sociopolítica en la cual los jefes tribales o los reyes detentaban el poder supremo. El valor supremo fue conceptualizado como análogo al poder supremo existente en la sociedad.

"Dios" es una de las muchas diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, no una realidad en sí mismo. Es inevitable, empero, que al hablar acerca del pensamiento de un sistema mono-teístico yo emplee frecuentemente la palabra "Dios", y sería molesto agregar cada vez mi propia definición. Por esta razón, quisiera dejar en claro mi posición desde el comienzo. Si pudiera definir aproximadamente mi posición, la llamaría un "misticismo no teístico".

¿A qué realidad de la experiencia humana se refiere el concepto de Dios? ¿Es el Dios de Abraham el mismo que el Dios de Moisés, de Isaías, de Maimónides, de Meister Eckhart, de Spinoza? Y si no es el mismo, ¿existe, a pesar de ello, algún sustrato experiencial común al concepto, tal como fue usado por estos distintos hombres, o podría suceder que mientras existe un fundamento común en el caso de alguno de ellos, éste no exista en lo que se refiere a otros?

Que una idea, la expresión conceptual de una experiencia humana, sea tan propensa a transformarse en una ideología, es algo que tiene su razón de ser no solamente en el miedo del hombre a entregarse

plenamente a la experiencia, sino también en la naturaleza misma de la relación entre experiencia e idea (conceptualización). Un concepto nunca puede expresar adecuadamente la experiencia a la que se refiere. *Apunta* hacia ella, pero no es ella. Es, como dice el budismo Zen, el "dedo que señala hacia la luna"... pero no es la luna. Una persona puede referirse a su experiencia mediante el concepto *a* o el símbolo *x*; un grupo de personas puede usar el concepto *a* o el símbolo *x* para denotar una experiencia común que comparten. En este caso —aun si el concepto no está alienado de la experiencia— el concepto, o el símbolo, es solamente una expresión aproximada de la experiencia. Esto sucede necesariamente así porque nunca la experiencia de una persona es idéntica a la experiencia de otra; solamente puede acercarse a ella lo suficiente como para permitir el uso de un símbolo común o concepto. (De hecho, hasta la experiencia de una misma persona no es nunca exactamente la misma en ocasiones diferentes, porque nadie es exactamente el mismo en dos momentos diferentes de su vida.) El concepto y el símbolo tienen la gran ventaja de permitir a la gente comunicar sus experiencias; tienen la tremenda desventaja de que se prestan fácilmente a un uso alienado.

Hay otro factor que contribuye, además, al desarrollo de la alienación y la "ideologización". El afán de sistematización y totalización es, al parecer, una tendencia inherente al pensamiento humano. (Una raíz de esta tendencia consiste, probablemente, en el afán, característico del hombre, de obtener la certeza, afán muy comprensible, vista la naturaleza precaria de la experiencia humana.) Cuando conocemos algunos fragmentos de la realidad, queremos completarlos, para que "tengan sentido", de un modo sistemático. Sin embargo, por la naturaleza misma de las limitaciones del hombre, nunca logramos un conocimiento completo, sino solamente fragmentario. Entonces tendemos a fabricar algunas piezas adicionales para añadirlas a los fragmentos y formar con ellas un todo, un sistema. Muchas veces falta la conciencia de la diferencia

cualitativa entre los "fragmentos" y los "añadidos", porque el anhelo de certeza es muy intenso.

Este proceso se observa frecuentemente en la historia de la ciencia. En muchos sistemas científicos encontramos una mezcla de verdadera penetración de la realidad y de elementos ficticios, añadidos con el fin de obtener un todo sistematizado. Sólo en una etapa ulterior del desarrollo se reconoce claramente cuáles han sido los elementos reales, pero fragmentarios, y cuál ha sido el "relleno" que hemos añadido para dar al sistema mayor plausibilidad. El mismo proceso ocurre en la ideología política. Durante la Revolución Francesa, cuando la burguesía francesa luchaba por *su propia* libertad, lo hacía con la ilusión de estar luchando por la libertad universal y la felicidad como principios absolutos, y por lo tanto, aplicables a todos los hombres.

En la historia de los conceptos religiosos comprobamos que ha tenido lugar el mismo proceso. En la época en que el hombre tenía un conocimiento fragmentario de la posibilidad de resolver el problema de la existencia humana mediante el pleno desarrollo de sus capacidades humanas, cuando sintió que podía encontrar la armonía mediante el progreso hacia el pleno desarrollo del amor y de la razón en vez del trágico intento de retroceder a la naturaleza y eliminar la razón, le dio a esta nueva visión, a esta *x* muchos nombres: Brahma, Nirvana, Tao, Dios. Este proceso tuvo lugar en todo el mundo en el milenio comprendido entre el 1500 y el 500 a. C, en Egipto, Palestina, India, China y Grecia. La naturaleza de estos diferentes conceptos dependió de las bases económicas, sociales y políticas de las respectivas culturas y clases sociales, y de los esquemas de pensamiento que surgieron de ellas. Pero la *x*, la meta, se convirtió pronto en un absoluto; en torno de él se construyó un sistema; los espacios vacíos fueron rellenados mediante muchas suposiciones ficticias, hasta que desapareció casi lo que hay de común en la visión bajo el peso de las "adiciones ficticias" producidas por cada sistema.

Todo progreso en la ciencia, en las ideas políticas, en la religión y en la filosofía, tiende a crear ideologías que compiten y luchan entre sí.

Además, este proceso es ayudado por el hecho de que, apenas el sistema de pensamiento se convierte en el núcleo de una organización, surge una burocracia que, con el fin de retener el poder y el control, procura hacer resaltar más las diferencias que lo que se comparte, y que, por lo tanto, está interesada en hacer que las adiciones ficticias sean tan importantes o más que los fragmentos originales. Así, la filosofía, la religión, las ideas políticas, y, algunas veces, la misma ciencia, se transforman en ideologías controladas por los respectivos burócratas.

El concepto de Dios en el Antiguo Testamento tiene su vida propia y una evolución paralela a la evolución cumplida por un pueblo en un lapso de mil doscientos años. Hay un elemento común de experiencia al que se alude con el concepto de Dios, pero hay también un cambio constante que tiene lugar en esta experiencia y, por consiguiente, en el significado de esta palabra y en el concepto. Lo que hay de común es la idea de que ni la naturaleza ni los artefactos constituyen la realidad última, o el valor supremo, sino que sólo existe el **uno** que representa el fin supremo del hombre: encontrar la unión con el mundo mediante el pleno desarrollo de sus capacidades específicamente humanas de amor y de razón.

El Dios de Abraham y el Dios de Isaías comparten las cualidades esenciales de aquella cosa, pero son, sin embargo, tan diferentes entre sí como lo son el jefe de una tribu nómada, primitivo e inculto, y un pensador universalista que vive en uno de los centros de la cultura mundial un milenio después. Hay un crecimiento y evolución en el concepto de Dios que acompaña el crecimiento y evolución de una nación. Tiene un núcleo común, pero las diferencias que se desarrollan en el curso de la evolución histórica son tan grandes que con frecuencia parecen contrapesar los elementos comunes. En la primera etapa de esta evolución se ve a Dios como un soberano absoluto. Ha hecho la naturaleza y el hombre y, si no está satisfecho con ellos, puede destruir lo que ha creado. Sin embargo, este poder absoluto de Dios sobre el hombre está contrapesado por la idea de que el hombre es el rival potencial de Dios. El hombre *podría* llegar a

ser Dios con sólo comer del árbol del conocimiento y del árbol de la vida. El fruto del árbol del conocimiento da al hombre la sabiduría de Dios; el fruto del árbol de la vida le daría la inmortalidad de Dios. Aleccionados por la serpiente, Adán y Eva comieron del árbol del conocimiento, y de este modo dieron el primero de los dos pasos. Dios se siente amenazado en su posición suprema. Dice: "He aquí que el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre" (Gen. 3:22). Para protegerse de este peligro, Dios expulsa al hombre del Paraíso y limita su edad a ciento veinte años.

La interpretación cristiana de la historia del acto de desobediencia del hombre como su "caída" ha oscurecido el claro significado de la historia. El texto bíblico ni siquiera menciona la palabra "pecado". El hombre desafía el poder supremo de Dios, y puede hacerlo porque es potencialmente Dios. El primer acto del hombre es la *rebelión* y Dios lo castiga porque se ha rebelado, y porque Dios quiere conservar su supremacía. Dios tiene que proteger esta supremacía mediante un acto de fuerza, expulsando a Adán y Eva del Paraíso e impidiendo así que den el segundo paso para convertirse en dioses: comer del árbol de la vida. El hombre tiene que ceder ante la fuerza superior de Dios, pero no expresa pesar o arrepentimiento. Una vez expulsado del Paraíso, comienza su vida independiente; su primer acto de desobediencia es el comienzo de la historia humana, porque es el comienzo de la libertad humana.

No es posible comprender la ulterior evolución del concepto de Dios a no ser que se logre comprender la contradicción inherente en el concepto primitivo. Aunque es el soberano supremo, Dios ha creado un ser que es su contrincante en potencia; desde el momento mismo de su existencia, el hombre es un rebelde, y lleva potencialmente la divinidad dentro de sí. Como veremos, cuanto más se desarrolla el hombre, más libre se hace de la supremacía de Dios y más puede asemejarse a Dios.¹ Toda la evolución ulterior del concepto de Dios disminuye el papel de Dios como dueño del hombre.

Dios aparece una vez más, en el texto bíblico como gobernante arbitrario del hombre, que puede hacer con sus criaturas como el alfarero hace con una vasija que no le agrada. Como el hombre es "malo", Dios decide destruir toda la vida sobre la tierra.² Esta historia, en su continuación, sin embargo, lleva al primer cambio importante en el concepto de Dios. Dios se arrepiente de su decisión y decide salvar a Noé, a su familia y a todas las especies de animales. Pero lo decisivo aquí es que Dios lleva a cabo un "pacto", simbolizado por el arco iris, con Noé y con todos sus descendientes. "Estableceré mi pacto con vosotros y no exterminaré ya más toda carne con aguas de diluvio para destruir la tierra." (Gen. 9:11.) La idea del pacto entre Dios y el hombre puede tener un origen arcaico, que se remonta a una época en que Dios era solamente un hombre idealizado, quizás no demasiado diferente de los dioses olímpicos de los griegos. Un Dios que se asemeja al hombre en sus virtudes y en sus vicios, y que puede ser desafiado por los hombres. Pero en el contexto en que los editores de la Biblia colocaron la historia del pacto, su significado no es un retroceso a formas más arcaicas del concepto de Dios, sino un progreso hacia una visión más desarrollada y madura. *La idea del pacto constituye, de hecho, uno de los pasos más decisivos en el desarrollo religioso del judaísmo, un paso que prepara el camino al concepto de la libertad completa del hombre, libertad respecto del mismo Dios.*

Con la sanción del pacto, Dios deja de ser el soberano absoluto. El y el hombre se convierten en asociados en un tratado. Dios se transforma de "monarca absoluto" en "monarca constitucional". Está sujeto, como está sujeto el hombre, a las condiciones de la constitución. Dios ha perdido su libertad de ser arbitrario, y el hombre ha ganado la libertad de ser capaz de desafiar a Dios en nombre de las mismas promesas de Dios, de los principios establecidos en el pacto. En él hay solamente una estipulación, pero ésta es fundamental: Dios se obliga a respetar absolutamente toda vida, la vida del hombre y de todas las criaturas vivientes. El derecho a vivir de todas las criaturas vivientes queda establecido en la primera ley,

que ni siquiera Dios puede cambiar. Es importante que el primer pacto (en la edición definitiva de la Biblia) sea un pacto entre Dios y la humanidad, no entre Dios y la tribu de los hebreos. La historia de los hebreos está concebida solamente como parte de la historia del hombre; el principio de la "reverencia por la vida"³ precede toda promesa específica a una tribu o nación en particular.

Este primer pacto entre Dios y la humanidad es seguido de un segundo, entre Dios y los hebreos.⁴

En Génesis 12:1-3 se indica ya el pacto: "Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré: y serán benditas en ti todas las familias de la tierra." En estas últimas palabras encontramos nuevamente la expresión del universalismo. La bendición no servirá solamente a la tribu de Abraham; se extiende a la familia humana entera. Posteriormente, la promesa de Dios a Abraham se amplía en un pacto que promete a sus descendientes la tierra entre el río de Egipto y el río Eufrates. Este pacto se repite en una versión ampliada en Génesis 17:7-10.

La expresión más dramática de las consecuencias radicales del pacto se encuentra en la discusión de Abraham con Dios cuando Dios quiere destruir a Sodoma y Gomorra a causa de su "maldad". ⁵ Cuando Dios anunció a Abraham su plan, éste se acercó y dijo: "¿Destruirás también al justo con el impío? Quizás haya cincuenta justos dentro de la ciudad: ¿destruirás también y no perdonarás al lugar por amor a los cincuenta justos que estén dentro de él? Lejos de ti el hacer tal, que hagas morir al justo con el impío, y que sea el justo tratado como el impío; nunca tal hagas. Él Juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo? Entonces respondió Jehová: Si hallare en Sodoma cincuenta justos dentro de la ciudad, perdonaré a todo este lugar por amor a ellos. Y Abraham replicó y dijo: He aquí ahora que he comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza. Quizás faltarán de cincuenta justos cinco; ¿destruirás por aquellos

cinco a toda la ciudad? Y dijo: No la destruiré si hallare allí cuarenta y cinco. Y volvió a hablarle y dijo: Quizá se hallarán allí cuarenta. Y respondió: No lo haré por amor a los cuarenta. Y dijo: No se enoje ahora mi Señor, si hablare: quizá se hallarán allí treinta. Y respondió: No lo haré si hallare allí treinta. Y dijo: He aquí ahora que he emprendido el hablar a mi Señor: quizás se hallarán allí veinte. No la destruiré, respondió, por amor a los veinte. Y volvió a decir: No se enoje ahora mi Señor, si hablare solamente una vez: quizá se hallarán allí diez. No la destruiré, respondió, por amor a los diez." (Gen. 18:23-32.)

El juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?" Esta sentencia marca el cambio fundamental en el concepto de Dios que resulta del pacto. Con lenguaje cortés, pero con la osadía de un héroe, Abraham desafía a Dios a cumplir con los principios de la justicia. No se coloca en la actitud de un humilde suplicante sino en la del hombre orgulloso que tiene derecho a exigirle a Dios que corrobore el principio de justicia. El lenguaje mismo de Abraham se mueve, con arte consumado, entre lo ceremonioso y el desafío: es decir, entre la tercera persona singular ("No se enoje ahora mi Señor" ...) y la segunda ("Destruirás a toda la ciudad por que falte uno?").

Con el desafío de Abraham entra un elemento nuevo en la tradición bíblica y la tradición judía posterior. Precisamente porque Dios está sujeto a las normas de la justicia y del amor, el hombre no es ya su esclavo. El hombre puede desafiar a Dios, como Dios puede desafiar al hombre, porque ambos tienen por encima de sí principios y normas. Adán y Eva desafiaron también a Dios mediante la desobediencia; pero tuvieron que someterse. Abraham no desafía a Dios con la desobediencia, sino acusándolo de violar sus propias promesas y principios.⁰ Abraham no es un Prometeo rebelde; es un hombre libre que tiene derecho a exigir, y Dios no tiene derecho a rehusar. La tercera fase en la evolución del concepto de Dios se alcanza en la revelación de Dios a Moisés. Aun en este momento, sin embargo, no han desaparecido todos los elementos antropomórficos. Por el contrario, Dios todavía "habla", "mora en una montaña"; es-

cribirá luego la ley en dos tablas. El lenguaje antropomórfico en la descripción de Dios se prolonga a todo lo largo de la Biblia. Lo nuevo es que Dios se revela a sí mismo como Dios de la historia y no como Dios de la naturaleza; y lo que es más importante, la distinción entre Dios y un ídolo encuentra su plena expresión en el concepto de un Dios *sin-nombre*.

Hemos de analizar más adelante con cierto detalle la liberación de Egipto. Aquí bastará mencionar que en el curso de esta historia Dios hace repetidas concesiones a los distintos argumentos propuestos por Moisés, quien sostiene que los hebreos, paganos, no pueden comprender el lenguaje de libertad o la idea de un Dios que se revela a sí mismo como Dios de la historia, sin mencionar un nombre, diciendo: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (Ex. 3:6). Pero Moisés arguye que los hebreos no le creerán: "He aquí que llego yo a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?" (Ex. 3:13). La objeción de Moisés está bien fundada. La esencia misma de un ídolo consiste en tener nombre. Toda *cosa* tiene un nombre, porque está completa en el tiempo y en el espacio. Para los hebreos, acostumbrados al concepto de idolatría, un Dios de la historia y carente de nombre, no tendría sentido, porque un ídolo sin nombre es una contradicción en sí mismo. Dios lo reconoce así, y hace una concesión a la comprensión de los hebreos. Se da a sí mismo un nombre y dice a Moisés: "Yo soy el que soy. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: Yo Soy me envió a vosotros." (Ex. 3:14.)

¿Qué significa este extraño nombre que Dios se da a sí mismo? El texto hebreo dice *Eheyeh asher Eheyeh*, o "*Eheyeh* me ha enviado a vosotros"

Eheyeh es la primera persona del tiempo interfecto del verbo hebreo "ser". Debemos recordar que en hebreo no existe tema gramatical presente, sino solamente dos temas temporales básicos: perfecto e imperfecto. El presente puede formarse perifrásticamente mediante el uso del participio (como en español

mediante el gerundio en "estoy escribiendo"), pero no existe ningún tema temporal que corresponda a "yo escribo". Todas las relaciones de tiempo se expresan mediante algunas modificaciones secundarias del verbo.⁷ Fundamentalmente, las acciones se experimentan como concluidas o no concluidas. Con palabras que denotan acciones que se cumplen en el mundo físico, el perfecto necesariamente implica el pasado. Si yo he concluido la escritura de una carta, mi carta está terminada, está en el pasado. Pero cuando se trata de actividades de naturaleza no física, como el conocer, por ejemplo, sucede algo diferente. Si yo he concluido mi conocimiento, éste no está necesariamente en el pasado, sino que el perfecto de conocer puede significar en hebreo, como sucede con frecuencia: "yo conozco perfectamente", "yo comprendo plenamente". Lo mismo vale para verbos como "amar" y otros semejantes.⁸

Al considerar el "nombre" de Dios, la importancia del *Eheyeh* consiste en que es el imperfecto del verbo "ser". Dice que Dios es, pero su ser no está completo como el de una cosa, sino que es un proceso viviente, un devenir; solamente las cosas, es decir, lo que ha alcanzado su forma final, puede tener un nombre. Una traducción libre de la respuesta de Dios a Moisés podría ser: "Mi nombre es *Sin-nombre*; díles que Sin-nombre te ha enviado."⁸ Solamente los ídolos tienen nombre, porque son cosas. El Dios "viviente" no puede tener un nombre. En el nombre de *Eheyeh* encontramos un compromiso irónico entre la concesión que Dios hace a la ignorancia del pueblo y su insistencia en ser un Dios que carece de nombre.

Este Dios que se manifiesta en la historia no puede ser representado por ninguna clase de imágenes; ni por una imagen sonora, es decir un nombre, ni por una imagen de piedra o de madera. Esta prohibición de cualquier clase de representación de Dios está claramente expresada en los Diez Mandamientos, que prohíben al hombre inclinarse delante de ninguna "imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra". (Ex. 20:4.) Este mandamiento es uno de los principios más fundamentales de la "teología" judía.

Aunque Dios ha sido designado por un nombre paradójico (yhwh), ni aun este "nombre" puede ser pronunciado "en vano", se dice en los Diez Mandamientos. Najmánides, en su comentario, explica que este "en vano" significa "sin ningún propósito". La tradición judía posterior y la práctica religiosa han aclarado qué quiere decir este "sin ningún propósito". Los judíos observantes, aun hoy día, nunca pronuncian el yhwh, sino que dicen en cambio *Adonai* que significa "mi Señor"; y ni siquiera dicen *Adonai*, excepto en las oraciones o al leer las Escrituras, sino que lo remplazan por *Adoshem* (la primera letra de *Adonai* mas la palabra *shem* que significa simplemente "nombre") siempre que hablan *acerca de* Dios. Aun al escribir acerca de Dios en un lenguaje extranjero, por ejemplo en inglés, un judío observante escribirá "G'd" en vez de *God*, para no pronunciar el nombre de Dios en vano. En otras palabras, según la tradición judía la prohibición bíblica de representar a Dios de cualquier forma y de usar el nombre de Dios en vano, significa que se puede hablar *a* Dios en la oración, en el acto de relacionarse *con* Dios, pero no se debe hablar *acerca de* Dios, para que Dios no se transforme en un ídolo.¹ La consecuencia de esta prohibición se analizará más adelante en este capítulo, con referencia a la posibilidad de la "teología".

La evolución que va desde el concepto de Dios como jefe tribal hasta el concepto de un Dios sin nombre, del cual no se permite ninguna representación, encuentra su formulación más avanzada y radical mil quinientos años después en la teología de Moisés Maimónides. Maimónides (1135-1204) fue uno de los sabios más sobresalientes e influyentes de la tradición rabínica; fue también el filósofo —o teólogo-judío más importante de la Edad Media. En su obra filosófica principal, la *Guía de los extraviados*, escrita en árabe, desarrolló su teología negativa, que declara inadmisibles usar atributos positivos para describir la *esencia* de Dios (tales como existencia, vida, poder, unidad, sabiduría, voluntad, y así sucesivamente), aunque es permitido usar atributos de acciones que se refieran a Dios.

Maimónides dice: "El más sabio de los hombres, nuestro maestro Moisés, pidió dos cosas a Dios, y recibió respuesta a ambas. Lo primero que pidió a Dios fue que le hiciera conocer sus atributos. En respuesta a ambos pedidos, Dios prometió que le permitiría conocer todos Sus atributos, y que éstos no eran otros que sus acciones. También le dijo que su verdadera esencia no podía percibirse, y le indicó un método mediante el cual obtendría el conocimiento más completo de Dios que le es dado adquirir a un hombre." ²

Maimónides distinguía entre lo que había que decir a los hombres simples e ignorantes y a los que tienen erudición filosófica. A los primeros bastará quizás decirles que han de contentarse con saber que Dios es Uno, incorpóreo, no sujeto a influencia externa, que no puede compararse con nada excepto consigo mismo.

Pero cuando Maimónides analiza el concepto de Dios para los que no son simples de entendimiento, concluye diciendo: "Debes comprender que Dios no tiene atributos esenciales de ninguna clase ni en ningún sentido, y que el rechazo de la corporeidad implica el rechazo de los atributos esenciales. Los que creen que Dios es Uno, y que tiene muchos atributos, profesan la humildad con sus labios y asumen la pluralidad en sus pensamientos." ¹²

La conclusión a la que llega Maimónides es la siguiente: "Por lo dicho resulta claro que Él no tiene ningún atributo positivo. Los atributos negativos, sin embargo, son los que hacen falta para dirigir la mente a las verdades que debemos creer en lo que se refiere a Dios. Porque, por una parte, no implican ninguna pluralidad, y, por la otra, proporcionan al hombre el conocimiento más alto de Dios que le es posible alcanzar." ¹³

La concepción de Maimónides de que no ha de usarse ningún atributo positivo que se refiera a la esencia de Dios, lleva a una pregunta obvia que él plantea en la forma siguiente:

"Quizás puede hacerse la siguiente pregunta: Dado que no hay posibilidad de obtener un conocimiento de la verdadera esencia de

Dios, y dado que se demostró que lo único que el hombre puede aprehender de Él es el hecho de que Él existe, y dado que todos los atributos positivos son inadmisibles, según se ha mostrado; ¿cuál es la diferencia entre los que han obtenido el conocimiento de Dios? ¿No tendría acaso que ser el mismo el conocimiento obtenido por nuestro maestro Moisés y por Salomón, y el obtenido por cualquiera de los filósofos de una categoría inferior, ya que no hay nada que añadir a este conocimiento? Pero, por otra parte, se acepta generalmente entre los teólogos, y también entre los filósofos, que puede haber una gran diferencia entre dos personas en lo que se refiere al conocimiento de Dios obtenido por ellas. Sabrás que realmente es así, que los que han obtenido el conocimiento de Dios difieren grandemente unos de otros... *ahora comprenderás claramente que cada vez que estableces mediante una prueba la negación de una cosa con referencia a Dios, te haces más perfecto, mientras que con toda aserción positiva que añadas, vas detrás de tu imaginación, y te apartas del verdadero conocimiento de Dios.*" ¹⁴

Maimónides concluye esta discusión haciendo notar que el pasaje del Salmo 4:4 "El silencio es tu alabanza" expresa perfectamente su idea de la inadecuación de los atributos positivos.¹⁵

Como hemos dicho, en la doctrina de los atributos de Maimónides hay dos aspectos que se entrecruzan: el atributo de acción, y la doctrina de los atributos negativos.¹⁶ Quiere librar al concepto de Dios de toda impureza, y para ello elimina todos los atributos esenciales positivos, porque implican tales impurezas. Sin embargo, es menos radical que los neoplatónicos griegos cuya doctrina guía, porque reintroduce en cierta medida los atributos positivos, si bien no en la estructura formal de su pensamiento. Así, por ejemplo, si decimos que Dios no es impotente, implicamos que Dios es omnipotente, y lo mismo vale para todas las negaciones de privaciones. Por esta razón, la doctrina de Maimónides acerca de los atributos negativos fue objetada durante la Edad Media por algunos filósofos que argumentaban que "lleva indirectamente a la

predicación de estos mismos atributos que, según Maimónides, no deben predicarse directamente de Dios. Al negar su ignorancia (la de Dios), afirmamos de hecho su saber; negando su debilidad, afirmamos, de hecho, su poder".¹⁷

Como dice Guttman al resumirla, "la doctrina de Maimónides acerca de la negación de las privaciones nos permite solamente decir que la simple esencia de Dios incluye dentro de sí misma perfecciones que corresponden de un modo u otro a las cualidades de conocimiento, voluntad y poder, pero cuya esencia subsiste indeterminada".¹⁸ Aunque ésta es una interpretación aceptable, no altera el hecho de que la estructura formal del pensamiento de Maimónides no difiere de los neoplatónicos griegos en su insistencia en la incognoscibilidad de la esencia de Dios. Aquí, como en otros aspectos de Maimónides, existen ciertas contradicciones que posiblemente tienen que ver con la contradicción que había dentro de él mismo: el audaz filósofo, grandemente influido por el pensamiento griego y árabe, y el rabí tradicionalista talmúdico, que no quería perder contacto con el fundamento tradicional del pensamiento judío. Mi propia interpretación de la teología de Maimónides se basa en un aspecto de su teología; me parece aceptable si no se ignora el hecho de que su posición era algo ambigua.

El concepto de Dios ha pasado por un proceso de evolución que comienza con el Dios celoso de Abraham, pasa por el Dios sin nombre de Moisés, y continúa hasta llegar al Dios de Maimónides, del cual el hombre solamente conoce *lo que no es*. La "teología negativa" de Maimónides lleva, en sus últimas consecuencias (aunque Maimónides no las tomó en cuenta), al fin de la teología. ¿Cómo puede existir una "ciencia de Dios", cuando no hay nada que se pueda decir o pensar *acerca* de Dios, cuando Dios mismo es el Dios impensable, "oculto", "silente", la Nada? ¹⁹

La evolución que lleva desde el Dios sin nombre de Moisés al Dios de Maimónides, sin atributos de esencia, plantea dos cuestiones: 1) ¿cuál es el papel de la teología en la tradición bíblica y en la tradición

judía posterior? 2) ¿Qué significa en esta tradición el que el hombre afirme la existencia de Dios?

En cuanto a la cuestión del papel de la teología²⁰ y del desarrollo de una ortodoxia, es decir, la "recta opinión", el hecho es que ni la Biblia ni el judaísmo posterior desarrollaron una teología. La Biblia, por supuesto, abunda en aserciones acerca de la existencia de Dios. Creó a la naturaleza y al hombre; liberó a los hebreos de Egipto; los condujo a la tierra prometida. Dios es significa Dios *actúa*; recompensa y castiga con amor, compasión, justicia. Pero no hay en ella especulaciones acerca de la naturaleza y esencia de Dios. Que Dios **es** es el único dogma teológico, si puede llamarse así, que se encuentra en el Antiguo Testamento, y no *qué o quién* es Dios. De hecho, cuando el Pentateuco dice que las "cosas secretas" (*ha-nistaroth*) no las ha de indagar el hombre, sino "lo que está abierto" (Deut. 29:29), parece disuadir explícitamente de toda especulación teológica sobre la naturaleza de Dios.

La mayoría de los grandes profetas, desde Amos en adelante, se preocupó muy poco de las especulaciones teológicas. Hablan de las acciones de Dios, de sus mandamientos al hombre, de sus recompensas y castigos, pero no fomentan ni se entregan a ninguna especulación acerca de Dios, como no fomentan tampoco el ritual.

A primera vista, el Talmud y la tradición judía posterior parecen contener más teología y ortodoxia. El ejemplo más importante del Talmud que debemos mencionar aquí, aunque no trata de aserciones acerca de la naturaleza de Dios, es la insistencia de los fariseos en que un judío piadoso debe creer en la resurrección de los muertos (que con frecuencia no se distingue claramente de la inmortalidad del alma), y la advertencia de que no tendrá parte en el "mundo por venir" si no comparte esta creencia. Pero un examen más atento demuestra que este extraño dogma es un *síntoma* de la lucha entre dos grupos sociales, los fariseos y los saduceos, más bien que la *causa* teológica del cisma entre ellos. Los saduceos representaban la aristocracia (secular y sacerdotal) mientras que los fariseos representaban al sector ilustrado, intelectual, de las clases medias.

Sus intereses sociales y políticos eran diametralmente opuestos, y eso influyó en algunas de sus opiniones teológicas.²¹ La principal diferencia dogmática entre ellos se refería a las opiniones acerca de la resurrección. Los fariseos insistían en que la creencia en la resurrección se encuentra en la Biblia; los saduceos lo negaban. Los fariseos intentaban demostrar su posición mediante citas del texto bíblico. Pero las citas refutaban la propia posición, ya que las "pruebas" que aducían consistían, en el mejor de los casos, en interpretaciones más bien forzadas de las sentencias bíblicas.²² Desde un punto de vista realista, los saduceos tenían indudablemente razón al sostener que la Biblia no enseña la doctrina de la resurrección. Del texto de la *Mishná (Sanedrín X)* surge claramente que los fariseos querían atacar a los saduceos negándoles la salvación, no solamente por su creencia en la resurrección sino también por otras herejías.²³

Fuera de esta controversia con los saduceos, en el Talmud se encuentran muy pocas cosas que puedan ser calificadas de "teología" y "ortodoxia". Los sabios del Talmud disputan fundamentalmente sobre interpretaciones de la ley, sobre los principios que gobiernan la conducta de la vida, pero no sobre las creencias acerca de Dios. La razón de esto es que en la tradición judía la creencia en Dios implica imitar las acciones de Dios, no un conocimiento *acerca de él*. Insisto en el *acerca de* porque me parece que este tipo de conocimiento sólo se puede tener acerca de cosas. Sigue siendo verdad que los profetas y Maimónides hablan del conocimiento (*daat*) de Dios como de un principio primero, subyacente a toda acción religiosa. Pero este conocimiento difiere de un conocimiento que permita usar atributos esenciales positivos refiriéndolos a Dios. Lo que me interesa mostrar principalmente es que "conocer a Dios" en el sentido profético es lo mismo que amar a Dios o confirmar la existencia de Dios; no es una especulación acerca de Dios o de su existencia; no es una *teología*. Un ejemplo interesante lo constituye el comentario talmúdico sobre la sentencia acusadora del profeta (Jer. **16:11**): "(Ellos) se han olvidado de mí y no han guardado mi **Tora**." En el *Pesiktá de Rav*

Kahana encontramos la paráfrasis: "Si **solamente** se hubieran olvidado de mí y guardado mi **Tora.**" Este comentario, por supuesto, no significa que el autor quiera que los judíos abandonen a Dios, pero sí significa que, dada la alternativa, sería siempre preferible practicar la **Tora** que creer en Dios. Los comentaristas tratan de atenuar la dureza de esta aserción explicando que observando la Tora los judíos podrían retornar a Dios.

En lo que se refiere al papel subordinado que desempeñan los dogmas teológicos en la tradición judía posterior, no hay nada más significativo que la suerte corrida por los "trece artículos de fe" elaborados por Maimónides. ¿Qué les sucedió a estos artículos? ¿Se los aceptó como un dogma o una creencia de la cual dependiera la salvación? De ningún modo. Nunca fueron aceptados o dogmatizados. De hecho, lo único que se hizo con ellos es cantarlos, en una versión poética, al final del oficio vespertino de los días festivos y de los sábados en el ritual tradicional de los judíos askhenazi, y entre algunos askhenazis a la conclusión de las oraciones matutinas.

Los dos grandes cismas que ocurrieron en la historia judía posterior tuvieron muy poco que ver con la teología propiamente dicha, aunque en un sentido más amplio estas disputas fueron concebidas como "teológicas" en las mentes de los disputantes.²⁴ El primero, después del fracaso del falso mesías Sabbatai Zeví en el siglo xvii, fue la lucha contra una minoría que no quería convencerse de que había sido cruelmente engañada por un usurpador. El otro fue el cisma entre el jasidismo y sus oponentes (**Mitnagdim**), y fue la expresión del conflicto entre las masas pobres e incultas de Galitzia, Polonia y Lituania, y los sabios rabíes, con su insistencia en el conocimiento intelectual y en la erudición.²⁵

Nuestro análisis del concepto de Dios nos ha llevado a la conclusión de que en la concepción bíblica y del judaísmo posterior hay solamente una cosa que cuenta, es decir, que Dios **es**. Se otorga poca importancia a la especulación acerca de la naturaleza y esencia de Dios; por lo tanto no ha existido un desarrollo teológico

comparable al que se dio en la Cristiandad. Pero solamente podemos entender el fenómeno de que el judaísmo no desarrollara una teología efectiva si comprendemos plenamente que la "teología" judía era una teología negativa, no solamente en el sentido de Maimónides, sino también en otro:

el reconocimiento de Dios es, fundamentalmente, la negación de los ídolos.

Cualquiera que lea la Biblia hebrea no podrá menos de quedar impresionado por un hecho: mientras que apenas contiene nada de teología, su tema central es la lucha contra la idolatría.

Los Diez Mandamientos, núcleo de la ley bíblica, aunque comienzan con la declaración "Yo soy Jehová tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre" (Dios es el Dios de la liberación), establecen como primer mandamiento la prohibición de la idolatría: "No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las honrarás" (Ex. 20:3-6).

La guerra contra la idolatría es el tema religioso principal que recorre el Antiguo Testamento desde el Pentateuco hasta Isaías y Jeremías. La guerra cruel contra las tribus que vivían en Canaán, solamente puede comprenderse como enraizada en el deseo de proteger al pueblo contra la contaminación con el culto de los ídolos. En los profetas, el tema de la anti-idolatría es no menos prominente. Pero en vez del mandamiento de exterminar a los adoradores de ídolos, se expresa la esperanza de que todas las naciones abandonen la idolatría y se unan en su común negación.

¿Qué es idolatría? ¿Qué es un ídolo? ¿Por qué insiste tanto la Biblia en arrancar de raíz cualquier vestigio de idolatría? ¿Cuál es la diferencia entre Dios y los ídolos?

La diferencia no consiste primariamente en que exista **un** solo Dios y muchos ídolos. En verdad, si el hombre venerase solamente un ídolo y no muchos, seguiría siendo un ídolo y no Dios. De hecho, ¿con

cuánta frecuencia la veneración de Dios no ha sido sino la veneración de un ídolo, disfrazado de Dios de la Biblia?

El acceso a la comprensión de qué es un ídolo comienza por la comprensión de **que no es Dios**. Dios, como valor supremo y fin, **no es** un hombre, el estado, una institución, la naturaleza, el poder, la propiedad, la capacidad sexual ni ningún artefacto hecho por el hombre. Las afirmaciones "yo amo a Dios", "yo sigo a Dios", "quiero asemejarme a Dios" significan primero que todo "yo no amo, sigo ni imito a los ídolos".

Un ídolo representa el objeto de la pasión central del hombre: el deseo de regresar al suelo-madre, el ansia de posesión, poder, fama, etc. La pasión representada por el ídolo, es, al mismo tiempo, el valor supremo dentro del sistema de valores del hombre. Solamente una historia de la idolatría podría enumerar los cientos de ídolos y analizar qué pasiones y deseos humanos representan. Baste decir que la "historia de la humanidad hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primitivos ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del estado, el jefe, la producción y el consumo, santificados por la bendición de un Dios idolizado.

El hombre transfiere sus propias pasiones y cualidades al ídolo. Cuando más se empobrece él mismo, tanto mayor y más fuerte se hace el ídolo. El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre. -⁶ Al adorar al ídolo, el hombre adora su yo. Pero este yo es un aspecto parcial, limitado del hombre, su inteligencia, su fuerza física, el poder, la fama, y así sucesivamente. Al identificarse con un aspecto parcial de su yo, el hombre se auto-limita a este aspecto; pierde su totalidad como ser humano y cesa de crecer. Depende de un ídolo, ya que solamente en la sumisión al ídolo encuentra la sombra, aunque no la sustancia, de su yo.

El ídolo es una **cosa** y no está vivo. Dios, por el contrario, es un Dios **viviente**. "Mas Jehová es el Dios verdadero; Él es Dios vivo" (Jer. 10:10); o, "Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo" (Sal. 42:2). El hombre, intentando ser como Dios, es un sistema abierto que se

aproxima a Dios; el hombre, sometiéndose a los ídolos, es un sistema cerrado que se convierte en una cosa. El ídolo no tiene vida; Dios es viviente. La contradicción entre la idolatría y el reconocimiento de Dios es, en último análisis, la contradicción entre el amor a la muerte y el amor a la vida.²⁷

La idea de que el ídolo es una cosa hecha por el hombre, la obra de su mano, a la cual reverencia y ante la cual se inclina, está expresada muchas veces. "Sacan oro de la bolsa", dice Isaías, "y pesan plata con balanzas, alquilan un platero para hacer un dios de ello; se postran y lo adoran. Se lo echan sobre los hombros, lo llevan y lo colocan en su lugar; allí se está, y no se mueve de su sitio. Le gritan y tampoco responde, ni libra de la tribulación" (Is. 46:6-7). Los plateros lo hacen un dios, un dios que no puede moverse ni responder ni contestar; un dios que está muerto; alguien al cual el hombre puede someterse pero con el cual no puede relacionarse. Hay otra vigorosa descripción irónica del ídolo en Isaías:

El herrero toma las tenazas, trabaja en las ascuas, le da forma con los martillos, y trabaja en ello con la fuerza de su brazo; luego tiene hambre, y le faltan las fuerzas; no bebe agua y se desmaya. El carpintero tiende la regla, lo señala con almagre, lo labra con los cepillos, le da figura con el compás, lo hace en forma de varón, a semejanza de hombre hermoso, para tenerlo en su casa. Corta cedros y toma ciprés y encina, que crecen entre los árboles del bosque; planta pino que se críe con la lluvia. De él se sirve luego el hombre para quemar, y toma de ellos para calentarse; enciende también el horno y cuece panes; hace además un dios, y lo adora: fabrica un ídolo y se arrodilla delante de él. Parte del leño quema en el fuego; con parte de él come carne, prepara un asado y se sacia: después se calienta y dice: ¡Oh. me he calentado, he visto el fuego; y hace del sobrante un dios, un ídolo suyo-, se postra delante de él, lo adora y le ruega diciendo: Líbrame, porque mi dios eres tú. No saben ni entienden; porque cerrados están sus ojos para no ver, y su corazón para no entender. No discurre para consigo, no tiene sentido ni

entendimiento para decir: Parte de esto quemé en el fuego, y sobre sus brasas cocí pan, asé carne y la comí. ¿Haré del resto de él una abominación? ¿Me postraré delante de un tronco de árbol? Isaías 44:12-19.

En verdad, es imposible expresar más drásticamente la naturaleza de la idolatría: el hombre adora ídolos que no pueden ver, y cierra sus ojos a lo que **él** no puede ver.

La misma idea se expresa bellamente en el salmo 115: "Los ídolos de ellos son plata y oro. Obra de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan... Tienen pies, mas no andan. No hablan con su garganta. Semejantes a ellos son los que los hacen." Con estas palabras el Salmista expresó la esencia de la idolatría: el ídolo está muerto, y el que lo hace está muerto también. Puede no ser accidental que el autor del salmo, que debió de tener un agudo sentido del amor a la vida, escribiera unos pocos versos después: "No alabarán los muertos a *yhwh*, ni cuando descienden al silencio."

Si el ídolo es la manifestación alienada de los propios poderes del hombre, y si el modo como está en contacto con estos poderes es una adhesión sumisa al ídolo, se sigue que la idolatría es necesariamente incompatible con la libertad y la independencia. Una y otra vez los profetas caracterizan a la idolatría como un autocastigo y una autohumillación, y la adoración de Dios como autoliberación y liberación respecto de otros. 28 *pero*, podría objetarse, ¿no es el Dios de los hebreos un Dios al cual también se teme? Esto es indudablemente verdad, mientras Dios fue el soberano arbitrario. Pero Abraham, aunque sigue teniendo miedo, se atreve a desafiar a Dios; y Moisés se atreve a discutir con él. El miedo y la sumisión a Dios disminuyen a medida que el concepto de Dios se desarrolla en el curso de la tradición posterior. El hombre se convierte en un socio de Dios y casi en un igual. Dios sigue siendo, por supuesto, el legislador, el que recompensa y castiga, pero sus recompensas y castigos no son actos arbitrarios (como, por ejemplo, las decisiones de Dios acerca del destino del hombre en el calvinismo); son el resultado del cumpli-

miento o violación por parte del hombre de la ley moral, y no demasiado diferentes del impersonal **karma** hindú. Dios, en la Biblia y en la tradición posterior, permite al hombre ser libre; le revela el fin de la vida humana, el camino mediante el cual puede alcanzar este fin, pero no lo fuerza a andar en una u otra dirección. Difícilmente podría ser de otro modo en un sistema religioso en el cual, según trataré de demostrar en el capítulo siguiente, la norma más alta del desarrollo del hombre es la libertad. La idolatría, por su naturaleza misma, exige sumisión; la adoración de Dios, en cambio, exige independencia.

La consecuencia lógica del monoteísmo judío es lo absurdo de la teología. Si Dios no tiene nombre, no hay nada *acerca de lo cual* hablar. Sin embargo, cualquier discurso sobre Dios —por consiguiente toda teología— implica usar el nombre de Dios en vano; de hecho lleva cerca del peligro de la idolatría. Por otra parte, los ídolos tienen nombre, son cosas. No están en devenir; están terminados. De aquí que uno pueda hablar acerca de ellos; uno *debe* hablar *acerca* de ellos porque, a no ser que se los conozca, ¿cómo evitar servirlos inadecuadamente?

Aunque no hay lugar para la teología, opino que hay un lugar y una necesidad de la "idología". La "ciencia de los ídolos" debe mostrar la naturaleza de los ídolos y de la idolatría, y debe identificar los diversos ídolos tal como han sido adorados durante la historia del hombre, hasta llegar a la actualidad. Otrora, los ídolos eran animales, árboles, estrellas, figuras de hombres y mujeres. Se los llamaba Baal o Astarté, y se los conocía por millares de otros nombres. Hoy día se los llama honor, bandera, estado, madre, familia, fama, producción, consumo, y otros muchos nombres, pero como el objeto oficial de la veneración es Dios, los ídolos de hoy día no se reconocen como lo que son, los objetos **reales** de la veneración del hombre. Por esta razón necesitamos una "idología", que tendría por contenido examinar los ídolos **efectivos** de cualquier período, el tipo de veneración que se les ha tributado, los sacrificios que el hombre les ha ofrecido, de qué modo se sincretizaron con la veneración de Dios, y de qué modo Dios

mismo se ha convertido en uno de los ídolos —de hecho, frecuentemente, en el ídolo supremo, que imparte su bendición a los otros. ¿Existe realmente tanta diferencia como pensamos entre los sacrificios humanos que ofrecían los aztecas a sus dioses y los modernos sacrificios humanos que se ofrecen en la guerra a los ídolos del nacionalismo y del estado soberano?

La importancia crucial del peligro de idolatría ha sido expresada muchas veces en la tradición judía. El Talmud, por ejemplo, dice: "Quien niega la idolatría es como si cumpliera toda la Tora" (**Hullin 59**). En etapas posteriores surgió el temor de que aun los actos religiosos pudieran transformarse en ídolos. Así, uno de los grandes maestros jasídicos, Kozker, dijo: "La prohibición de hacer ídolos incluye en sí la prohibición de hacer ídolos de los **mitzvot** (actos religiosos). Nunca debemos suponer que el propósito principal de un **mitzvá** sea su forma exterior, y que su significado interior deba subordinarse. La posición que hemos de tomar es exactamente la contraria.²⁹

La "idología" puede demostrar que un hombre alienado es necesariamente un adorador de ídolos, ya que se ha empobrecido a sí mismo transfiriendo sus poderes vivientes a cosas que están fuera de él, a las que se ve obligado a reverenciar para retener una pequeña parte de su yo y, en último análisis, para conservar su sentido de identidad.

La tradición bíblica y la tradición judía posterior asignaron a la prohibición de la idolatría una posición tan alta, o quizás más alta, que a la veneración de Dios. En esta tradición se muestra muy claramente que Dios solamente puede ser venerado si y cuando se ha eliminado todo rastro de idolatría, no solamente porque no existan ídolos visibles y conocidos, sino también porque la actitud idolátrica, la sumisión y la alienación, han desaparecido.

En verdad, el conocimiento de los ídolos y la lucha contra la idolatría puede unificar a los hombres de todas las religiones y a los que no tienen ninguna. Las discusiones acerca de Dios no solamente dividen a los hombres sino que sustituyen la realidad de la experiencia

humana por palabras, y, eventualmente, llevan a nuevas formas de idolatría. Esto no significa que quienes adhieren a la religión no deban continuar expresando su fe como fe en Dios (siempre que limpien su fe de todo elemento idólatrico) sino que la humanidad puede unirse espiritualmente en la negación de los ídolos y, de este modo, en una fe común no alienada.

La validez de esta interpretación del papel de la teología y de la negación de la idolatría está respaldada por uno de los conceptos más significativos desarrollados en la tradición postbíblica judía,, el concepto de los noaítas, los hijos de Noé.

Para entender esta idea, debemos tratar de comprender el peculiar dilema de los sabios talmúdicos y sus sucesores. No esperaban, ni siquiera querían, que las otras naciones del mundo adoptaran la fe judía. En cambio, la idea mesiánica implicaba la eventual unificación y salvación de toda la humanidad.

¿Esto significaba que en la era mesiánica todas las naciones adoptarían la fe judía y se unirían en la creencia en un Dios?

Si es así, ¿cómo puede darse esto si los judíos se abstienen, de ganar prosélitos? La respuesta a este dilema se encuentra en el concepto de los noaítas: "Nuestros rabinos enseñaron: a los hijos de Noé se les dieron siete preceptos: leyes sociales para establecer tribunales de justicia (o, según Najmánides, el principio de la justicia social), abstenerse de blasfemar (maldecir el nombre de Dios), de la idolatría, del adulterio, del derramamiento de sangre, del robo, y de comer la carne de un animal viviente" {**Sanedrín** 56a). La suposición que se hace aquí es que mucho antes de que Dios se revelara y diera la Tora en el Sinaí, la generación de Noé ya estaba unida por normas comunes de comportamiento ético. De estas normas, una se refiere a la prohibición de una forma arcaica de comer, es decir, comer la carne de un animal viviente.³⁰ Cuatro puntos se refieren a la relación del hombre con el hombre: la prohibición de derramar sangre; el robo, el adulterio, y la exigencia de contar con un sistema de leyes y de justicia. Sólo dos mandamientos tienen contenido religioso. La pro-

hibición de maldecir el nombre de Dios y la que se refiere a la idolatría. El mandamiento de venerar a Dios falta.

Esto, en sí mismo, no parece sorprendente. Si un hombre no tiene conocimiento de Dios, ¿cómo podría venerarlo? Sin embargo, el asunto es más complicado. Si no tiene conocimiento de Dios, ¿cómo es posible que se le ordene no maldecirlo y no reverenciar a los ídolos? Históricamente, referidas a la generación de Noé, estas dos prescripciones negativas apenas tienen sentido.³¹ Pero si se toma la afirmación talmúdica no como una verdad histórica sino como un concepto ético religioso, vemos entonces que los rabíes formularon un principio en el cual la "teología negativa", con un sentido diferente al de Maimónides, es decir **no** blasfemar, y **no** venerar a los ídolos, es todo lo que se exigía a los hijos de Noé. Esta cita talmúdica dice solamente que los dos mandamientos negativos tienen validez para el tiempo anterior a la revelación de Dios a Abraham, y no excluye la posibilidad de que después de este acontecimiento la veneración de Dios sea una norma válida para todos los pueblos. Pero otro concepto que se encuentra en la literatura rabínica, el de los "piadosos de los pueblos del mundo", los piadosos gentiles (**hasidei umoth haolam**), indican que la interpretación no es ésta. Este grupo se define como el de los que cumplen los siete preceptos de Noé. El punto esencial en este nuevo concepto es que se dice de ellos: "Los justos entre los gentiles tienen su lugar en el mundo futuro" (**Toseftá, Sanedrín, XIII, 2**). Este "lugar en el mundo por venir" es el término tradicional para designar la salvación, y se usa generalmente al referirse a todos los judíos que viven de acuerdo con los mandamientos de la Tora. La formulación legal se encuentra en Maimónides, **Mishné Tora XIV, 5,8**: "Un judío que acepta los siete mandamientos (de Noé) y los observa escrupulosamente es un "gentil justo" y tendrá parte en el mundo por venir."

¿Qué indica en última instancia este concepto? La humanidad, para su salvación no necesita reverenciar a Dios. Todo lo que necesita es no blasfemar de Dios y no adorar a los ídolos. De este modo, los sabios resolvieron el conflicto entre la idea mesiánica de que todos los

hombres serán salvados y su aversión a hacer prosélitos. La salvación universal no depende de la adhesión al judaísmo; ni siquiera depende de la veneración de Dios. La raza humana alcanzará la condición de la bienaventuranza siempre que no adore a los ídolos y no blasfeme de Dios. Esta es la aplicación **práctica** de la "teología negativa" al problema de la salvación y la unidad de la raza humana. Si la humanidad ha logrado la solidaridad y la paz, ni siquiera es necesario reverenciar en común a un mismo Dios.³²

¿Pero no resulta ilógico que se prohíba blasfemar de Dios a los que no creen en él? ¿Cómo puede ser una virtud no maldecir a Dios si yo no creo en él? Me parece que esta obvia objeción simplifica excesivamente el asunto por tomar las afirmaciones demasiado a la letra. Desde el punto de vista de la tradición bíblica y postbíblica, es incuestionable que Dios existe. Si alguien blasfema de Dios, ataca lo que está simbolizado por el concepto de Dios. Si simplemente no reverencia a Dios, esto puede deberse, desde el punto de vista del creyente, a ignorancia, y no implica un ataque positivo contra el concepto de Dios. Tenemos que recordar también que en la tradición judía, maldecir a Dios tiene el sentido especial de violar un poderoso tabú. No maldecir a Dios, en mi opinión, es paralelo a no adorar a los ídolos; en ambos casos el hombre evita el error positivo aun cuando, para el teísta, no haya comprendido plenamente la verdad.

Hemos visto que en la tradición judía la imitación de las acciones de Dios ha remplazado el conocimiento de la esencia de Dios. Debe añadirse que Dios actúa en la historia y se manifiesta a sí mismo en la historia. Esta idea tiene dos consecuencias: una, que la creencia en Dios implica una preocupación por la historia y, usando la palabra en su sentido más amplio, una preocupación **política**. Vemos esta preocupación política de un modo especialmente claro en los profetas. Contrastando enteramente con los soberanos del Lejano Oriente, los profetas piensan en términos históricos y políticos. "Político" significa aquí que se interesan por acontecimientos históricos que afectan no solamente a Israel sino a todas las naciones del mundo. Significa, además, que los criterios para juzgar los

acontecimientos históricos son espirituales-religiosos: la justicia y el amor. Según estos criterios, las naciones son juzgadas, como lo son los individuos, por sus acciones.

Hemos visto que, por razones históricas, los judíos han dado el nombre de "Dios" a una *x*, a la cual el hombre debe aproximarse para ser un hombre pleno. Desarrollaron su pensamiento hasta el punto en el cual Dios deja de ser definible mediante cualquier atributo esencial positivo, y donde el modo recto de vivir —para los individuos y para las naciones— ocupa el lugar de la teología. Aunque el siguiente paso lógico en el desarrollo judío sería un sistema sin "Dios", es imposible para un sistema religioso teístico dar este paso sin perder su identidad. Los que no pueden aceptar el concepto de Dios se encuentran fuera del sistema de conceptos que constituye la religión judía. Pueden, sin embargo, estar muy cerca del espíritu de la tradición judía, siempre y cuando hagan de la tarea de "vivir con justicia" el objetivo principal de la vida, aunque este "vivir con justicia" nunca será el cumplimiento de los rituales y de muchos mandamientos específicamente judíos, sino actuar en el espíritu de justicia y amor dentro del marco de referencia de la vida moderna. Se encontrarán cerca de los budistas y de aquellos cristianos que, como dice el abate Pire: "Lo que interesa hoy no es la diferencia entre creyentes y no creyentes, sino entre aquellos que se preocupan y los que no se preocupan."

Antes de concluir este capítulo hay que afrontar otra cuestión que puede haber surgido ya en la mente de muchos lectores. Si yo defino como esencia del sistema religioso judío la *imitatio dei* en vez de la teología, ¿no estoy sugiriendo acaso que el judaísmo es esencialmente un sistema ético que exige a los hombres que actúen justa, veraz y compasivamente? ¿El judaísmo es un sistema ético, más que un sistema religioso?

Hay dos respuestas a esta pregunta. La primera se encuentra en el concepto del *hataja*³³ de que no sólo el hombre debe obrar según los principios generales de justicia, verdad y amor, sino de que todo acto de la vida ha de ser "santificado", ha de estar imbuido de un espíritu

religioso. "Acción justa" se refiere a todo: a las oraciones de la mañana, a la bendición del alimento, al espectáculo del océano y de la primera flor de la estación, a la ayuda a los pobres, a las visitas a los enfermos, a no avergonzarse a un hombre en presencia de otros.

Pero podría interpretarse que aun este modo de comprender el **halajá** implica solamente un sistema muy amplio de "cultura ética". Subsiste la cuestión de si el judaísmo, a pesar de su muy fuerte insistencia en la ética global, constituye algo más que un sistema ético.

Antes que podamos discutir la diferencia entre el hombre ético (bueno) y el hombre religioso, es necesario clarificar más el problema de la ética. Es importante distinguir una ética "autoritaria" y una ética "humanística".³⁴ Una conciencia autoritaria (el superyó de Freud) es la voz de una autoridad internalizada, como la de los padres, el Estado, la religión. "Internalizado" significa que alguien ha tomado las reglas y prohibiciones de la autoridad como suyas propias y las obedece como si se estuviera obedeciendo a sí mismo; experimenta esta voz como su propia conciencia. Este tipo de conciencia, que también puede llamarse conciencia heterónoma, garantiza que es esperable que la persona actúe siempre de acuerdo con las exigencias de su conciencia; pero se vuelve peligrosa cuando las autoridades ordenan cosas malas. La persona con la "conciencia autoritaria" considera su deber cumplir las órdenes de las autoridades a las cuales se somete, independientemente de su contenido; en verdad, no hay crimen que no se haya cometido en nombre del deber y la conciencia.

Muy distinta de la conciencia autoritaria (heterónoma) es la conciencia "humanística" (autónoma). No es la voz internalizada de una autoridad a la que estamos deseosos de satisfacer y temerosos de desagradar; es la voz de nuestra personalidad total que expresa las exigencias de la vida y el crecimiento. "Bueno" para la conciencia humanística es todo lo que promueve la vida; "malo" es todo lo que la detiene y la sofoca. La conciencia humanística es la voz de nuestro yo que nos remite a nosotros mismos, para **llegar a ser** lo que

potencialmente somos.³⁵ La persona cuya conciencia es esencialmente autónoma³⁶ no hace lo bueno forzándose a obedecer la voz de la autoridad internalizada, sino porque tiene **placer** en hacer lo que está bien, aunque frecuentemente necesitará cierta práctica de seguir sus principios antes de poder sentir pleno placer en su acción. No cumple con su "deber" (de **deberé** = ser deudor) obedeciendo a una autoridad, sino que es "responsable" puesto que "responde" (de **responderé** = responder) al mundo del cual forma parte en cuanto es un ser humano viviente, internamente activo.

Por consiguiente, cuando hablamos de la actitud "ética" comparándola con la actitud "religiosa", importa mucho saber si hablamos primordialmente de una ética autoritaria o de una ética humanística. Las éticas autoritarias siempre están teñidas de idolatría. Yo actúo de acuerdo con las órdenes de una autoridad a la que reverencio como poseedor del juicio absoluto sobre el bien y el mal; las éticas autoritarias son, por su naturaleza misma, éticas alienadas. Representan una actitud que en muchos aspectos contradice la de las personas religiosas, en el sentido que se describe en las páginas siguientes. La actitud de la ética humanística no es alienada ni idolátrica. Por lo tanto no es contraria a la actitud religiosa. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya diferencias.

Suponiendo que la actitud subyacente a la tradición judía trasciende el dominio ético, surge el problema de cuál es su elemento religioso particular. Sería simple contestar que este elemento consiste en la creencia en Dios, en un ser sobrenatural, supremo. Según esta opinión, un hombre religioso sería un creyente en Dios que al mismo tiempo es (como consecuencia de su fe) un hombre ético. Tal definición, sin embargo, suscita muchos problemas. ¿No fundamenta enteramente la cualidad de lo religioso³⁷ en un concepto **pensado**, el de Dios? ¿Se sigue que un budista Zen o los "piadosos entre los gentiles no pueden llamarse religiosos?

Con esto llegamos a un problema central. ¿La experiencia religiosa está necesariamente conectada con un concepto teístico? Yo creo que no; la experiencia "religiosa" puede describirse como una experiencia

humana que subyace y es común a ciertos tipos de conceptualizaciones tanto teísticas como no teísticas, ateas y hasta anti-teísticas. Este tipo de experiencia se expresa con suma claridad en el misticismo cristiano, musulmán y judío, como también en el budismo Zen.

Si se analiza la experiencia más que la conceptualización, se puede hablar, por consiguiente, de una **experiencia religiosa teística y de una experiencia religiosa no teística**.

Subsiste la dificultad epistemológica. En las lenguas occidentales no existe ninguna palabra para designar el sustrato de este tipo de experiencia religiosa a no ser cuando se alude a la que está relacionada con el teísmo. Por esta razón es ambiguo usar la palabra "religioso"; y ni siquiera la palabra "espiritual" es mucho mejor, pues tiene otras connotaciones equívocas. Por estas razones me parece preferible hablar, por lo menos en este libro, de la **experiencia x**,³⁸ que se encuentra en sistemas religiosos y filosóficos (como el de Spinoza), independientemente de que tengan o no un concepto de Dios.

El análisis psicológico de la experiencia **x** iría mucho más allá del propósito de este libro. Sin embargo, para indicar, al menos brevemente, algunos de los principales aspectos del fenómeno, sugiero los siguientes puntos:

1. El primer elemento característico es **experimentar la vida como un problema**, como una "cuestión" que requiere una respuesta. La persona no-* no siente una inquietud profunda, o por lo menos no la tiene consciente, acerca de las dicotomías existenciales de la vida. La vida como tal no es problema para ella; no le atormenta la necesidad de una solución. Está —por lo menos conscientemente— satisfecha con encontrar el significado de la vida en el trabajo, placer, fama, o aun, como el hombre ético, en actuar de un modo conforme con su conciencia. Para él, la vida mundanal tiene sentido, y no experimenta el dolor de su alejamiento del hombre y de la naturaleza

ni el deseo apasionado de superar esta separación y encontrar una compensación.

2. Para la experiencia **x** existe una jerarquía definida de valores. El valor más alto es el desarrollo óptimo de las propias capacidades de razón, amor, compasión, valor. Todas las realizaciones humanas están subordinadas a estos supremos (o espirituales, o **x**) valores. Esta jerarquía de valores no implica ascetismo; no excluye los placeres humanos y las alegrías, pero hace de la vida mundanal parte de la vida espiritual; o, mejor dicho, la vida mundanal está impregnada de fines espirituales.

3. Relacionado con la jerarquía de valores hay otro aspecto de la experiencia **x**. Para la persona común, especialmente en una cultura materialista, la vida es un medio para alcanzar fines distintos de la persona misma. Estos fines son: placer, dinero, poder, la producción y distribución de mercancías, etc. Si el hombre no es usado por otros para sus fines, él se usa a sí mismo para los suyos propios; en ambos casos se convierte en un medio. Para la persona **x** el hombre sólo es un fin y nunca un medio. Además, su actitud ante la vida es la de responder a cada suceso desde el punto de vista de si le ayuda o no a transformarse haciéndose cada vez más humano. Sea el arte o la ciencia, la alegría o la tristeza, el trabajo o el juego, todo lo que acontece es un estímulo para hacerse más fuerte y más sensible. Este proceso de constante transformación interior y de hacerse parte del mundo en el acto de vivir, es el fin al cual están subordinados todos los otros objetivos. El hombre no es un sujeto que se opone al mundo para **transformarlo**; está **en** el mundo haciendo de su estar en el mundo la ocasión para su autotransformación constante. Por eso el mundo (el hombre y la naturaleza) no es un objeto opuesto a él, sino el medio en el cual descubre su realidad propia y la del mundo cada vez más profundamente. Ni es un "sujeto", la parte indivisible última de la sustancia humana (un átomo, un individuo), ni siquiera el orgulloso sujeto pensante de Descartes, sino un yo que está vivo y fuerte precisamente en el grado en que cesa de aferrarse a sí mismo, pero que **es** por el hecho de responder.

Más específicamente, la actitud **x** puede describirse en los términos siguientes: un desprenderse del propio "yo", de las propias apetencias y, con ellas, de los propios temores; un abandonar el deseo de aferrarse al "yo" como si fuera una entidad indestructible, separada; un hacerse vacío para poder llenarse del mundo, responder a él, unificarse con él, amarlo. Hacerse vacío a sí mismo no implica pasividad sino **apertura**. De hecho, si alguien no puede vaciarse a sí mismo, ¿cómo puede responder al mundo? ¿Cómo se puede ver, oír, sentir, amar, si uno está lleno de su propio yo, si uno es gobernado por sus apetencias? ³⁹

4. La experiencia **x** puede llamarse también una experiencia de la trascendencia. Pero también aquí encontramos el mismo problema que en el caso de la palabra "religioso". "Trascendencia" se usa convencionalmente en el sentido de trascendencia de Dios. Pero como fenómeno humano, nos referimos a trascender el yo, a dejar la prisión del egoísmo y del aislamiento; el que concebimos o no esta trascendencia como una trascendencia hacia Dios es algo que depende de la conceptualización. La experiencia es esencialmente la misma, ya se refiera o no a Dios.

La experiencia **x**, ya sea teística o no, se caracteriza por la reducción y, en su forma más plena, por la desaparición del narcisismo. Para poder estar abierto al mundo, para poder trascender mi yo, tengo que ser capaz de reducir o abandonar mi narcisismo. Además tengo que abandonar todas las formas de fijación incestuosa y de avidez; tengo que superar mis tendencias destructivas y necrófilas. Tengo que ser capaz de amar a la vida. Tengo que poseer un criterio para diferenciar entre una falsa experiencia **x**, enraizada en la histeria y otras formas de enfermedad mental, y la experiencia no patológica de amor y unión. Tengo que tener un concepto de verdadera independencia, tengo que ser capaz de diferenciar entre la autoridad racional e irracional, entre la idea y la ideología, entre la disposición a sufrir por mis condiciones y el masoquismo. ⁴⁰

De todas las anteriores consideraciones se sigue que el análisis de la experiencia x pasa del nivel de la teología al de la psicología y, especialmente, del psicoanálisis. Primeramente porque es necesario diferenciar entre pensamiento consciente y experiencia afectiva, que puede estar o no expresada mediante conceptualizaciones adecuadas. En segundo lugar, porque la teoría psicoanalítica permite una comprensión de las experiencias inconscientes que subyacen a la experiencia x , o, por la otra parte, de las que se oponen a ella o la bloquean. Sin una comprensión del proceso inconsciente, es difícil apreciar el carácter relativo y frecuentemente accidental de nuestros pensamientos conscientes. Sin embargo, para comprender la experiencia x , el psicoanálisis tiene que ampliar su estructura conceptual más allá de lo esbozado por Freud. El problema central del hombre no es el de su libido; es el de las dicotomías inherentes a su existencia, su aislamiento, alienación, sufrimiento, su miedo a la libertad, su deseo de unión, su capacidad de odio y destrucción, su capacidad de amor y unión.

En pocas palabras, necesitamos una antropología psicológica empírica que estudie la experiencia x y la experiencia no- x como fenómenos humanos experienciales, independientemente de las conceptualizaciones. Tal estudio podría llevar a establecer racionalmente la superioridad del modo de vivir x respecto de todos los otros, como ya lo hizo metodológicamente el Buda. Puede suceder que mientras la Edad Media estuvo preocupada por demostrar la existencia de Dios mediante argumentos filosóficos y lógicos, el futuro se preocupe de establecer el acierto del sistema de vida x con la ayuda de una antropología sumamente desarrollada.

Resumiendo la línea de pensamiento principal de este capítulo: la idea de un Dios único expresa una nueva respuesta para la solución de las dicotomías de la existencia humana; el hombre puede encontrar la unificación con el mundo no por la regresión al estadio prehumano sino por el pleno desarrollo de sus cualidades específicamente humanas: el amor y la razón. La veneración de Dios es en primer término la negación de la idolatría. El concepto de Dios

se formo inicialmente según los conceptos políticos y sociales de un jefe o rey tribal. Se desarrolló luego la imagen de un monarca constitucional que tiene para con el hombre la obligación de atenerse a sus propios principios: el amor y la justicia. Se convierte en el Dios-sin-nombre, el Dios del cual no puede predicarse ningún atributo esencial. Este Dios sin atributos, que es reverenciado "en silencio", ha cesado de ser un Dios autoritario; el hombre puede hacerse totalmente independiente, y esto significa independiente aun de Dios. En la "teología negativa", lo mismo que en el misticismo, encontramos idéntico espíritu revolucionario de libertad que caracterizó al Dios de la revolución contra Egipto. No podría expresar mejor este espíritu que mediante una cita de Meister Eckhart:

El ser un hombre
lo tengo en común con todos los hombres;
el ver y oír,
y comer y beber,
lo comparto con todos los animales.
Pero lo que yo soy es exclusivamente mío,
me pertenece a mí
y a nadie más,
a ningún hombre,
ni a un ángel ni a Dios,
a no ser en cuanto soy uno con Él.⁴¹

II

EL CONCEPTO DEL HOMBRE

La afirmación más fundamental de la Biblia sobre la naturaleza del hombre es que éste ha sido hecho a imagen de Dios. "Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y hembra los creó" (Gen. 1:26-27).¹ No puede cuestionarse el énfasis que la narración pone en este punto. Usa dos expresiones, "imagen" y "semejanza", y luego repite otra vez en el versículo siguiente la misma idea. La narración bíblica no solamente habla del hombre como hecho a imagen de Dios, sino que expresa poco después el miedo de Dios a que el hombre se convierta él mismo en Dios. Este miedo está claramente expresado en Gen. 3:22-23. El hombre ha comido del árbol del conocimiento; no ha muerto, como había acertadamente predicho la serpiente; se ha hecho *como* Dios. Solamente la mortalidad lo distingue de Dios. Hecho a la imagen de Dios, siendo *como* Dios, él *no es* Dios. Para evitar que esto suceda, Dios expulsa a Adán y Eva del Paraíso. La serpiente, que había dicho *eritis sicut dei* ("seréis como dioses") había estado en lo cierto.

Que el hombre pueda convertirse en Dios y que Dios le impida alcanzar este objetivo, es probablemente una parte arcaica del texto. Sin embargo no ha sido eliminada por los diversos editores, y debieron tener sus razones para hacerlo.

Quizás una razón es que querían insistir en que el hombre no es Dios, ni puede volverse Dios; puede hacerse *como* Dios, puede imitar a Dios, por así decirlo. En verdad, esta idea de la *imitatio Dei*, de aproximarse a Dios, requiere la premisa de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios.

En la Biblia, este concepto de la aproximación de Dios está expresado en la aserción: "Habló Jehová a Moisés diciendo: Habla a toda la congregación de los hijos de Israel y diles: Santos seréis, porque santo soy Yo, Jehová vuestro Dios" (Lev. 19:1-2).² Si consideramos que el concepto de "santo" (*kadosh*) expresa la cualidad esencial de Dios, la que lo separa del hombre, cualidad que en las etapas primitivas de la religión había hecho a Dios tabú e inaccesible, resulta clara la importancia del paso adelante en la evolución que señala la expresión de que el hombre también puede ser "santo".³ En los profetas, desde Amos en adelante, encontramos el mismo concepto. Lo que el hombre ha de hacer es adquirir y practicar las principales cualidades que caracterizan a Dios: justicia y amor (*rajamim*). Miqueas formuló sucintamente este principio: "Oh hombre, Él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia (o amor constante) y humillarte ante tu Dios" (Miqueas 6:8). En esta formulación encontramos otra descripción de las relaciones entre Dios y el hombre. El hombre no es Dios, pero si adquiere las cualidades de Dios, no está por debajo de Dios, sino que anda *con* Él.

La misma idea de imitación de Dios se prolonga en la literatura rabínica de los primeros siglos después de la destrucción del templo. "Andando en todos sus caminos" (Deut. 11:22)... ¿cuáles son los caminos de Dios? Lo que se dice (Ex. 34:6), "¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso (*rajum* es amante) y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado" y lo que se dice (Joel 2:32) "Y todo aquel que invocare el nombre de Jehová será salvo" ¿Pero cómo es posible que el hombre invoque a Jehová? "Así como a Dios se lo llama misericordioso y piadoso, sé también tú misericordioso y piadoso, y dale dones a todos sin esperar nada en cambio; como Dios es llamado justo... sé también tú justo; como a Dios se lo llama amante, sé también tú amante." ⁴

Como ha señalado Hermann Cohén, las cualidades de Dios (*midot*), enumeradas en Éxodo 34:6,7, se han transformado en *normas* de la

acción humana. "Dios quiere revelar a Moisés solamente los *efectos* de su esencia", dice Cohén, "y no su esencia misma".⁵ ¿De qué modo trata el hombre de imitar las acciones de Dios?

Practicando los mandamientos de Dios, su "ley". Como trataré de mostrar en un capítulo posterior, lo que se llama ley de Dios consta de muchas partes. Una parte, que constituye el centro de la enseñanza profética, está formada por las reglas de acción que expresan y producen el amor y la justicia. Liberar a los que están en prisión, alimentar a los hambrientos, ayudar a los inválidos, son las normas de acción recta que se repiten continuamente cuando predicán los profetas. La Biblia y la tradición rabínica han completado estas normas generales mediante centenares de leyes específicas, desde la prohibición bíblica de cobrar interés por un préstamo hasta el precepto rabínico de visitar a los enfermos, pero no a los enemigos enfermos, ya que podrían sentirse incómodos.

Esta imitación de Dios mediante el obrar del modo que obra Dios significa hacerse más y más semejante a Dios; significa al mismo tiempo *conocer* a Dios. "Consiguientemente, conocer los caminos de Dios significa conocer y seguir en la práctica su modo de tratar con el hombre, sus principios omnicomprensivos de justicia, amor ilimitado, bondad amorosa y misericordia."⁶

En la tradición que va desde la Biblia a Maimónides, conocer a Dios y ser como Dios significa imitar las acciones de Dios y no conocer o especular acerca de la esencia de Dios. Como dice Hermann Cohén: "El lugar del ser es ocupado por la acción; el lugar de la causalidad es ocupado por el fin."⁷ La teología, podríamos decir también, es remplazada por el estudio de la ley; las especulaciones acerca de Dios, por la práctica de la ley. Esto explica también por qué el estudio de la Biblia y del Talmud se convirtió en uno de los deberes religiosos más importantes.

La misma idea se expresa en el concepto rabínico que dice que la violación de la ley significa la negación de Dios. Así leemos: "Por lo dicho descubrirás que los que prestan dinero a interés *Kofrin beikar*, niegan el 'principio fundamental'."⁸

Lo que vale para el préstamo a interés, vale para la mentira. Así el Rabí Jananías ben Hajinai comenta el pasaje del Levítico 5:21 ("Si una persona mintiere a su prójimo") diciendo: "Nadie miente a su prójimo sin negar el "principio fundamental."⁹ Como señala Buechler, "el creador", el "principio fundamental", y el dador de los mandamientos son sinónimos de Dios.¹⁰

Lo que hemos descrito hasta aquí representa la línea principal del pensamiento bíblico y rabínico: el hombre puede hacerse *como* Dios, pero no puede hacerse Dios. Pero vale ciertamente la pena observar que hay afirmaciones rabínicas que implican que la diferencia entre Dios y el hombre puede eliminarse. Una afirmación que expresa la idea de que el hombre puede llegar a ser el creador de la vida, como lo es Dios, se encuentra en el pasaje siguiente: "*Raba* dijo: Si los justos lo quisieran, podrían (llevando una vida de absoluta pureza) ser creadores, porque está escrito: pero vuestras iniquidades han hecho división entre vosotros y vuestro Dios" (Is. 59:2). (*Raba* interpreta *mavedilin* con el sentido de "hacer distinción". Si no fuera por sus iniquidades, su poder sería igual al de Dios y podrían crear el mundo.) *Raba* creó un hombre y se lo envió al Rabí Zera. El Rabí Zera le habló, pero no recibió respuesta. Por lo tanto le dijo: "Tú eres una criatura de los magos. Vuelve al polvo" (*Sanedrín* 65b).

En otros lugares del Talmud se habla del hombre como incapaz de *ser* Dios, pero capaz de ser igual a Dios, compartiendo con él la soberanía del mundo. Interpretando el versículo de Daniel que habla de "tronos" el Talmud dice: "Uno (trono) era para él mismo y otro para David (el Mesías): ésta es la opinión del Rabí Akiba. El Rabí José protestó: ¿Hasta cuándo profanarás el Shekinah? (un aspecto de Dios, afirmando que un ser humano se sienta junto a él)" (*Sanedrín* 38b). Aunque posteriormente se arguyó que el Rabí Akiba interpretaba los dos tronos como el de la misericordia y el de la justicia, la opinión atribuida a una de las más grandes figuras del judaísmo, de que un *hombre* se sienta en un trono junto a Dios es de gran importancia, aunque el Rabí Akiba no representa la opinión tradicional en este punto. Aquí el hombre (porque en la tradición

judía el mesías es un hombre, y solamente un hombre) gobierna el mundo junto con Dios.¹¹

Es evidente que ni la opinión del Rabí Akiba de que el mesías se sienta en un trono junto a Dios ni la opinión de Raba de que si el hombre fuera esencialmente puro podría crear la vida, como Dios, no son de ningún modo opiniones oficiales del judaísmo. Pero el hecho mismo de que dos de los maestros rabínicos más grandes pudieran expresar tales "blasfemias" demuestra la existencia de una tradición relacionada con la corriente principal del pensamiento judío: el hombre, aunque es mortal y afligido por el conflicto entre sus aspectos divinos y terrenales, es un sistema abierto, y puede desarrollarse hasta el punto de compartir el poder de Dios y su capacidad de creación. Esta tradición ha encontrado una bella expresión en el Salmo 8: "Le has hecho poco menor que Dios (o que los dioses, o que los ángeles; en hebreo, *elohim*)."

El hombre se concibe como creado a semejanza de Dios, con capacidad para una evolución cuyos límites no están fijados. "Dios", observa un maestro jasídico, "no dice que 'era bueno' después de haber creado al hombre; esto indica que mientras el ganado y todo lo otro estaba terminado después de haber sido creado, el hombre no estaba terminado". Es el hombre mismo, guiado por la palabra de Dios, tal como está formulada en la Tora y los profetas, quien puede desarrollar su naturaleza inherente, en el curso de la historia.

¿Cuál es la naturaleza de la evolución del hombre?

Su esencia consiste en la emergencia del hombre desde los lazos incestuosos¹² con la sangre y la tierra hasta llegar a la independencia y la libertad. El hombre, el prisionero de la naturaleza, se libera haciéndose plenamente humano. Según la opinión de la Biblia y del judaísmo posterior, la libertad y la independencia son los objetivos del desarrollo humano, y el objetivo de la acción humana es el proceso de autoliberación respecto de las ataduras que ligan al hombre con el pasado, con la naturaleza, con el clan, con los ídolos.

Adán y Eva, al comienzo de su evolución, están ligados a la sangre y a la tierra; todavía son ciegos. Pero sus ojos se abrieron luego que

adquirieron el conocimiento del bien y del mal. Con este conocimiento se rompió la armonía originaria con la naturaleza. El hombre comienza el proceso de individuación y corta sus vínculos con la naturaleza. De hecho, el hombre y la naturaleza se convierten en enemigos, que no se reconciliarán hasta que el hombre se torne plenamente humano. Con este primer paso de cortar los vínculos que unen al hombre con la naturaleza, comienza la historia —y la alienación— Como hemos visto, ésta no es la historia de la "caída" del hombre, sino de su despertar y, por consiguiente, del comienzo de su elevación.

Pero aun antes de la historia de la expulsión del Paraíso (que es un símbolo del útero materno), el texto bíblico —usando un lenguaje no simbólico— proclama la necesidad de cortar los lazos que unen con el padre y la madre: "Por tanto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola carne" (Gen. 2:24). El significado de este versículo es muy claro. La condición para que un hombre se una con la mujer es que haya cortado los vínculos primarios que lo unen con sus padres, que se convierta en un nombre independiente. El amor entre el hombre y la mujer sólo es posible una vez cortada la vinculación incestuosa. (Rasí también interpreta este versículo como implicando la prohibición del incesto.)

El paso siguiente en el proceso de liberación de las vinculaciones incestuosas se encuentra al comienzo de la historia nacional de los hebreos. Dios le dice a Abraham que corte los vínculos con la casa de su padre, que la deje y que vaya a un país que Dios le mostrará. Las tribus hebreas, después de largas peregrinaciones, se establecen en Egipto. Se añade entonces una nueva dimensión, la dimensión social de la esclavitud, a los vínculos de la sangre y de la tierra. El hombre no sólo debe cortar los lazos que lo unen con su padre y con su madre; debe cortar también el lazo social que lo convierte en un esclavo, dependiente de su amo.

La idea de que la tarea del hombre consiste en la creciente emancipación de los "lazos primarios"^{ia} que constituyen la adhesión incestuosa está expresada también en algunos de los principales

símbolos y servicios religiosos de la tradición judía: el Sukkhot y el Sábado. La Pascua es la celebración de la liberación de la esclavitud, y como dice el *Haggadá* todos debemos sentirla como si hubiéramos estado esclavos en Egipto y hubiéramos sido liberados de allí. El *matzot*, o pan sin levadura, que se come durante la semana de Pascua, es símbolo de la peregrinación; el pan amasado por los hebreos cuando no tenían tiempo para usar levadura. La *sukká* (el tabernáculo) tiene el mismo significado simbólico. Es una "morada temporaria" en vez de la "morada permanente"; viviendo (o al menos comiendo) en la "morada temporaria", el judío se transforma nuevamente en un peregrino, ya sea que viva en tierra de Palestina o se encuentre en la Diáspora. El *matzot* y la *sukká* simbolizan el corte del cordón umbilical que liga a la tierra. (El Sábado, como anticipación de completa libertad, se analizará en un capítulo posterior.)

En contra de nuestra tesis de que el objetivo judío para el hombre es la independencia y la libertad, puede oponerse la objeción de que la Biblia, como también la tradición posterior, exige la obediencia al padre, y que en el Antiguo Testamento el hijo rebelde es severamente castigado. Es perfectamente cierto que la Biblia hebrea está impregnada de una gran valoración de la obediencia, pero debe advertirse que esta obediencia es muy distinta de la fijación incestuosa.

La obediencia es el acto consciente de someterse a la autoridad; en este aspecto, la obediencia es lo opuesto de la independencia. La fijación es un lazo *emocional* para con una persona, que liga afectivamente a alguien con esa persona. La obediencia es usualmente consciente. Es una conducta más bien que un sentimiento, y puede darse también cuando el sentimiento contra la autoridad es hostil, y cuando la persona obedece sin estar de acuerdo con las órdenes de la autoridad. La fijación, en cuanto tal, es generalmente inconsciente. Lo consciente es el sentimiento de amor o de temor. La persona obediente teme el castigo si desobedece. La persona fijada teme perderse y ser expulsada si intenta cortar el vínculo incestuoso.

Históricamente, la obediencia es usualmente obediencia al padre; la fijación es el vínculo con la madre, y en casos extremos el "vínculo simbiótico" que impide el proceso de individuación. Mientras que en la sociedad patriarcal el miedo al padre es más evidente, el terror a la madre es más profundo, y su intensidad depende de la intensidad de la fijación en ella.

La distinción entre la fijación incestuosa y la obediencia a la autoridad exige mayor clarificación. Por fijación incestuosa entendemos la fijación a la madre, a la sangre, a la tierra.^{1*} La fijación incestuosa es, por su misma naturaleza, un lazo con el pasado y un obstáculo para el pleno desarrollo. Obediencia, en el mundo patriarcal posterior, es obediencia a la figura del padre, que representa la razón, la conciencia, la ley, los principios morales y espirituales. La autoridad máxima en el sistema bíblico es Dios, que es el legislador y que representa la conciencia. En el proceso de desarrollo de la raza humana, no existió quizás otro modo de ayudar al hombre a liberarse de los lazos incestuosos con la naturaleza y con el clan, que exigirle la obediencia a Dios y a sus leyes.

Un nuevo paso en el desarrollo del hombre lo capacita para adquirir convicciones y principios, y hacerse así "leal consigo mismo", más bien que hacerse obediente a una autoridad. En el período que estamos tratando aquí, el de la Biblia, y durante muchos siglos después, la obediencia y la fijación no solamente no son idénticos, sino que son opuestos; la obediencia a la autoridad racional es la senda que facilita la ruptura de la fijación incestuosa a fuerzas arcaicas preindividuales. *Pero, además, la obediencia a Dios es también la negación de la sumisión al hombre.*

Encontramos en la historia de la discusión de Samuel con los hebreos, cuando le pidieron que les permitiera tener un rey (I Sam. 8:5), que la obediencia a la autoridad secular se concibe como desobediencia a Dios: "Porque no te han desechado a ti (a Samuel), sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos", dice Dios (I Sam. 8:7).

El principio de que el hombre no debe ser siervo del hombre está claramente formulado en el Talmud en la ley formulada por Rab, que dice: "El jornalero tiene derecho a retirarse (de su trabajo, es decir, a hacer huelga) aun en la mitad de la jornada." Raba interpreta la sentencia de Rab diciendo: "Como está escrito: Porque mis siervos son los hijos de Israel, son siervos míos (Lev. 25:55). (Esto significa) pero no siervos de los siervos" (*Baba Kamá* 116b). En este pasaje, el derecho del trabajador a hacer huelga sin previo aviso se fundamenta en el principio general de la libertad del hombre, que es concebida como resultado de la obediencia peculiar del hombre a Dios, por lo tanto, no a un hombre. El mismo principio se establece en el comentario rabínico a la ley que dice que la oreja de un esclavo debe ser perforada si se niega a ser emancipado después de siete años de servidumbre. El Rabí Iojanan ben Zakaí explicó a sus discípulos: "La oreja ha oído en el Monte Sinaí: 'porque para mí los hijos de Israel son siervos' y sin embargo este hombre fue y adquirió otro amo, y consiguientemente permitió que su oreja fuera perforada, porque no observó lo que su oreja había escuchado." ¹⁵ El mismo razonamiento ha sido también usado por los dirigentes de los zelotes, el grupo nacionalista más radical, en la lucha contra Roma. Como informa Josefo en *Las guerras de los judíos*, Eleazar, uno de los caudillos de los zelotes dijo: "Hemos resuelto hace mucho tiempo no ser súbditos de los romanos, ni de ninguna otra persona, excepto Dios, porque Él es el único verdadero y justo amo del hombre."¹⁶ La idea de la servidumbre a Dios se transformó en la tradición judía en la base de la libertad del hombre respecto del hombre. *La autoridad de Dios, por consiguiente, garantiza la independencia del hombre respecto de la libertad humana.*

Hay una ley interesante en la *Mishná*: "Si la propiedad personal perdida por un hombre y la propiedad perdida por su padre (necesitan atención), la personal tiene precedencia; si la de su padre y la de su maestro, tiene precedencia la del maestro, porque su padre lo trajo al mundo, mientras que su maestro, que lo instruyó en la sabiduría, lo lleva al mundo futuro; pero si su padre es un sabio, la de

su padre tiene precedencia. Si su padre y su maestro fueran (cada uno) llevando una carga, tiene (primero) que ayudar a su maestro a descargarla, y luego asistirá a su padre. Si su padre y su maestro están en cautiverio, él tiene (primero) que redimir a su maestro, y luego a su padre; pero si su padre es un sabio, tiene (primero) que redimir a su padre y luego a su maestro" (Baba Metzia, II, 11).

El párrafo aquí citado demuestra cómo la tradición judía se desarrolló desde la exigencia bíblica de obediencia al padre a una posición en la cual la relación de la sangre con el padre se ha vuelto secundaria frente a la relación espiritual con el maestro. (Es también interesante que en lo que se refiere a la preocupación por la propiedad perdida, el interés personal tenga precedencia sobre el interés de su maestro y de su padre.) La autoridad espiritual del maestro ha remplazado a la autoridad natural del padre, aun cuando el mandamiento bíblico de honrar a los propios padres no ha sido revocado.

El objetivo del desarrollo del hombre es la libertad y la independencia. La independencia significa el corte del cordón umbilical y la capacidad de deber la propia existencia exclusivamente a uno mismo. ¿Pero es posible al hombre esta independencia radical? ¿Puede el hombre enfrentar esta soledad sin desvanecerse de terror?

No solamente el niño, sino también el adulto es incapaz. "Contra *vuestra* voluntad fuisteis formados y contra vuestra voluntad nacisteis, y contra vuestra voluntad vivís, y contra vuestra voluntad morís... y contra vuestra voluntad estáis destinados a rendir cuentas al Rey de los reyes, el Único Santo, cuyo nombre sea bendecido" (Rabí Eleazar ha-Kappar, *Pirké Avot*, IV, 29). El hombre tiene conciencia de los riesgos y peligros de su existencia, pero sus defensas son insuficientes. Eventualmente sucumbe a la enfermedad y a la vejez, y muere. Aquellos a los que ama mueren antes que él, o después de él, y en ninguno de los dos casos hay consuelo. El hombre es inseguro; su conocimiento es fragmentario. En su inseguridad busca absolutos que prometen seguridad, a los que puede seguir, con los cuales puede identificarse. ¿Puede arreglárselas sin tales

absolutos? ¿No consiste la cuestión en elegir entre mejores y peores absolutos, es decir, entre absolutos que ayudan a su desarrollo, y los que lo impiden? ¿No es cuestión de elegir entre Dios y los ídolos? En verdad, la plena independencia es uno de los logros más difíciles. Aunque el hombre supere su fijación a la sangre y a la tierra, a la madre y al clan, se mantiene aferrado a otros poderes que le dan seguridad y certidumbre: su nación, su grupo social, su familia, o sus éxitos, su poder, su dinero. O se hace tan narcisista que no se siente extraño en el mundo porque él es el mundo, no hay nada además y fuera de él.

La independencia no se logra por el simple dejar de obedecer a la madre, al padre, al estado, y cosas semejantes. Independencia no es lo mismo que desobediencia. La independencia es posible solamente si, y según el grado en que, el hombre asume activamente el mundo, se relaciona con él, y de este modo se hace uno con él. No hay independencia ni libertad a no ser que el hombre llegue a la etapa de la completa actividad y productividad interior.

La respuesta de la Biblia y de la tradición judía posterior parece ser ésta: ciertamente el hombre es débil y endeble, pero es también un sistema abierto que puede desarrollarse hasta alcanzar el punto en que es libre. Necesita ser obediente a Dios hasta que puede romper su fijación a los vínculos primarios y no someterse al hombre.

¿Pero el concepto de libertad del hombre está llevado a sus consecuencias últimas de libertad *respecto de* Dios? En general incuestionablemente no sucede así. Dios, en la literatura rabínica, es concebido como el supremo soberano y legislador. Es el rey que está por encima de los reyes, y aquellas leyes para las cuales la razón no puede encontrar explicación, tienen que cumplirse por el único motivo de que Dios las ha dictado. Y sin embargo, aunque esto es cierto en general, hay aserciones en la ley talmúdica y en la literatura judía posterior que muestran una tendencia que habría de hacer al hombre completamente autónomo, aun hasta el punto de liberarse de Dios o, por lo menos, de tratar con Dios en términos de igualdad.

Una manifestación de la idea de la autonomía del hombre puede encontrarse en la siguiente historia talmúdica:

En aquel día [durante una discusión acerca de la pureza ritual] el Rabí Eliezer esgrimió todos los argumentos imaginables, pero no los aceptaron. Él les dijo: "Si la *halajá* está de acuerdo conmigo, que lo demuestre este algarrobo." Dicho esto, el algarrobo fue arrancado a una distancia de cien codos de su lugar (según otros, de cuatrocientos codos). "No se puede sacar ninguna prueba de un algarrobo", replicaron. Nuevamente les dijo: "Si la *halajá* está de acuerdo conmigo, que lo demuestre el torrente." Dicho esto, el torrente fluyó hacia atrás. "No se puede sacar ninguna prueba de una corriente de agua", le replicaron. Él volvió a argüir: "Si la *halajá* está de acuerdo conmigo, que lo prueben las paredes de la escuela." Dicho esto, las paredes se inclinaron como para caerse. Pero el Rabí Ioshua las reprendió, diciendo: "Cuando los sabios están empeñados en una disputa sobre la *halajá*, ¿por qué interferís?" Por esta razón no cayeron, en honor del Rabí Ioshua, ni tampoco retomaron la posición vertical, en honor del Rabí Eliczer. Y todavía permanecen así, de pie, pero inclinadas. Nuevamente el Rabí Eliczer les dijo: "Si la *halajá* está de acuerdo conmigo, que lo pruebe el cielo." Dicho esto, se escuchó una voz celestial que gritaba: "¿Por qué disputáis con el Rabí Eliezer, viendo que en todos los puntos la *halajá* está de acuerdo con él?" Pero el Rabí Ioshua se levantó y exclamó: "¡No es en el cielo!" ¿Qué quiso decir con esto? El Rabí Jeremías dijo: "Como la Tora ya ha sido dada en el monte Sinaí, no prestamos atención a una voz celestial, porque tú escribiste hace mucho en la Tora, en el monte Sinaí, que hay_ que inclinarse ante la mayoría." ¹⁷ El Rabí Natán se encontró con Elias y le preguntó: "¿Qué fue lo que el Único Santo, bendito sea, hizo en aquel momento? Él se rio [con alegría], replicó y dijo: 'Mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido.'" (*Baba Metziá* 59B.)

La sonrisa de Dios cuando dice: "mis hijos me han vencido", es un comentario paradójico. El mero hecho de que el hombre se haya vuelto independiente y no necesite ya a Dios, el hecho de haber sido

derrotado por el hombre, es precisamente lo que agrada a Dios. Con el mismo sentido dice el Talmud: "La naturaleza del hombre mortal es tal que cuando ha sido conquistado es desdichado, pero cuando el Único Santo es conquistado, se regocija" (*Pesahim* 119 a). En verdad, ha quedado muy lejos aquel Dios que expulsó a Adán y Eva del paraíso porque temía que se convirtieran en dioses.

La literatura jasídica está llena de ejemplos del mismo espíritu de independencia respecto de Dios y aun de desafío a él. Así, Lizensker dice: "Es gracias a Dios que sus Zaddikim (los maestros jasídicos) lo superan."¹⁸

Que el hombre puede desafiar a Dios a través de un procedimiento jurídico formal cuando Dios no está a la altura de sus obligaciones, lo expresa la siguiente historia:

Sucedió una vez que hubo en Ucrania una gran carestía, y los pobres no podían comprar pan. Los rabíes se reunieron en casa de "Abuelo de Spol" para una sesión del tribunal rabínico. El Rabí de Spol les dijo:

"Tengo una acusación contra Dios. Según la ley rabínica, el amo que compra un siervo judío durante un tiempo establecido (seis años o hasta el año del Jubileo), lo debe alimentar no sólo a él sino también a su familia. Ahora bien; el Señor nos compró en Egipto como siervos suyos, puesto que Él dice: 'Para mí los hijos de Israel son siervos', y el profeta Ezequiel dijo que, aun en el exilio, Israel es el esclavo de Dios. Por consiguiente, oh Señor, te pido que Tú te atengas a la ley, y alimentes a tus siervos con sus familias."

Los diez jueces dieron sentencia en favor del Rabí de Spol. Pocos días después llegó un gran cargamento de granos desde Siberia, y los pobres pudieron comprar pan.¹⁹

La siguiente historia expresa el mismo espíritu de desafío a Dios:

Un hombre pobre vino al Rabí de Radvil y se quejó de su pobreza. El Rabí de Radvil no tenía dinero para darle, pero en lugar de una donación, le confortó con las palabras del versículo (Proverbios 3:12): "Porque Jehová al que ama castiga."

Su padre, el Maggid de Zlotzov, atestiguó esto y dijo a su hijo: "En verdad este es un modo indigno de ayudar al indigente. El versículo debe interpretarse así: 'Porque el que ama al Señor^ disputará con Él.' Debería argumentar así: '¿Por qué harás Tú que un hombre se avergüence pidiendo ayuda, cuando está en Tu poder, oh Señor, otorgarle de un modo honorable lo que necesita?'"

La idea de la independencia del hombre está expresada en las siguientes fábulas:

Dijo el Rabí de Lubavitz: "Leemos (Isaías 40:31): 'Los que esperan a Jehová tendrán nuevas fuerzas.' Esto significa que los que buscan al Señor le dan a Él su fuerza, y reciben en cambio de Él nueva fuerza para servirlo más." ²¹

O: El Rabí de Lubavitz dijo: "El primer día del festival, Dios nos invita a que observemos un día de regocijo; en el segundo día, nosotros invitamos al Señor a que se regocije con nosotros. El primer día Dios nos ordenó que lo observáramos; el segundo día lo instituímos nosotros." ²²

La idea de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios lleva no solamente al concepto de la igualdad del hombre con Dios, o aun a la libertad respecto de Dios, sino que también lleva a la convicción humanística central de que todo hombre lleva en sí mismo a toda la humanidad.

A primera vista, sin embargo, podría parecer que la Biblia y la tradición judía posterior son profundamente nacionalistas en sus perspectivas, separando tajantemente a los hebreos del resto de la humanidad, en su esencia y en su destino. ¿No es acaso Israel "el pueblo elegido", el hijo favorito de Dios, superior a todas las otras naciones? ¿No hay muchos pasajes nacionalistas y xenófobos en el Talmud? ¿No han sido por ventura los judíos, en su existencia histórica, frecuentemente nacionalistas, tendiendo a sentirse superiores a los gentiles y mostrando una buena dosis de espíritu de clan? Nadie puede negarlo, y no es necesario dar pruebas de ello. De hecho, la esencia misma de la prédica paulina y de la cristiandad

ulterior fue el liberarse del nacionalismo judío y fundar una iglesia "católica" que incluyera a todos los hombres, independientemente de su nacionalidad o de su raza.

Si examinamos esta actitud nacionalista, nos sentimos tentados inicialmente a perdonarla explicándola. Los primeros períodos de la historia judía fueron los de una pequeña tribu, que luchaba contra otras tribus y naciones, y difícilmente podemos esperar encontrar ideas de internacionalismo o de universalismo en tales circunstancias. La historia de los judíos después del siglo vii d. C. es la de una pequeña nación, amenazada en su existencia por grandes potencias que tratan de conquistarla y esclavizarla. Primeramente, su territorio fue ocupado por los babilonios, y muchos se vieron forzados a abandonar su país y establecerse en el del conquistador. Siglos después, Palestina fue invadida por los romanos, el Templo destruido, muchos judíos fueron muertos, hechos prisioneros y esclavos, y se les prohibió, bajo pena de muerte, hasta la práctica de su religión. Todavía después, a lo largo de los siglos pasados en el exilio, los judíos han sido perseguidos y sometidos a la discriminación, asesinados y humillados por los cruzados, los españoles, los ucranianos, los rusos y los polacos, y, en nuestro siglo, un tercio de ellos fueron destruidos por los nazis. Aparte de los períodos favorables pasados bajo el dominio musulmán, los judíos fueron, aun bajo los mejores soberanos cristianos, considerados inferiores y obligados a vivir en ghettos. ¿No es natural que desarrollaran un odio contra sus opresores y un orgullo nacionalista reactivo y un espíritu de clan para compensar su crónica humillación? Todas estas circunstancias, empero, solamente explican la existencia del nacionalismo judío; no pueden justificarlo.

Sin embargo, es importante notar que la actitud nacionalista, si bien es *un* elemento de la tradición bíblica y la tradición judía posterior, está equilibrada por el principio diametralmente opuesto: el del universalismo.

La idea de la unidad de la raza humana tiene su primera expresión en la historia de la creación del hombre. *Un* hombre y *una* mujer

fueron creados para ser los antepasados de toda la raza humana —más específicamente, de los grandes grupos en los cuales la Biblia divide a la humanidad: los descendientes de Sem, Cam y Jafet. La segunda expresión de la universalidad de la raza humana se encuentra en el pacto que Dios hace con Noé. Este pacto es sellado antes del pacto con Abraham, el fundador de la tribu hebrea. Es un pacto con la raza humana en conjunto y con el reino animal, prometiendo que Dios nunca destruirá nuevamente la vida sobre la tierra. El primer desafío a Dios, exigiéndole que no viole el principio de la justicia, lo hizo Abraham en favor de las ciudades no hebreas de Sodoma y Gomorra, no en favor de los hebreos. La Biblia prescribe el amor al extranjero (el no hebreo) —no solamente al prójimo— y explica esta prescripción diciendo: "Porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto" (Deut. 10:19). Aun refiriéndose al enemigo tradicional, los edomitas, se dice: "No aborrecerás al edomita, porque es tu hermano" (Deut. 23:7).

El punto más alto del universalismo se alcanza en la literatura profética. Mientras que en algunos discursos proféticos se sostiene la idea de la superioridad de los hebreos, como maestros y ejemplos espirituales, sobre los gentiles encontramos otras afirmaciones en las cuales se abandona el papel de los hijos de Israel como favoritos de Dios.

La idea de la unidad de la raza humana encuentra su continuación en la literatura de los fariseos, particularmente en el Talmud. Ya he mencionado antes el concepto de los noaítas y de los "piadosos entre las naciones".

De las muchas aserciones talmúdicas que expresan el espíritu del universalismo y el humanismo pueden extractarse las siguientes:

"Se enseñó esto: el Rabí Meir solía decir: El polvo del primer hombre fue recogido de todas las partes de la tierra. El Rabí Osaías dijo en nombre de Rab: El tronco de Adán vino de Babilonia, su cabeza de Israel, sus miembros de otros países, y sus partes privadas, según el Rabí Aja, de Akra di Ágma" (*Sanedrín* 38a,b). Si bien en la sentencia del Rabí Osaías se presenta a Israel como el país que proporcionó el

material para la cabeza del hombre, y por consiguiente, de su parte más elevada, esta calificación no altera la esencia de la primera y más amplia afirmación de que el cuerpo del hombre fue formado del polvo procedente de todas las partes de la tierra, es decir, que Adán representa a toda la humanidad.

Una idea semejante se expresa en un pasaje de la *Mishná*, que trata de la ley que prescribe que en los juicios de pena capital se someta a los testigos en contra del acusado a un procedimiento de intimidación ("se los intimida") para que no presten falso testimonio contra el acusado. En este procedimiento se dice a los testigos lo que significaría el que, a causa de su testimonio, fuera ejecutado un hombre. "Por esta razón", se les dice, "fue creado solo el hombre, para enseñarte que a quienquiera destruya una sola alma de Israel -³ la escritura le imputa la culpa como si hubiera destruido un mundo completo. Y quien salva una sola alma es considerado como si hubiera salvado un mundo completo..." (*Sanedrín IV,5*).

Otra fuente talmúdica manifiesta el mismo espíritu: "En aquella hora (cuando los egipcios perecieron en el Mar Rojo) los ángeles que ayudaban quisieron entonar un canto (de alabanza) ante el Único Santo, Bendito sea, pero Él los reprendió diciendo: Las obras de mis manos (los egipcios) se están ahogando en el mar; ¿y queréis vosotros entonar cantos delante de mí?" (*Sanedrín 39b*).⁴

En los períodos de persecución contra los judíos por parte de los romanos y los cristianos, el espíritu nacionalista y xenófobo prevaleció frecuentemente sobre el espíritu universalista. A pesar de ello, mientras permaneció viva la enseñanza de los profetas, la idea de la unidad de la humanidad no pudo olvidarse. Encontramos manifestaciones de este espíritu siempre que los judíos tuvieron oportunidad de abandonar los estrechos confines de su existencia en el ghetto. No solamente fundieron su propia tradición con la de los pensadores humanistas mas importantes del mundo exterior, sino que, cuando se rompieron las barreras sociales y políticas en el siglo xix, los pensadores judíos estuvieron entre los representantes más radicales del internacionalismo y de la idea de humanismo. Parece

que después de dos mil años el universalismo y el humanismo de los profetas florecieron en las figuras de millares de filósofos judíos, socialistas e internacionalistas, muchos de los cuales no tenían conexión personal con el judaísmo.

III

EL CONCEPTO DE HISTORIA

1. Sobre la posibilidad de la revolución

Con la "caída" de Adán comienza la historia humana. La armonía originaria, preindividualista, entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y la mujer, fue remplazada por el conflicto y la lucha. El hombre sufre de esta pérdida de su unicidad. Está solo y separado de sus semejantes, los hombres, y la naturaleza. Su deseo más apasionado es el de retornar al mundo de unión que era su hogar antes de que "desobedeciera". Su deseo es abandonar la razón, la autoconciencia, la elección, la responsabilidad, y regresar al útero, a la madre tierra, a la oscuridad donde la luz de la conciencia y del conocimiento no brilla aún. Quiere escapar de esta su recién ganada libertad y perder la misma conciencia que lo hace humano.

Pero no puede ir hacia atrás. Los actos de desobediencia, el conocimiento del bien y del mal, la auto-conciencia, son irreversibles. No hay modo de regresar atrás. "Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto del Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida" (Gen. 3:23-24).

El hombre es acosado por la dicotomía existencial de estar dentro de la naturaleza y de trascenderla, al mismo tiempo, por el hecho de tener autoconciencia y capacidad de elección; solamente puede resolver esta dicotomía yendo hacia adelante. El hombre tiene que experimentarse como un extraño en el mundo, extraño de sí mismo y de la naturaleza, para poder ser nuevamente uno consigo mismo, con sus semejantes los hombres, y con la naturaleza, en un nivel más alto. Tiene que experimentar la escisión que se da entre él mismo en cuanto sujeto y el mundo, en cuanto objeto, como condición para superar esta misma escisión.

El hombre se crea a sí mismo a lo largo del proceso histórico que comienza con su primer acto de libertad (la libertad para desobedecer) para decir "no". Esta "corrupción" reside en la naturaleza misma de la existencia humana. Solamente pasando por el proceso de alienación puede el hombre superarla y alcanzar una armonía nueva. Esta nueva armonía, la nueva unicidad con el hombre y con la naturaleza, es llamada en la literatura profética y rabínica "el fin de los días" o "el tiempo mesiánico". No es un estado predeterminado por Dios o las estrellas; no acontecerá si no es por el esfuerzo del hombre. El tiempo mesiánico es la respuesta histórica a la existencia del hombre. Puede destruirse a sí mismo o avanzar hacia la realización de la nueva armonía. El mesianismo no es algo accidental en la existencia del hombre sino la respuesta inherente, lógica a ella; la alternativa a la autodestrucción del hombre.

Así como el comienzo de la historia humana está caracterizado por la separación del hogar (Paraíso), así también el comienzo de la historia hebrea está caracterizado por abandonar el hogar. "Pero Jehová había dicho a Abraham: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra" (Gen. 12:1-3).

Como se dijo en el capítulo precedente, la condición para la evolución humana es el cortar los lazos primarios que unen al hombre a su tierra, a sus parientes, y a su padre y madre. La libertad se basa en conquistar la liberación de sí mismo respecto de los lazos primarios que dan seguridad, pero mutilan al hombre. En la historia de Abraham, la orden de abandonar su país precede a la promesa que Dios le hace. Pero, como sucede en el estilo bíblico, la primera sentencia no precede simplemente a la segunda en el tiempo sino que constituye una condición. Podríamos traducirla así: "Si sales de tu país, yo te haré entonces. ..." (debe advertirse aquí que el *leitmotiv* del universalismo profético aparece en este momento de la

constitución de la tribu hebrea: a través de Abraham "todas las familias de la tierra serán bendición".)¹

El siguiente suceso, central en la historia de los judíos, después de su andar errando de un lado a otro entre Egipto y Canáan² es la historia de la liberación de los hebreos del dominio egipcio. Esta liberación es primordialmente una revolución no nacional sino social; los hebreos no son liberados porque su vida como minoría *nacional* sea intolerable, sino porque están esclavizados por sus amos egipcios.

Los hebreos traídos a Egipto por José han prosperado y se han multiplicado. Los egipcios los consideraron un peligro para el país. "Entonces pusieron sobre ellos comisarios de tributos que los molestasen con sus cargas; y edificaron para Faraón las ciudades de almacenaje, Picton y Ramsés. Pero cuanto más los oprimían, tanto más se multiplicaban y crecían, de manera que los egipcios temían a los hijos de Israel y los egipcios hicieron servir a los hijos de Israel con dureza, y amargaron su vida con dura servidumbre, en hacer barro y ladrillo, y en toda labor del campo y en todo su servicio, al cual los obligaban con rigor" (Ex. 1:11-14). La opresión se hizo más cruel aún cuando el Faraón ordeno que los hijos de los hebreos fueran muertos al nacer y que solamente se permitiera vivir a las hijas.

En este momento de la historia bíblica se introduce en escena a Moisés. Según la historia bíblica, era hijo de un hombre y una mujer de la casa de Le vi, que había sido ocultado en un carrizal a la orilla del río; fue encontrado allí por la hija del Faraón y educado en el palacio del Faraón.³

El texto nos muestra la educación de Moisés, el libertador. Educado como un príncipe egipcio, conoce su ascendencia hebrea. Al ver un egipcio golpear a un hebreo, uno de sus hermanos, se enfurece de tal modo que da muerte al egipcio. El Faraón se entera de esto y Moisés se ve obligado a huir. Con este acto impulsivo de identificación con sus hermanos, Moisés rompe el vínculo con la corte egipcia y se convierte en un proscrito. No puede volver sino como dirigente revolucionario.

Durante su huida llega a la casa de un sacerdote de Madián, se casa con su hija, y tiene de ella un hijo al cual llama Gersón, que significa literalmente "un extranjero aquí", o como dice más explícitamente el texto, "forastero soy en tierra ajena" (Ex. 2:22).⁴ Nuevamente encontramos el *leitmotiv*: Moisés debe abandonar Egipto, el país de su nacimiento, antes de la historia comienza la revolución hebrea.

Con ella se plantean algunas cruciales cuestiones histórico-psicológicas. ¿Cómo pueden cambiar los esclavos hasta sentir el deseo de libertad? Mientras que son esclavos no conocen la libertad, y cuando son libres no necesitan la revolución. ¿Es posible entonces la revolución? ¿Es posible la transición de la esclavitud a la libertad? Además, en cuanto concierne al concepto bíblico de la historia, ¿qué papel desempeña Dios en el proceso de liberación? ¿Cambia él el corazón del hombre? ¿Lo libera por un acto de gracia? ¿Y si no sucede así, cómo puede hacerlo el hombre por sí mismo?

En verdad, el cambio histórico y la revolución parecen una paradoja lógica; el hombre esclavizado no tiene concepto de libertad y, sin embargo, no puede hacerse libre sin tener un concepto de la libertad. La historia bíblica da una respuesta a esta paradoja. *El comienzo de la liberación reside en la capacidad del hombre para sufrir*, y éste sufre si es oprimido, física y espiritualmente. El sufrimiento lo mueve a actuar contra sus opresores, a buscar el término de la opresión, aunque no puede aún buscar una libertad de la cual no sabe nada. Si el hombre ha perdido su capacidad de sufrir, ha perdido también la capacidad de cambiar. En el primer paso de la revolución, sin embargo, él desarrolla nuevos poderes que no podría poseer mientras vivía como esclavo, y estos nuevos poderes lo capacitan eventual-mente para alcanzar la libertad. En el proceso de liberación, sin embargo, corre el peligro de volver a caer en las antiguas pautas de la esclavitud.

¿Capacita Dios al hombre para hacerse libre mediante un cambio de su corazón? ¿Interviene Dios en el proceso histórico? No. El hombre es librado a sí mismo y hace su propia historia; Dios ayuda, pero nunca cambiando la naturaleza del hombre, haciendo lo que

solamente el hombre puede hacer por sí mismo. Para expresarlo con mi propio lenguaje, no teístico: el hombre es librado a sí mismo, y nadie puede hacer por él lo que él es incapaz de hacer por y para sí mismo. La historia de la liberación de Egipto, examinada en detalle, demuestra el principio recién mencionado. Comienza con esta sentencia: "Aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre. Y oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios" (Éx. 2:23-25). El texto no dice que los hijos de Israel clamasen u orasen a Dios, sino que Dios los oyó gemir por su esclavitud y que Él "comprendió". El grito que surge, sin destinatario, se abre camino hasta Dios, porque Dios "comprende" el sufrimiento. La palabra hebrea *va-yeda*⁵ es correctamente traducida por "él supo" o "él comprendió". Como hace notar Najmánides en su comentario: "Aunque los hijos de Israel no merecían su liberación, sus gritos suscitaron la misericordia de Dios para con ellos." El punto esencial aquí es que el grito *no* está dirigido a Dios, sino que Dios comprende el sufrimiento y por ello decide socorrerlos.* El paso siguiente es una revelación de Dios a Moisés como condición previa a su misión como libertador de los hijos de Israel. Dios aparece en una zarza, y "la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía" (Éx. 3:2). La zarza simboliza la paradoja de toda existencia espiritual; en contraste con la existencia material, su energía no disminuye mientras se usa. Dios se revela a Moisés no como Dios de la naturaleza sino como Dios de la historia, como el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. En su revelación repite, en efecto, las sentencias que ya hemos examinado. Dios dice: "Bien he visto la "aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus exactores; pues he conocido⁷ sus angustias, y he descendido para librarlos de mano de los egipcios, y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel" (Ex. 3:7-8). El texto aclara nuevamente que los hebreos no habían clamado a Dios, sino que éste

los había escuchado "a causa de sus exactores", es decir, de sus sufrimientos. Se requiere un conocimiento como el de Dios y una comprensión profunda como la suya, para escuchar el clamor que nunca fue dirigido El. "El clamor, pues, de los hijos de Israel ha venido delante de mí, y también he visto la opresión con que los egipcios los oprimen" (Éx. 3:9). Dios dice que se ha convencido a sí mismo de la opresión, y que esta opresión y el sufrimiento que causa son suficientes para garantizar su ayuda. Ahora Dios imparte a Moisés una orden directa: "Ven, por tanto, ahora, y te enviaré a Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel."

La reacción de Moisés ante esta orden es de extrañeza y de rechazo. Él, como muchos de los profetas hebreos posteriores, no quiere ser un profeta. (Y, podríamos añadir nosotros, cualquiera que quiere ser profeta, no es un profeta.)⁸ El primer argumento de Moisés contra esta orden es decir: "¿Quién soy yo para que vaya a Faraón, y saque de Egipto a los hijos de Israel?" (Ex. 3:11). No son estas las palabras de un hombre lleno de orgullo por haber sido elegido para una misión, sino las de un hombre libre del narcisismo, quien, a pesar de sus talentos y genio extraordinario, tiene conciencia de su inadecuación para la tarea que se espera de él que cumpla. Luego que Dios descarta su primer alegato, Moisés plantea una segunda objeción: "He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?" (Ex. 3:13).

Moisés suscita aquí una cuestión crucial que roza con la paradoja de la revolución. ¿Cómo se puede mover la mente de un pueblo para algo para lo cual no está preparado? Más específicamente, ¿cómo es posible dirigirse a un pueblo en nombre del Dios de la historia, es decir, de la autoactividad del hombre, cuando está acostumbrado a la adoración de los ídolos, ídolos que son cosas que pueden y tienen que tener un nombre? La respuesta de Dios es la primera de varias concesiones que hace a la falta de preparación del pueblo. Aunque él no tiene nombre, menciona un nombre a Moisés, un nombre que puede usar para hacerse comprender por los hebreos. La respuesta,

según he indicado anteriormente, traducida libremente significa "mi nombre es Sin-nombre".⁹ Es muy claro que el nombre "Sin-nombre" es solamente un nombre dado para salir del paso, que de hecho Dios no tiene nombre, puesto que es solamente el Dios de la historia, el Dios de la acción.¹⁰

Pero Moisés no está satisfecho aún. Hace otra objeción, es decir, que los hebreos no le creerán y que dirán: "El Señor no se te ha aparecido." Nuevamente Dios hace una concesión a la comprensión del pueblo. Le enseña a Moisés una magia mediante la cual puede transformar su bastón en una serpiente y mediante la cual puede hacer que su mano se vuelva leprosa y se cure nuevamente. Y si no creen en los dos ejemplos de la magia de Moisés, el tercero los convencerá: transforma el agua en sangre. Moisés todavía no se siente dispuesto y dice: "¡Ay, Señor! Nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes, ni desde que Tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua" (Ex. 4:10). La respuesta de Dios es que si él ha creado al hombre, también él puede darle a Moisés el poder de hablar.

Al llegar a este punto, Moisés ha agotado todos sus argumentos y dice desesperado: "¡Ay, Señor!, Envía, te ruego, por medio del que debes enviar" (Ex. 4:13). La paciencia de Dios parece haberse agotado también, y señala irritado, que Aarón, el hermano de Moisés, es un buen orador: "Tú hablarás a Él, y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os enseñaré lo que hayáis de hacer. Y él hablará por ti al pueblo; él te será a ti en lugar de boca, y tú serás para él en lugar de Dios" (Ex. 4:15-16). De este modo se crea el sacerdocio. Como el nombre de Dios, así también la función del sacerdote es una concesión a la ignorancia del pueblo; el profeta Moisés es el hombre de visión y conocimiento; el sacerdote Aarón es el hombre que traslada la visión al lenguaje que el pueblo puede entender. Aquí está indicada toda la ambigüedad del profeta y del sacerdote. El profeta puede no ser capaz de llegar a la comprensión del pueblo; el sacerdote puede hablar en nombre del profeta, y sin embargo falsificar su mensaje.

Moisés regresa durante un breve tiempo a casa de su esposa y de su suegro en Madián, y encuentra a su hermano Aarón en el desierto. Ambos regresan a Egipto, dicen a los hebreos las palabras que Dios ha dicho a Moisés, y llevan a cabo diferentes milagros para demostrar su legitimidad. Luego, y sólo entonces, "el pueblo creyó; y oyendo que Jehová había visitado a los hijos de Israel, y que había visto su aflicción, se inclinaron y adoraron" (Ex. 4:31). La reacción del pueblo es la de los adoradores de ídolos; como he mostrado antes, la sumisión, expresada aquí en la prosternación, es la esencia de la adoración del ídolo.

Después que Moisés y Aarón persuadieron a los hebreos, se presentan ante el Faraón con sus pedidos. Los formulan en términos comprensibles para el Faraón: "Jehová el Dios de Israel dice así: Deja ir a mi pueblo a celebrarle fiesta en el desierto" (Ex. 5:1). El lenguaje es el de la tradición idolátrica. Dios es presentado como el Dios de Israel, y el propósito es nacerle una fiesta. El Faraón declara que no sabe nada de ese Dios, y Aarón y Moisés abogan porque les conceda su pedido "para que no venga sobre nosotros con peste o con espada" (Ex. 5:3). La posibilidad de que este Dios sea poderoso, un Dios capaz de hacer grandes daños, no es comprendida por el Faraón. Ordena que se aumente el peso de trabajo y añade "porque están ociosos, por eso levantan la voz" (Ex. 5:8). El Faraón hace lo que millares de faraones han hecho antes y después que él. No puede comprender el deseo de libertad y lo explica como un deseo de ociosidad; además cree que cuando el hombre está completamente cargado de trabajo, olvida sus sueños de libertad, que, para el Faraón, no son otra cosa que mentiras. Cuando los hebreos encuentran dificultad en llenar sus cuotas de trabajo, el Faraón dice nuevamente: "Estáis ociosos, sí, ociosos, y por eso decís: Vamos y ofrezcamos sacrificios a Jehová" (Ex. 5:17).

En este momento los hebreos comienzan otra vez a temer la libertad. Reprochan a Moisés y a Aarón las dificultades acrecentadas que resultan de sus primeros pedidos de libertad, y les dicen a éstos, "Mire Jehová sobre vosotros, y juzgue; pues nos habéis hecho

abominables delante de Faraón y de sus siervos, poniéndoles la espada en la mano para que nos mate" (Ex. 5:21). La reacción de los hebreos ha sucedido tantas veces en la historia como la reacción del Faraón. Se quejan de que sus amos ya no los quieren; tienen miedo no solamente al trabajo pesado, o la muerte, sino también de perder el favor, por pequeño que sea, de aquellos que los explotan.

Moisés parece perder su coraje. Se queja a Dios y dice: "Señor, ¿por qué afliges a este pueblo? ¿Para qué me enviaste? Porque desde que yo vine a Faraón para hablar en tu nombre, ha afligido a este pueblo; y tú no has librado a tu pueblo" (Ex. 5:22-23).

Con este desesperado reproche a Dios, termina el primer acto del drama. El Faraón no ha cedido (ni siquiera lo ha comprendido) al mensaje, ni el pueblo persiste en su deseo de libertad no bien aparecen las primeras dificultades. Moisés, el caudillo, no ve ninguna esperanza de éxito para la revolución. En este punto, le parece a Dios que el tiempo para el llamado a la razón, sin empleo de la fuerza, ha pasado. A partir de ahora se usará la fuerza, que llegará a obligar al Faraón a ceder y hará posible a los hebreos huir de la tierra de la • esclavitud. Empero, como veremos, la fuerza nunca convenció al Faraón, y nunca convenció a los hebreos, que regresan al temor a la libertad y a la idolatría siempre que encuentran dificultades o que la figura carismática del caudillo no está presente.

El acto siguiente se abre con la orden de Dios a Moisés de hablar nuevamente a los hijos de Israel:

"Yo soy *Jehová*; y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto y os libraré de su servidumbre, y os redimiré con brazo extendido, y con juicios grandes; y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios; y vosotros sabréis que yo soy *Jehová* vuestro Dios que os sacó de bajo de las tareas pesadas de Egipto. Y os meteré en la tierra por la cual alcé mi mano jurando que la daría a Abraham, a Isaac y a Jacob; y yo os la daré por heredad. *Yo Jehová*. De esta manera habló Moisés a los hijos de Israel; pero ellos no escuchaban a

Moisés a causa de la congoja de espíritu y de la dura servidumbre." Éxodo 6:6-9.

Nuevamente, el lenguaje usado con los hijos de Israel es distinto del usado con el Faraón. Aquí el mensaje es que ellos serán liberados de su esclavitud y de que conocerán a Dios como su liberador. Pero nuevamente los hebreos permanecen sordos al mensaje, en parte porque estaban desalentados, en parte porque el trabajo era tan duro que no les quedaba energía ni aun para sufrir. Tocamos aquí un fenómeno que se ha repetido frecuentemente en el curso de la historia. Hay un grado de sufrimiento que priva al hombre aun de su deseo de terminar con él. Moisés también ha perdido su fe; cuando se le dice que vaya al Faraón a pedir la liberación de los hebreos, responde: "He aquí, los hijos de Israel no me escuchan; ¿cómo, pues me escuchará Faraón, siendo yo torpe de labios?" (Ex. 6:12).

En el capítulo siguiente Dios confirma su orden a Moisés de ir y ver al Faraón. Le ha de decir a éste que deje salir a los hijos de Israel de su país. Aquí ya no se usa el pretexto de que necesitan pasar solamente tres días en el desierto para "celebrar". El pedido es pleno e incondicional.

El pasaje que sigue ahora es uno de los más desconcertantes en la historia. Dios dice,: "y yo endureceré el corazón de Faraón, y multiplicaré en la tierra de Egipto mis señales y mis maravillas. Y Faraón no os oirá; más yo pondré mi mano sobre Egipto, y sacaré a mis ejércitos, mi pueblo, los hijos de Israel, de la tierra de Egipto, con grandes juicios. Y sabrán los egipcios que yo soy Jehová, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque a los hijos de Israel de en medio de ellos" (Ex. 7:3-6). ¿Que quiere decir Dios con las palabras "yo endureceré el corazón de Faraón"? ¿Son éstas las palabras de un Dios vengador y falaz que juega un doble juego con el Faraón, haciendo que Moisés le pida que deje salir a los hebreos y al mismo tiempo determinando a él para que no lo conceda? Yo creo que esto es improbable, porque la imagen de Dios que implica está demasiado alejada aun de las descripciones más antropomórficas de Dios que

encontramos en la Biblia. Me parece a mí que la expresión "endureceré el corazón de Faraón" debe entenderse en términos de la creencia de que todos los acontecimientos *necesarios* son acontecimientos no sólo predichos sino también causados por Dios. Cualquier acto que acontezca necesariamente es la voluntad de Dios. Por eso, cuando Dios dice que endurecerá el corazón del Faraón, está anunciando que el corazón del Faraón se endurecerá inevitablemente. Y, en verdad, el texto bíblico siguiente parece confirmar esta interpretación, porque dice muchas veces que "Faraón endureció su corazón". En otras palabras, "Yo endureceré el corazón de Faraón" y "Faraón endureció su corazón" significa lo mismo.

Lo que el texto bíblico destaca aquí es una de las leyes más fundamentales de la conducta humana. Todo acto malo tiende a endurecer el corazón del hombre, es decir, a matarlo. Todo acto bueno tiende a ablandarlo, a hacerlo más vivo. Cuanto más se endurece el corazón del hombre, tanto menor libertad tiene para cambiar; tanto más queda determinado por las acciones previas. Pero se llega a un punto del cual no es posible volver; cuando el corazón del hombre se ha endurecido y está muerto hasta tal punto que pierde la posibilidad de libertad, cuando se ve forzado a seguir adelante hasta el fin inevitable que es, en último análisis, su propia destrucción física o espiritual.¹¹

La nueva estrategia frente al Faraón no comienza con la fuerza sino con el uso de milagros; sin embargo, los milagros son, después de todo, solamente otra clase de fuerza; la fuerza dirigida contra la mente más bien que contra el cuerpo. Aarón transforma su vara en una serpiente. Pero los magos de Egipto "hicieron lo mismo con sus encantamientos" (Ex. 7:11). Dios le ordena a Moisés que haga un segundo milagro; convertirá el agua del río en sangre; y los peces morirán, y los egipcios sentirán asco de beber el agua del río. Pero otra vez más los magos egipcios duplican el milagro; el Faraón no se conmueve, y su "corazón permaneció endurecido" (Ex. 7:22). Moisés y Aarón cumplen un tercer milagro: cubren el país de ranas. Los magos egipcios también lo pueden hacer; sin embargo este milagro,

aunque en sí mismo no es llamativo, causa un gran daño a todo Egipto, y el Faraón comienza a ceder. En determinado momento, Moisés hace volver a las ranas: "Pero viendo Faraón que le habían dado reposo, endureció su corazón y no los escuchó, como Jehová lo había dicho" (Ex. 8:15). Entonces Dios ordena a Moisés y a Aarón que cubran todo Egipto de piojos. En este momento las artes secretas de Moisés y de Aarón comienzan a sobrepasar las de los magos egipcios. Éstos intentan, pero no pueden, producir piojos; vencidos en su propio terreno, dicen al Faraón: "Dedo de Dios es éste. Pero el corazón de Faraón se endureció, y no los escuchó" (Ex. 8:19). Dando un nuevo paso, Dios envía nubes de moscas sobre todo Egipto. Los magos egipcios intentan imitar este arte secreto, pero no lo logran. El Faraón está tan asustado que promete nuevamente dejar salir a los hebreos al desierto para sacrificar a su Dios, pero cuando las moscas se retiran "Faraón endureció aún esta vez su corazón, y no dejó ir al pueblo" (Ex. 8:32).

Moisés, antes de anunciar el siguiente acto de represalia, presenta su pedido en una forma nueva y, dice al Faraón: "Deja ir a mi pueblo, para que me sirva (al Señor)" (Ex. 9:1). Luego todo el ganado de los egipcios es muerto por una plaga, mientras que el ganado de los hebreos no es tocado. "Pero el corazón de Faraón se endureció". Sigue entonces una plaga de úlceras que sobreviene a los hombres y a los animales en todo el territorio de Egipto. Ni siquiera los magos pueden permanecer delante de Moisés a causa de las úlceras. Pero otra vez más el Faraón se rehusa a ceder. Entonces viene otra plaga, un destructor granizo. "Y viendo el Faraón que la lluvia había cesado, y el granizo y los truenos, se obstinó en pecar, y endurecieron su corazón él y sus siervos. Y el corazón de Faraón se endureció, y no dejó ir a los hijos de Israel, como Jehová lo había dicho por medio de Moisés" (Ex. 9:24-25).

Después de esto, Moisés y Aarón amenazaron con enviar langostas sobre todo Egipto. En este momento, por primera vez, los propios súbditos del Faraón comenzaron a rebelarse. Dijeron: "¿Hasta

cuándo será este hombre un lazo para nosotros? Deja ir a estos hombres, para que sirvan a Jehová su Dios.

¿Acaso no sabes todavía que Egipto está ya destruida?" (Ex. 10:7). El Faraón intenta un compromiso. Permitirá que se marchen los hombres adultos, pero ningún otro. Después de esto, las langostas invaden Egipto, y por primera vez el Faraón reconoce que su proceder es equivocado, diciendo: "He pecado contra Jehová vuestro Dios, y contra vosotros. Mas os ruego ahora que perdonéis mi pecado solamente esta vez, y que oréis a Jehová vuestro Dios que quite de mí al menos esta plaga mortal" (Ex. 10:16-17). Pero a pesar de este aparente arrepentimiento, cuando las langostas se marchan "Jehová endureció el corazón de Faraón, y éste no dejó ir a los hijos de Israel" (Ex. 10:20).

Después de esto, descendieron las tinieblas sobre todo Egipto, mientras los hijos de Israel tenían luz en sus moradas. El Faraón se conmueve, pero trata nuevamente de hacer un compromiso. Está dispuesto a permitir que se vayan todos, pero quiere que se queden las majadas y los rebaños. Moisés se niega, y el corazón del Faraón se endurece nuevamente. Expulsa a Moisés y dice: "Retírate de mí; guárdate que no veas más mi rostro, porque en cualquier día que vieres mi rostro, morirás" (Ex. 10:28). Y Moisés dice: "Bien has dicho; no veré más tu rostro" (Ex. 10:29). Este es, efectivamente, el último paso antes del fin. Dios, mediante Moisés, amenaza con matar a todos los primogénitos de Egipto, incluido el hijo primogénito del Faraón, pero el corazón del Faraón se endurece nuevamente. En una de las primeras órdenes que se encuentran en la Biblia, Moisés ordena a cada hombre inmolar un cordero, poner la sangre en los dos postes de la puerta de la casa y "aquella noche comerán la carne asada al fuego, y pan sin levadura" (Ex. 12:8). "Y lo comeréis así: ceñidos vuestros lomos, vuestro calzado en vuestros pies, y vuestro bordón en vuestras manos; y lo comeréis apresuradamente; es la Pascua de Jehová" (Ex. 12:11). Al comenzar la revolución se ordena una comida común. Es como si el que quiere ser libre tuviera que prepararse y comer sobre la marcha. Cuando los

hebreos han hecho esto, mueren todos los primogénitos de los egipcios y de sus ganados. Ahora el Faraón parece admitir su derrota: "E hizo llamar a Moisés y a Aarón de noche, y les dijo: Salid de en medio de mi pueblo vosotros y los hijos de Israel, e id, servid a Jehová, como lo habéis dicho. Tomad también vuestras ovejas y vuestras vacas, como habéis dicho e idos; y bendecidme también a mí" (Ex. 12:31-32).

Los hebreos, cargados de los "dones" de los desesperados egipcios, parten, "como seiscientos mil hombres de a pie, sin contar los niños" (Ex. 12:37). Se ordena que el servicio de la Pascua, en conmemoración de la liberación, se observe en todo el futuro. Además, como recuerdo, y quizás como reconciliación con Dios, se ordena que "dedicarás a Jehová. . . todo primer nacido de tus animales; los machos serán de Jehová" (Ex. 13:12).

Después que los hijos de Israel dejaron Egipto, "Jehová iba delante de ellos de día en una columna de nubes para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles, a fin de que anduviesen de día y de noche" (Ex.13:21). Pero, por primera vez, el Faraón no puede aceptar su pérdida:

Y fue dado aviso al rey de Egipto, que el pueblo huía; y el corazón de Faraón y de sus siervos se volvió contra el pueblo, y dijeron: ¿cómo hemos hecho esto de haber dejado ir a Israel, para que no nos sirva? Y unció su carro, y tomó consigo su pueblo; y tomó seiscientos carros escogidos, y todos los carros de Egipto, y los capitanes sobre ellos. Y endureció Jehová el corazón de Faraón rey de Egipto, y él siguió a los hijos de Israel; pero los hijos de Israel habían salido con mano poderosa. Siguiéndolos, pues, los egipcios, con toda la caballería y carros de Faraón, su gente de a caballo, y todo su ejército, los alcanzaron acampados junto al mar, al lado de Pi-hahiroth, delante de Baal-zefón. Y cuando Faraón se hubo acercado, los hijos de Israel alzaron sus ojos, y he aquí que los egipcios venían tras ellos; por lo que los hijos de Israel temieron en gran manera, y clamaron a Jehová. Y dijeron a Moisés: "¿No había sepulcros en Egipto, que nos

has sacado para que muramos en el desierto? ¿Por qué has hecho así con nosotros, que nos has sacado de Egipto? ¿No es esto lo que te hablamos en Egipto, diciendo: Déjanos servir a los egipcios? Porque mejor nos fuera servir a los egipcios, que morir nosotros en el desierto." Éxodo 14:5-12.

Los hebreos han cambiado tan poco como el Faraón. Dejan a Egipto bajo la protección de la fuerza y se descorazonan cuando parecen amenazarlos fuerzas superiores. El Faraón cede ante la amenaza de la fuerza, y cobra coraje cuando la fuerza parece decrecer. El drama finalmente llega a su conclusión. Dios permite a Moisés usar por ultima vez las "artes secretas"; y "extendió Moisés su mano sobre el mar, e hizo Jehová que el mar se retirase por recio viento oriental toda aquella noche; y volvió el mar en seco y las aguas quedaron divididas. Entonces los hijos de Israel entraron por en medio del mar, en seco, teniendo las aguas como muro a su derecha, y a su izquierda, y siguiéndolos los egipcios, entraron tras ellos hasta la mitad del mar, toda la caballería de Faraón, sus carros y su gente de a caballo" (Ex. 14:21-23). Cuando los egipcios estuvieron en el medio del mar, "volvieron las aguas, y cubrieron los carros y la caballería, y todo el ejército de Faraón que había entrado tras ellos en el mar". Los hebreos cruzaron el mar y se salvaron. "Y vio Israel aquel grande hecho que Jehová ejecutó contra los egipcios; y el pueblo temió a Jehová, y creyeron a Jehová y a Moisés su siervo" (Ex. 14:28-31).

La última frase de este acto del drama implica nuevamente que el corazón de los hebreos no había cambiado. Viendo muerto al ejército egipcio, "temieron al Señor" (igual que el Faraón lo había temido cuando vio los efectos de la destrucción), y porque lo temieron creyeron en él, como muchos hombres antes y después de ellos han creído en Dios solamente cuando sentían miedo.

Si intentamos resumir el análisis de los rasgos fundamentales de esta historia, varias cosas aparecen con claridad. La posibilidad de liberación existe solamente porque el pueblo sufre y, en lenguaje bíblico, porque Dios "comprende" el sufrimiento y por ello trata de aliviarlo. En verdad, no hay nada mas humano que el sufrimiento, y

no hay nada que una más a los nombres que el sufrimiento. En toda la historia pretérita solamente una minoría de hombres ha tenido algo más que un destello de felicidad durante el término de sus vidas, pero todos han experimentado el sufrimiento: los menos sensibles, solamente el propio; los que tuvieron mayor sensibilidad, el de muchos otros en torno suyo. Pero el sufrimiento del hombre no significa que sepa dónde ir y qué hacer. Solamente crea el deseo de que el sufrimiento cese. Y este deseo es el primer y necesario impulso para la liberación. En la historia bíblica, Dios "comprende" el sufrimiento. Envió sus mensajeros para urgir e instar a los hebreos, y para azuzarlos a que dejaran de estar encerrados juntos como amos y prisioneros. Pero ninguno de los dos pudo entender el lenguaje de la libertad o de la razón; comprendieron, según nos cuenta la narración, solamente el lenguaje de la fuerza. Pero este lenguaje no lleva muy lejos. No es una lección; únicamente hace que el oprimido desee y que el opresor se rinda, cuando la fuerza tiene éxito.

Cualquiera que lea atentamente la historia reconocerá que los milagros que Moisés y Aarón ejecutaron en beneficio de Dios, no son milagros que tengan el propósito de cambiar el corazón del hombre. En primer lugar están dirigidos, desde el comienzo mismo, solamente a impresionar tanto a los hebreos como a los egipcios. Su naturaleza no es distinta de los que los magos egipcios son capaces de hacer, excepto que las armas secretas de los hebreos demuestran ser un poco más efectivas. La ironía de la historia es que el Dios todopoderoso eligió milagros que repiten, o a lo más sólo mejoran ligeramente, la magia egipcia.

En verdad, quizás en ningún otro momento de la historia humana ha sido posible entender tan bien esta parte de la historia bíblica como hoy. Dos poderosos bloques de la humanidad intentan encontrar una solución a la amenaza que constituyen las armas, armas en cuya comparación las diez plagas parecen inofensivas. Hasta ahora ambos bandos han mostrado más sentido común que el Faraón; han cedido antes de llegar al uso de la fuerza nuclear (aunque esto no les ha impedido usar la fuerza contra aquellos que no tienen tales armas a

su disposición). Pero no han abandonado el principio de preferir la destrucción del mundo antes que dominar al otro. Creen que la amenaza de la fuerza garantizará la "libertad" o el "comunismo", según el caso. No ven que ese procedimiento no hace sino endurecer más y más el corazón del hombre, hasta llegar al punto en que éste cesa de preocuparse; llegado a este punto, actuará como hizo el Faraón, y perecerá como hicieron los egipcios.

El segundo acto del drama de la revolución hebrea está completo, y concluye con un hermoso poema cantado por Moisés y los hijos de Israel, que termina con las palabras de esperanza: "Jehová reinará eternamente y para siempre" (Ex. 15:18). Este canto fue acompañado por María la profetisa, que salió, seguida de todas las mujeres con panderetas y danzas.

El tercer acto es la peregrinación de los hebreos en el desierto. Habían sufrido en Egipto; habían sido sacados de la esclavitud, ¿pero adonde los habían llevado? Al desierto, donde muchas veces sufrieron hambre y sed. Están insatisfechos y murmuran, alegando que no tienen suficiente de comer. ¿Pero podemos desconocer el hecho de que temían algo más que el hambre? También temían a la libertad. Temían porque no tenían la existencia bien regulada y establecida que habían vivido en Egipto —aun cuando ésta fuera la vida de los esclavos— porque no tenían un capataz, ni un rey, ni ídolos ante los cuales pudieran inclinarse. Temían porque eran un pueblo que tenía como caudillo solamente a un profeta, tiendas provisorias como moradas, y ninguna tarea que cumplir a no ser la de caminar adelante hacia un término desconocido.

La seguridad que tenían como esclavos en Egipto les parece muy preferible a la inseguridad de la libertad. Entonces dijeron: "Ojalá hubiéramos muerto por mano de Jehová en la tierra de Egipto, cuando nos sentábamos a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta saciarnos; pues nos habéis sacado a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud" (Ex. 16:3). Parece que Dios comprende que los esclavos, aun después de haberse emancipado, siguen siendo esclavos en su corazón, y por lo tanto no hay motivo de enojo. Les

proporciona el pan, el maná que encuentran todas las mañanas. Les da dos preceptos relacionados con la recolección del maná, y ambos son muy significativos. Uno es que no deben recoger más de lo que pueden comer en un día (los que recogen más encuentran al sobrante lleno de gusanos, a la mañana siguiente). El sentido de este precepto es claro: el alimento es para comer y no para salvarse; la vida es para vivirla y no para atesorarla. Así como no hay casas en el desierto, tampoco hay propiedad. En un clima de libertad todas las cosas están al servicio de la vida, pero la vida no está al servicio de la propiedad.

El otro precepto, más importante aún, relacionado con la recolección del maná es la institución del Sábado, que aparece aquí por primera vez. El pueblo tiene que recoger cada día el maná; el sexto día debe recoger una ración doble (y lo que sobra no se echa a perder durante el séptimo día), y "en la tarde sabréis que Jehová os ha sacado de la tierra de Egipto" (Ex. 16:6). Aplacada el hambre, la sed los hace irritarse nuevamente. Dicen: "¿Por qué- nos hiciste subir de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?" (Ex. 17:3). En este momento, el mismo Moisés pierde su paciencia, o quizás su fe, y "clamó Moisés a Jehová, diciendo: ¿qué haré con este pueblo? De aquí a un poco me apedrearán" (Ex. 17:4). Nuevamente Dios proveyó; Moisés golpea con su vara en una roca y brota agua en cantidad suficiente para que todo el pueblo beba.

El acontecimiento central en los cuarenta años de peregrinaje por el desierto es el anuncio de los Diez Mandamientos. Se proclama un nuevo e importante concepto: "Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa" (Ex. 19:6). Si la nación entera es una nación de sacerdotes, entonces no hay más sacerdotes, ya que el concepto esencial del sacerdocio es el de una casta separada y colocada por encima de la nación. Este concepto de la "nación de sacerdotes" contiene la negación del sacerdocio. Tiempo después, por supuesto, los hebreos tuvieron un sacerdocio, y un sacerdocio cada vez más poderoso, hasta la destrucción del segundo templo por los romanos; pero desde entonces su religión ha estado libre de

sacerdotes, y la idea anunciada en el desierto adquiriría un nuevo significado. Los hebreos han de ser una nación de sacerdotes, es decir una nación santa sin sacerdotes.¹⁸

Dios ordena a Moisés que suba a la cima de la montaña, mientras Aarón permanece con el pueblo. Después de cuarenta días y cuarenta noches, Moisés recibe los diez mandamientos, escritos en dos tablas de piedra. Pero no solamente recibe estas tablas; recibe también la orden de hacer un santuario que pueda transportarse, un pequeño templo, por así decir, con toda suerte de vasos sagrados y ornamentos. En el centro de él habrá un arca, recubierta de oro puro y con una corona de oro alrededor. Además se le dice qué ornamentos sagrados han de usar Aarón y los otros sacerdotes cuando oficien como sacerdotes.

Estas regulaciones para el arca, los sacerdotes y los sacrificios, parecen haberse dado porque Dios sabía cuánto deseaban los hebreos los símbolos visibles; ya no les era suficiente ser guiados por un Dios que no tenía nombre, que no tenía representación visible.

En verdad, luego que Moisés, su único guía visible, se marchó a la montaña, el pueblo se presentó a Aarón y le dijo: "Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque a este Moisés, el varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido" (Ex. 32 ;1). Moisés, el que los guió a la libertad, se ha convertido en "este hombre". El pueblo se sintió relativamente seguro mientras él, el caudillo poderoso, el hacedor de milagros, la autoridad temida, estaba presente. Una vez que se ausenta, aun sólo por pocos días, son presa otra vez del miedo a la libertad. Anhelan otro símbolo que les de seguridad. Quieren que Aarón, el sacerdote, les haga un Dios. Al no estar vivo, tal Dios no puede ausentarse; siendo visible, no hace falta la fe.

La horda de esclavos, lanzada por su poderoso líder a la libertad, como mediante una catapulta certificada muchas veces por los milagros, el alimento, y la bebida, no puede sufrir el estar sin un símbolo visible al cual someterse.

Aarón trata de diferir el asunto pidiéndoles que le entreguen sus joyas de oro. Pero ellos están muy dispuestos a sacrificar su oro a cambio de la certidumbre. Aarón, sin duda, con el corazón dolorido, traiciona su fe y su lealtad a Moisés. Como muchos sacerdotes y políticos han hecho después de él, esperó "salvar la idea destruyéndola. También, quizás, para preservar la unidad del pueblo, sacrifica la verdad que es lo único que da sentido a la unidad. Aarón les hace un becerro de oro, y los hebreos dicen: "Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto" (Ex. 32:4). A pesar del "Dios viviente" que los sacó de Egipto, los hebreos se dedican ahora a venerar un ídolo hecho de oro, un ídolo que no puede caminar ni delante ni detrás de ellos, porque está muerto.

Y ahora Dios, por 'primera vez en la historia de la liberación, pierde no solamente la paciencia sino también la esperanza. Después de todas las concesiones que ha hecho a la ignorancia y debilidad del pueblo, parece fútil —sea que hablemos en términos de Dios o en términos del proceso histórico— esperar que esta revolución tenga éxito algún día. Si el resultado de una ausencia relativamente breve del caudillo es que el pueblo retroceda plenamente a la idolatría, ¿cómo es posible esperar que lleguen a ser libres alguna vez? Por eso dice Dios: Yo he visto a este pueblo, que por cierto es pueblo de dura cerviz; ahora, pues, déjame que se encienda mi ira en ellos, y los consuma; y de ti yo haré una nación grande" (Ex. 32:9-10). Esta es la mayor tentación a la que estuvo jamás expuesto Moisés. Moisés no se deja tentar. Recuerda a Dios su pacto con Abraham, y aquí, como en el caso de Abraham, Dios cede cuando se le recuerdan sus promesas. Y así, "entonces Jehová se arrepintió del mal que dijo que había de hacer a su pueblo" (Ex. 32:14).

Cuando Moisés bajó de la montaña con las dos tablas escritas por Dios en sus manos y vio al becerro y al pueblo que danzaba alrededor de él, "ardió la ira de Moisés, y arrojó las tablas de sus manos, y las quebró al pie' del monte¹" (Ex. 32:19). En este momento, Moisés vive plenamente su ira y no lo detiene ni siquiera el temor de cometer un sacrilegio destruyendo las tablas en las cuales Dios mismo ha escrito.

Destruye el becerro de oro, y ordena a los hombres de su tribu, Leví, que maten a los adoradores del becerro. Entonces pide a Dios que perdone al pueblo, y Dios renueva su promesa de llevarlos a la tierra prometida.

Dios hace un nuevo pacto con Moisés y le promete que expulsará a las tribus idólatras que viven en la tierra que los hebreos han de ocupar. Le prohíbe hacer ningún pacto con ellos, y le ordena: derribaréis sus altares, y quebraréis sus estatuas, y cortaréis sus imágenes de cera. Porque no te has de inclinar a ningún otro Dios" (Ex. 34:13-14).

Siguen otros muchos años durante los cuales los hebreos ambulan por el desierto, y reciben muchas leyes y ordenanzas. Finalmente llega el momento del último acto de la revolución, y Moisés mismo tiene que morir, y no puede cruzar el Jordán y entrar en la tierra prometida. El, también, es miembro de una generación que se crió en la adoración a los ídolos y en la servidumbre, y aunque fue el mensajero de Dios, lleno de la visión de una vida nueva, su pasado lo retenía y no podía participar en el futuro. La muerte de Moisés completa la respuesta bíblica a la cuestión de la posibilidad de la revolución. La revolución puede tener éxito sólo a través de sucesivas etapas en el tiempo. El sufrimiento provoca la rebelión; la rebelión provoca la emancipación *de* la esclavitud; la emancipación *de* puede conducir eventualmente a la emancipación *para* una vida nueva sin idolatría. Pero dado que no hay un cambio milagroso en los corazones, cada generación solamente puede dar un paso. Los que han sufrido y desencadenado la revolución no pueden ir más allá de los límites que su pasado les señala. Sólo aquellos que no han nacido en la esclavitud pueden arribar a la tierra prometida.

La muerte de Moisés encuentra una explicación explícita en otro factor más. Dios le reprocha que haya faltado a su fe para con él, que "no lo haya reverenciado" cuando hizo brotar las aguas en el desierto de Sin (Deut. 32:48-52). El profeta que, aunque sea por un momento, se pone a sí mismo en el centro, demuestra que no está

preparado para ser el guía *en* la libertad, sino solamente *hacia* la libertad. Josué será quien ocupe su puesto.

El resto del Antiguo Testamento es la narración del fracaso en esta tarea. Después de haber usado sin piedad de la fuerza para liberarse de la contaminación con la idolatría, los hebreos abrazaron de todo corazón la idolatría, disfrazándola solamente con el mantenimiento de los antiguos nombres sagrados. Quizás no hubieran podido obrar de otro modo debido al efecto del fanatismo inhumano que emplearon en la conquista de Canaán. ¿Podían llegar a ser un "pueblo sagrado" después de haber masacrado sin piedad a hombres, mujeres y niños para protegerse a sí mismos del peligro de la idolatría? Si esta inhumanidad fue necesaria para preservar su fe, estaban destinados a recaer en la idolatría en cualquier caso, y la crueldad de su modo de hacer la guerra no tenía ningún propósito sano.

La primera revolución había fracasado. Mientras estaban en Egipto, los hebreos fueron idólatras y esclavos que vivían en tierra extranjera; en Canaán fueron idólatras en su propio territorio. La única diferencia consiste en que eran libres, al menos políticamente. Pero también esta libertad sólo habría de durar un breve tiempo. Después de pocos siglos habrían de verse sujetos otra vez a la voluntad de conquistadores extranjeros, y permanecerían virtualmente carentes de poder durante los veinticinco siglos siguientes de su historia.

¿La revolución, pues, terminó solamente en la derrota? ¿La nueva idolatría y el nacionalismo despiadado que desplegaron en la tierra conquistada fueron el final de su lucha por la independencia? ¿Son acaso algunas piedras viejas de Jerusalén todo lo que queda de un glorioso intento de construir la ciudad celestial?

Pudo ser así, pero sucedió de otro modo. La idea del Uno que ama la verdad y la justicia pero cuyo amor es mayor aún que su justicia, la idea de que el hombre ha de alcanzar su objetivo haciéndose plenamente humano, fue llevada adelante por algunos hombres de visión, los profetas. Sus enseñanzas se volvieron cada vez más

imponentes porque la historia los oprimió. El poder secular, que alcanzó su culminación bajo Salomón, se derrumbó después de pocos siglos, para no resurgir nunca de un modo notable. La historia reivindicó a los que dijeron la verdad, no a los que contaron con el poder. Después del fracaso del primer profeta, Moisés, nuevos profetas continuaron su trabajo, profundizaron y aclararon sus ideas, y desarrollaron un concepto de la historia que, aunque estaba contenido en germen en el período anterior, floreció solamente en la literatura ;profética, en el concepto del tiempo mesiánico, que habría de tener la más profunda influencia sobre el desarrollo no sólo de la historia de los judíos sino de todo el mundo, primeramente bajo la forma de cristianismo y luego en una forma secularizada, el socialismo, aunque tanto el cristianismo como el socialismo, en su forma institucionalizada, distorsionaron la visión original.

2. El hombre como hacedor do su historia

Con la muerte de Moisés fracasó la revolución contra la servidumbre y la idolatría. El anhelo de certidumbre y de sumisión a los ídolos, anhelo que es propio del hombre, resultó más fuerte que su fe en el Dios incognoscible y su deseo de libertad. ¿Pero por qué fue necesario este fracaso? ¿No pudo Dios salvar al hombre cambiando su corazón mediante un acto de gracia? Esta pregunta toca el principio fundamental del concepto bíblico y postbíblico de la historia.

El principio al cual me refiero es que el hombre hace su propia historia y que Dios no interfiere mediante un acto de gracia o coerción; no cambia la naturaleza del hombre, ni tampoco su corazón.

Si Dios lo hubiera querido, pudo haber cambiado el corazón de Adán y Eva y evitar su "caída". Si Dios lo hubiera querido, pudo haber cambiado el corazón del Faraón, en vez de permitir que se endureciera; pudo haber cambiado los corazones de los hebreos de modo que no adorasen el becerro de oro y cayeran luego en una nueva idolatría después de conquistar la tierra prometida. ¿Por qué no lo hizo Dios así? ¿Carecía de poder? Hay solamente una razón para

explicar el relato tal cual ha sido formulado: el hombre es libre para elegir su camino, pero debe aceptar las consecuencias de su elección.

Parecería que este principio lo contradicen los milagros llevados a cabo por Dios en Egipto. Pero éstos no son esenciales. Son, según lo señale antes, recursos tácticos dirigidos a impresionar tanto a los egipcios como a los hebreos. No son los milagros los que salvan al hombre, cambian su corazón, transforman su esencia: son sólo la ayuda que un poderoso señor guerrero da a sus aliados débiles. No son un acto de gracia que Dios concede a sus criaturas. La Tradición judía lo ha sentido así muy claramente. En el *Midrash (Ex. Rabbá XXI, 10)* se narra que cuando Moisés arrojó su bastón al mar Rojo las aguas no retrocedieron. El milagro sucedió sólo cuando el primer hebreo entró en el mar.

Maimónides ha expresado la idea de que Dios no cambia el corazón del hombre:

Aunque en cada una de las señales [referidas en las Escrituras] se cambia la propiedad natural de algún ser individual, Dios nunca cambia mediante milagros la naturaleza del hombre. De acuerdo con este importante principio dijo Dios: "Ojalá hubiera en ellos un corazón para que me temieran" (Deut. 26). Por esta razón también estableció claramente los mandamientos y las prohibiciones, la recompensa y el castigo. Este principio concerniente a los milagros ha sido frecuentemente explicado por nosotros en nuestras obras; no digo esto porque yo crea que es difícil para Dios cambiar la naturaleza de una persona individual; por el contrario, es posible, y está en Su poder, según los principios enseñados en las Escrituras; pero nunca ha sido Su voluntad hacerlo, y nunca lo será. Si fuera parte de Su voluntad cambiar [a Su arbitrio] la naturaleza de alguna persona, hubiera sido superfluo enviar los profetas y dar la Ley.¹³

Si es verdad que Dios deja al hombre en libertad para plasmar su propia historia, ¿significa esto que es un espectador pasivo del destino del hombre, que no es el Dios que se revela en la historia? La respuesta a esta pregunta reside en el papel y función de los profetas,

el primero de los cuales fue Moisés. El papel de Dios en la historia es enviar sus mensajeros, los profetas; éstos tienen una cuádruple función:

1. Anuncian al hombre que hay Dios, el Único, que se ha revelado a sí mismo a ellos, y que el fin del hombre es llegar a ser plenamente humano; y que esto significa hacerse semejante a Dios.

2. Muestran al hombre las alternativas que puede elegir, y las consecuencias de estas alternativas. Frecuentemente expresan esta alternativa en términos de recompensa y castigo de Dios, pero siempre es el hombre quien, por su propia acción, lleva a cabo la elección.

3. Se oponen y protestan cuando el hombre emprende el camino equivocado. Pero no abandonan al pueblo; son su conciencia, que habla cuando todos los demás callan.

4. No piensan en términos de salvación individual solamente, sino creen que la salvación individual va unida a la salvación de la sociedad. Su tarea es establecer una sociedad gobernada por el amor, la justicia y la verdad; insisten en que la política debe ser juzgada con valores morales, y que la función de la vida política es la realización de estos valores.

El concepto del profeta es tan característicamente bíblico como el concepto del tiempo mesiánico. El profeta es un revelador de la verdad; eso fueron Lao Tsé y Buda. Pero al mismo tiempo es también un dirigente político, profundamente preocupado por la acción política y la justicia social. Su esfera no es nunca una esfera puramente espiritual; siempre es de *este* mundo. O, mejor dicho, su espiritualidad se experimenta siempre en la dimensión política y social. Dado que Dios se revela en la "historia, el profeta no puede dejar de ser un dirigente político; mientras el hombre elija el camino equivocado en su acción política, el profeta no puede dejar de ser un disidente y un revolucionario.

El profeta ve la realidad y habla de lo que ve. Él ve la inseparable conexión entre la fuerza espiritual y el destino histórico. Él ve la realidad moral que subyace a la realidad social y política, y las conse-

cuencias que necesariamente resultarán de ella. Ve las posibilidades de cambio y la dirección que el pueblo debe tomar, y anuncia lo que ve. Como dice Amos: "Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si habla Jehová el Señor, ¿quién no profetizará?" (Amos 3:8).

En la época arcaica el profeta era llamado *roej*, que significa "vidente", pero probablemente a partir de la época de Elías, el vidente fue llamado *naví*, que significa "el que habla" o el "portavoz". El profeta, por cierto, dice algo referido al futuro. Pero no es algo que se refiere a un hecho que necesariamente ocurrirá, un acontecimiento fijo, revelado a él por Dios o por el conocimiento de las constelaciones astrales. Ve el futuro porque ve las fuerzas que operan *ahora* y las consecuencias de estas fuerzas, a no ser que cambien. El profeta nunca es una Casandra. Sus profecías se expresan en términos de alternativa.

Los profetas dejan lugar para la libre voluntad y la decisión. Cuando Jonás es enviado a Nínive, ciudad de pecadores, su misión no le agrada; es un hombre de justicia, pero no de misericordia; teme que el resultado de su anuncio sea un cambio de los corazones y, por tanto, que la profecía del desastre resulte, después de todo, falsa. Intenta escapar de su misión, y sin embargo no puede escapar. Como todos los profetas, no quiere ser un profeta; y sin embargo no puede evitarlo. Lleva su mensaje a Nínive y el resultado no querido se produce. Los hombres de Nínive cambian sus corazones y son perdonados por Dios. "Pero Jonás se apesadumbró en extremo, y se enojó. Y oró a Jehova y dijo: Ahora, oh Jehová, ¿no es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis; porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo en enojarte y de grande misericordia, y que te arrepientes del mal. Ahora pues, oh Jehová, te ruego que me quites la vida; porque mejor me es la muerte que la vida" (Jonás 4:1-4). Jonás es diferente de todos los otros profetas en cuanto no lo impulsan la compasión y la responsabilidad.

El ejemplo más claro del principio de la no interferencia de Dios y del papel del profeta se encuentra en la narración de la actitud de Dios cuando los hebreos le pidieron a Samuel que les diera un rey.

Entonces todos los ancianos de Israel se juntaron, y vinieron a Rama para ver a Samuel, y le dijeron: He aquí tú has envejecido, y tus hijos no andan en tus caminos; por tanto constituyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones. Pero no agradó a Samuel esta palabra que dijeron: Danos un rey que nos juzgue. Y Samuel oró a Jehová. Y dijo Jehová a Samuel: Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan; porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos. Conforme a todas las obras que han hecho desde' el día que los saqué de Egipto hasta hoy, dejándome a mí y sirviendo a dioses ajenos, así hacen también contigo. Ahora, pues, oye su voz; mas protesta solemnemente contra ellos, y muéstrales cómo les tratará el rey que reinará sobre ellos.

Y refirió Samuel todas las palabras de Jehová al pueblo que le había pedido rey. 1 Samuel 8:4-9.

Describe cómo un rey ha de explotarlos: usará a los hombres como soldados y a las mujeres como sirvientas; cómo se apoderará de los nueve décimos de sus bienes; cómo, entonces, el pueblo clamaría "a causa de vuestro rey que os habéis elegido, mas Jehová no os responderá en aquel día" (1 Sam. 8:18).

"Pero el pueblo no quiso oír la voz de Samuel, y dijo: No, sino que habrá. rey sobre nosotros; y nosotros seremos también como todas las naciones, y nuestro rey nos gobernará, y saldrá delante de nosotros, guiará nuestras guerras. Y oyó Samuel todas las palabras del pueblo, y las refirió en oídos de Jehová. Y Jehová dijo a Samuel: Oye su voz, y pon rey sobre ellos. Entonces dijo Samuel a los varones de Israel: Idos cada uno a vuestra ciudad" (1 Sam. 8:19-22).

Todo lo que Samuel puede hacer es "escuchar su voz" después de haber protestado y de haberles mostrado las consecuencias de su decisión. Si, a pesar de ello, el pueblo decide tener rey, suya es la

de--cisión y la responsabilidad. Para expresarlo de otro modo: la historia tiene sus propias leyes, y Dios no interfiere en ellas. Éstas son al mismo tiempo las leyes de Dios. El hombre, comprendiendo las leyes de la historia, comprende a Dios; La acción política es acción religiosa. El dirigente espiritual es un dirigente político.¹⁴

3. El concepto bíblico del tiempo mesiánico

Para poder analizar el concepto del tiempo mesiánico parece necesario resumir nuestro análisis de la "caída".

Con la expulsión del Paraíso, se rompió la unidad original. El hombre cobró conciencia de sí y conciencia de sus prójimos como de extraños. Esta conciencia lo separa de sus semejantes, los hombres, y de la naturaleza; y lo convierte en un extranjero en el mundo. Hacerse un extranjero, sin embargo, no significa convertirse en pecador, y, todavía menos, haberse corrompido. En ningún lugar de la historia bíblica hay indicación alguna de que se conciba a la naturaleza humana como cambiada o corrompida; la "caída" no es un acontecimiento metafísico-individual, sino histórico.

Los teólogos cristianos leyeron el tercer capítulo del Génesis como una pintoresca descripción del pecado cometido por el hombre al rehusarse a creer en la palabra divina. Los textos claves para su doctrina del pecado original están en San Pablo (1 Cor. 15:21 y sigs.; y especialmente Rom, 5-7). Ya no se considera el pecado como una acción aislada, sino más bien como un estado en el cual el hombre permaneció cautivo desde su caída. Aunque la enseñanza católica ha sido que, aunque herida por las consecuencias del pecado original, la naturaleza humana no ha cambiado, la experiencia dominante de los cristianos, que refleja tanto la estricta tradición agustiniana como el exagerado pesimismo de la Reforma, ha sido la insistencia en la corrupción esencial. Lutero y Calvino sostuvieron que el pecado original destruyó completamente la libertad y persistió aún después del bautismo. También para los católicos solamente la gracia de Dios, su aparición sobre la tierra como Cristo, su hijo, y su muerte por los pecados del hombre pueden salvar al hombre. Como veremos

después, la concepción de que la sustancia del hombre *no* fue corrompida se reitera una y otra vez en el concepto mesiánico-profético y, posteriormente, cuando se consolidó la esperanza de salvación histórica, como sucede en el humanismo renacentista o en la filosofía iluminista del siglo xviii.¹⁶ No es posible comprender ni las ideas filosóficas o las ideas políticas de estos siglos, ni tampoco la idea mesiánica de los profetas, a no ser que se tenga conciencia del hecho de que su concepto del primer "pecado" es enteramente distinto del concepto de "pecado original" tal cual se desarrolló en la Iglesia.

Mirado desde el punto de vista de la filosofía bíblica, el proceso de la historia es el proceso en el cual el hombre desarrolla sus poderes de razón y de amor, el proceso en el cual se hace plenamente humano, el proceso en el cual regresa a sí mismo. Reconquista la armonía e inocencia que había perdido, y, sin embargo, se trata de una nueva armonía y de una nueva inocencia. Es la armonía de un hombre que tiene completa conciencia de sí, capaz de conocer el bien y el mal, lo justo y lo injusto. El hombre que ha emergido del engaño y del duermevela, el hombre que se ha hecho libre, finalmente. En el proceso de la historia el hombre se hace nacer a sí mismo. Se convierte en lo que potencialmente es, y obtiene ÍO. que la serpiente —símbolo de la sabiduría y de la rebelión— había prometido, y lo que el Dios patriarcal y celoso de Adán no quería: que el hombre se hiciera semejante al mismo Dios.

El tiempo mesiánico es el paso siguiente de la historia, no su abolición. El tiempo mesiánico es el tiempo en el cual el hombre habrá nacido plenamente. Cuando el hombre fue expulsado del paraíso perdió su hogar; en el tiempo mesiánico volverá a encontrar su hogar nuevamente... en el mundo.

El tiempo mesiánico no llega por un acto de gracia o por un impulso innato en el hombre hacia la perfección. Llega por la fuerza generada por la dicotomía existencia! del hombre: la de ser una parte de la naturaleza pero trascender la naturaleza; ser un animal y sin embargo trascender la naturaleza animal. Esta dicotomía crea conflicto y sufrimiento, y el hombre es llevado a encontrar siempre

soluciones nuevas para este conflicto, hasta que lo resuelve haciéndose plenamente humano y obteniendo la reparación.

Hay una relación dialéctica entre Paraíso y tiempo mesiánico. El Paraíso es la edad de oro en el pasado, tal como muchas leyendas de otras culturas la vieron también. El tiempo mesiánico es la edad de oro en el futuro. Las dos edades son la misma, en cuanto son un estado de armonía. Son distintas, en cuanto el primer estado de armonía existió solamente por el hecho de que el hombre *no* había nacido *aun*, mientras que el nuevo estado de armonía existe como resultado de que el hombre haya nacido plenamente. El tiempo mesiánico es el regreso a la inocencia, y al mismo tiempo no es ningún regreso, porque es el objetivo hacia el cual tiende el hombre después de perder su inocencia.

La palabra "mesías" significa literalmente "el ungido", y designa el redentor esperado. Con este sentido no aparece ni en la Biblia hebrea ni en los Apócrifos. En algunos de los profetas (Nahum, Sofonías, Habacuc, Malaquías, Joel y Daniel) no existe ningún mesías humano, y el único redentor es el Señor. En otros, sólo aparece un mesías colectivo, y no un mesías individual; el mesías colectivo es el reinado de la Casa de David (los "salvadores" de Amos, Ezequiel, Abdías). En Aggeo y Zacarías es una persona concreta, Zorobabel de la Casa de David. En Jeremías aparece el concepto de un "rey", o de Dios mismo como redentor. El primer Isaías habla del "fin de los días", en el cual Dios mismo juzgará entre las naciones y en el cual "una vara nacida del tronco de Jesé" será el juez (Rey); el segundo Isaías habla del "redentor". En otros profetas encontramos también la idea de un "nuevo pacto"; en Oseas, en especial, el pacto es entre el nombre y la totalidad de la naturaleza (animales y plantas).

En Miqueas, Dios mismo será el juez y redentor. La palabra "mesías" con el sentido de redentor se emplea por primera vez en el libro pseudoepigráfico de Enoc, probablemente contemporáneo de Herodes el Grande. Solamente después que los judíos perdieron su reino y su rey, se hizo popular la personificación del tiempo mesiánico en la figura del rey ungido.

La situación política en que vivieron los profetas y sus características personales influyen en sus concepciones, sus esperanzas, y sus protestas. Muchos ponen el acento en el día del Señor (llamado más tarde el Día del Juicio), en cuanto día del castigo que precede al arrepentimiento y redención. Según algunos profetas (Amos, Oseas, el Segundo Isaías, Malaquías) el castigo cae sólo sobre Israel; según otros (Nahum, Abacuc, Abdías, Aggeo, el primer y segundo Zacarías, Daniel) solamente sobre los gentiles; y según todos los demás profetas, el juicio recae por igual sobre Israel y los gentiles. Mientras que para algunos el juicio es el justo castigo del pecador, para la mayoría de los profetas (por ejemplo, Oseas, Jeremías, el segundo Isaías) se trata primariamente de un progreso moral. Mientras que algunos (por ejemplo Amos, Miqueas, Sofonías) profetizan una victoria sobre los gentiles en el momento de la redención, la mayoría de los profetas (de Sofonías en adelante, creen que la redención vendrá sin guerra, y raramente hablan de victoria. Debe observarse, empero, que en un mismo profeta (por ejemplo en Miqueas) se encuentran visiones del castigo de los gentiles junto a la visión mesiánica de la hermandad y paz universal entre todas las naciones. Algunos elementos, tales como la guerra contra Gog, el príncipe de Magog, se encuentran solamente en Ezequiel, mientras que solamente en Daniel encontramos la idea de una resurrección general de los muertos en la cual los buenos son resucitados para llevar una vida sempiterna y los malos para vivir en una eterna oscuridad.

Aunque no se puede hablar de una línea recta en la evolución del pensamiento profético que va desde los primeros hasta los últimos profetas, es posible, sin embargo, afirmar que desde el primer Isaías en adelante, la visión básica del tiempo mesiánico se expresa con mayor claridad y plenitud que antes. Cuando el hombre haya superado la escisión que lo separa de sus semejantes los hombres y de la naturaleza, entonces sí estará en paz con aquellos de los que se ha separado.

Para tener paz, el hombre tiene que conseguir primero la reparación: la paz es el resultado de un cambio interior del hombre en el que la unión ha remplazado a la alienación. Por eso la idea de la paz, dentro de la concepción profética, no puede separarse de la realización de la humanidad. La paz es algo más que la ausencia de guerra; es la armonía y la unión entre los hombres, es la superación de la separación y la alienación.

El concepto profético de paz trasciende el ámbito de las relaciones humanas; la nueva armonía es una armonía entre el hombre y la naturaleza. La paz entre el hombre y la naturaleza es *armonía* entre el hombre y la naturaleza. El hombre no es amenazado ya por la naturaleza, y cesa en sus esfuerzos por dominarla; el hombre se hace natural y la naturaleza se humaniza. Él y la naturaleza cesan de ser oponentes y se hacen una sola cosa. El hombre está en el mundo natural como en su hogar, y la naturaleza se convierte en una parte del mundo humano; esto es la paz en el sentido profético. (La palabra hebrea *shalom*, que podría traducirse mejor como "plenitud" expresa la misma orientación).

Este estado de paz del hombre con la naturaleza y de desaparición de toda destructividad encuentra una de sus supremas expresiones en el famoso pasaje de Isaías:

Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar. Isaías 11:6-9.

La idea de la nueva armonía del hombre con la naturaleza significa no sólo el fin de la lucha del hombre con la naturaleza, sino también que la naturaleza no se apartará del hombre; se convertirá en la madre amante y nutricia. La naturaleza interior del hombre dejará de

estar mutilada, y la naturaleza exterior al hombre cesará de ser estéril. Como lo expresó Isaías:

Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos, y los oídos de los sordos se abrirán. Entonces el cojo saltará como un ciervo, y cantará la lengua del mudo; porque aguas serán cavadas en el desierto, y torrentes en la soledad. El lugar seco se convertirá en estanque, y el sequedal en manaderos de agua; en la morada de chacales, en su guarida, será lugar de cañas y de juncos.

Y habrá allí calzada y camino, y será llamado Camino de Santidad; no pasará inmundo por él, sino que él mismo estará con ellos; el que anduviere en este camino, por torpe que sea, no se extraviará. No habrá allí Icón, ni fiera subirá por él, ni allí se hallará, para que caminen los redimidos. Y los redimidos de Jehová volverán, y vendrán a Sión con alegría; y el gozo perpetuo será sobre sus cabezas; y tendrán gozo y alegría, y huirán la tristeza y el gemido. Isaías: 35:5-10.

O como lo expresa el segundo Isaías: *"He aquí que yo hago cosa nueva; pronto saldrá a luz; ¿no la conoceréis? Otra vez abriré camino en el desierto, y ríos en la soledad. Las fieras del campo me honrarán, los chacales y los pollos del avestruz; porque daré aguas en el desierto, ríos en la soledad, para que beba mi pueblo, mi escogido" (Isaías 43:19-20).*

Oseas expresa la idea de un nuevo pacto entre el hombre y todos los animales y plantas, y entre todos los hombres: "En aquel tiempo haré para ti pacto con las bestias del campo, con las aves del cielo y con las serpientes de la tierra; y quitaré de la tierra arco y espada y guerra, y te haré dormir segura" (Oseas 2:18).

La idea de la paz entre los hombres encuentra su culminación en el concepto profético de la destrucción de todas las armas de guerra, expresado, entre otros, por Miqueas: "Y el juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra. Y se sen-

tará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado (Miqueas 4:3-4).

La vida, dice el profeta, triunfará sobre la muerte. El metal, en vez de ser usado para derramar sangre, abrirá el vientre de la Madre Tierra para permitir que brote la vida. Otro aspecto de los tiempos mesiánicos resplandece claramente a lo largo de la profecía de Miqueas: no solamente desaparecerá la guerra sino también el miedo; o, más bien, la guerra sólo puede desaparecer cuando nadie tenga el poder y el deseo de atemorizar a otro. Más aún, ni siquiera se necesitará un concepto específico de Dios: "Aunque todos los pueblos anden cada uno en el nombre de su dios" (Miqueas 4:5). El fanatismo religioso, que es la fuente de tantas luchas y destrucción, habrá desaparecido. Cuando se hayan establecido la paz y la libertad respecto del miedo, importará poco cuáles son los conceptos que emplea la humanidad para dar expresión a sus fines y valores supremos.

Estrechamente relacionado con éste, está el aspecto universalista del tiempo mesiánico. Los hombres no solamente cesarán de destruirse unos a otros, sino que habrán superado la experiencia de la separación entre una nación y otra. Una vez que se ha hecho plenamente humano, el extranjero cesa de ser un extranjero; la ilusión de las diferencias esenciales entre nación y nación desaparece y ya no hay más pueblos "elegidos". Como dice Amos: "Pueblo de Israel, ¿no me sois vosotros como hijos de etíopes?, dice Jehová, ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y de Kir a los arameos?" (Amos 9:7).

La idea de que todas las naciones serán igualmente amadas por Dios, y de que no hay un hijo favorito, la expresa también bellamente Isaías: "En aquel tiempo habrá una calzada de Egipto a Siria, y asirios entrarán en Egipto, y egipcios en Asiría; y los egipcios servirán *con* los asirios a Jehová. En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Siria para bendición en medio de la tierra; porque Jehová de los ejércitos los bendecirá diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad" (Isaías 19:23-25).

Un aspecto esencial de las doctrinas mesiánicas de los profetas es su actitud frente al poder y la fuerza. Tenemos que admitir, por cierto, que toda la historia, hasta el momento (quizás con la excepción de ciertas sociedades primitivas) ha estado basada en la fuerza: la fuerza y el poder de una minoría próspera sobre una mayoría que trabaja duramente y que goza poco. Para sostener el reinado de la fuerza, las mentes han tenido que ser distorsionadas de modo que tanto los que mandan como los que son mandados creyeran que sus respectivas situaciones, tal como se han dado de hecho, habían sido decretadas por Dios, la naturaleza o la ley moral. Los profetas son revolucionarios que despojan a la fuerza y al poder de su disfraz religioso. Su lema, en política exterior, es: "No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu (se hace la historia), ha dicho Jehová de los ejércitos" (Zacarías 4:6). Predican contra la locura de confiar en las potencias extranjeras y las alianzas. Como dice Oseas: "No nos libraré el asirio; no montaremos en caballos, ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: Dioses nuestros; porque en ti el huérfano alcanzará misericordia" (Oseas 14:3).

En esta aserción, Oseas ha reunido tres elementos aparentemente distintos, pero que sólo constituyen tres aspectos del mismo fenómeno: la futilidad del poder secular para la supervivencia de la nación, la futilidad de los ídolos, y el concepto de Dios como alguien que se compadece del huérfano. El huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero son los miembros de la sociedad que carecen de poder. La exigencia de justicia proclamada por los profetas es en su favor, y la protesta profética está dirigida contra los ricos y poderosos, tanto los reyes como los sacerdotes.¹⁷ La convicción ético-religiosa de los profetas se ve en un hermoso pasaje del segundo Isaías que está dirigido contra el ritualismo hueco:

Clama a voz en cuello, no te detengas; alza tu voz como trompeta, y anuncia a mi pueblo su rebelión, y a la casa de Jacob su pecado. Que me buscan cada día, y quieren saber mis caminos, como gente que hubiese hecho justicia, y que no hubiese dejado la ley de su Dios; me piden justos juicios y quieren acercarse a Dios. ¿Por qué, dicen,

ayunamos, y no hiciste caso; humillamos nuestras almas y no te diste por entendido? He aquí que en el día de vuestro ayuno buscáis vuestro propio gusto, y oprimís a todos vuestros trabajadores. He aquí que para contiendas y debates ayunáis, y para herir con el puño inicualemente; no ayunéis como hoy, para que vuestra voz sea oída en lo alto. ¿Es tal el ayuno que yo escogí, que de día aflija al hombre su alma, que incline su cabeza como junco, y haga cama de cilicio y de ceniza? ¿Llamaréis esto ayuno, y día agradable a Jehová? ¿No es más bien el ayuno que yo escogí, desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo? ¿No es que partas tu pan con el hambriento, y a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu hermano? Entonces nacerá tu luz como el alba, y tu salvación se dejará ver pronto: e irá tu justicia delante de ti, y la gloria de Jehová será tu retaguardia. Entonces invocarás, y te oirá Jehová; clamarás, y dirá él: Heme aquí. Si quitares de en medio de ti el yugo, el dedo amenazador, y el hablar vanidad; y si dieres tu pan al hambriento, y saciases al alma afligida, en las tinieblas nacerá tu luz, y tu oscuridad será como el mediodía. Isaías 58:1-10.

Esta parte de un discurso de Jeremías muestra el mismo espíritu:

Y vosotros os habéis hoy convertido, y hecho lo recto delante de mis ojos; anunciando cada uno libertad a su prójimo; y habéis hecho pacto en mi presencia, en la casa en la cual es invocado mi nombre. Pero os habéis vuelto y profanado mi nombre, y habéis vuelto a tomar cada uno a su siervo y cada uno a su sierva, que habéis dejado libres a su voluntad; y los habéis sujetado para que os sean siervos y siervas. Por tanto, así ha dicho Jehová: Vosotros no me habéis oído para promulgar cada uno libertad a su hermano, y cada uno a su compañero; he aquí que yo promulgo libertad, dice Jehová, a la espada y a la pestilencia y al hambre; y os pondré por afrenta ante todos los reinos de la tierra. Y entregaré a los hombres que traspasaron mi pacto, que no han llevado a efecto las palabras del pacto que celebraron en mi presencia, dividiendo en dos partes el

becerro y pasando por medio de ellas; y a los príncipes de Judá y a los príncipes de Jerusalén, a los oficiales y a los sacerdotes y a todo el pueblo de la tierra, que pasaron entre las partes del becerro, los entregaré en manos de sus enemigos y en mano de los que buscan su vida; y sus cuerpos muertos serán comida de las aves del cielo, y de las bestias de la tierra. Y a Sedequías rey de Judá y a sus príncipes los entregaré en manos de sus enemigos, y en mano de los que buscan su vida, y en mano del ejército del rey de Babilonia, que se ha ido de vosotros. He aquí, mandaré yo, dice Jehová, y los haré volver a esta ciudad, y pelearán contra ella y la tomarán, y la quemarán con fuego; y reduciré a soledad las ciudades de Judá, hasta no quedar morador. Jeremías 34:15-22.

Los profetas se oponían a un sacerdocio corrompido, aliado con príncipes y reyes corrompidos; hablaban en nombre del Dios de justicia y amor, y predijeron la caída del estado y del poder sacerdotal. No hicieron concesiones a la eficacia, ni escondieron sus ataques detrás de palabras corteses. No es de admirar que en su tiempo fueran injuriados por las turbas, y algunos de ellos se vieran exiliados, encarcelados o asesinados por los sacerdotes y los reyes. Sólo muchas generaciones después fueron vindicados por la historia esos hombres que se atrevieron a hablar, con la caída de todos aquellos que habían creído que la espada y los ídolos poderosos podían garantizar su existencia.

4. Desarrollo postbíblico del concepto mesiánico

En la literatura profética la visión mesiánica se apoyó en las tensiones entre "lo que existía y estaba todavía allí, y lo que estaba deviniendo y tendría que llegar a ser."¹⁸ En el período posterior a los profetas tiene lugar un cambio en el significado de la idea mesiánica, que aparece por primera vez en el Libro de Daniel, alrededor de 164 a. C. Mientras en los profetas el fin de la evolución humana consiste en el *lamín ha-baim*, en los "*Días por venir*", o *be-aharit haiamim*, el "fin de los días", en Daniel, y en parte de la literatura apocalíptica que lo sigue, el fin es *ha-olam ha-ba*, "el mundo por venir". Este "mundo

por venir" no es un mundo *dentro de* la historia sino un mundo ideal *por encima*, un mundo en el más allá. En la visión profética, "el esperado, el objeto del anhelo, es un retoño de la casa de David que *cumplirá* la historia; aquí se convierte en el ser sobrenatural que desciende desde las alturas celestiales para *terminar* la historia. Allí, en el mundo profético, la línea del anhelo es horizontal; aquí —y ésta es en esencia la orientación apocalíptica— es vertical".¹⁶ Encontramos aquí la diferenciación que posteriormente constituirá la diferencia crucial entre la evolución judía y la cristiana. La evolución judía pone el acento en el eje horizontal; la evolución cristiana lo pone en el vertical.⁸⁰

El Libro de Daniel se convirtió en el patrón para una nueva clase de literatura que floreció desde la mitad del siglo segundo a. C. hasta la mitad del siglo segundo d. C. Esta literatura, fuertemente influida por la filosofía helenística alejandrina, supone la existencia de una región ideal más allá de este mundo, donde tienen su lugar todas las cosas verdaderamente importantes: la Biblia, el Templo, el pueblo de Israel, y el mesías. Fueron creados por Dios antes que el mundo del devenir. De este modo el mesías llega a ser lo que había sido desde el comienzo. La resurrección de los muertos y la vida eterna pasan a ser el contenido de las esperanzas apocalípticas.

Sin embargo, esta idea "vertical" de la salvación nunca toma el lugar de la visión "horizontal" profética del tiempo mesiánico. Coexisten una junto a la otra, desde la literatura apocalíptica hasta las expectativas rabínicas del mesías. Además, a pesar de la gran diferencia que existe entre una salvación en este mundo, histórica, y una salvación en el otro mundo, meta histórica, ambas ideas de la salvación tienen en común un importante factor: la salvación no es individual sino colectiva; no es ni un nuevo período histórico ni el final cataclísmico de la historia. En ambos casos se refiere a un cambio en la situación de la humanidad más que a un cambio en el destino de un individuo.

Los distintos libros de la literatura apócrifa varían en el acento que ponen respectivamente sobre el concepto histórico y el concepto

puramente espiritual del mesianismo. En las partes más antiguas del Libro de Enoc (alrededor de 110 a. C), la edad mesiánica comienza con la destrucción de los perversos y de los pecadores el día del gran juicio. Los elegidos vivirán y no volverán a pecar, y terminarán sus días en paz. La tierra entera se llenará de justicia, y la naturaleza será sobreabundante. (Descripciones semejantes pueden encontrarse en el Baruj siríaco, en la tradición de uno de los más antiguos padres de la iglesia, Papías, como se la conserva en los escritos de Ireneo, y en los dichos de los primeros *tannaim*).

En el Libro de Enoc, como en otros escritos apocalípticos y fuentes rabinicas, desempeña un importante papel el concepto de "los dolores de parto del mesías". Ya sea que estos "dolores de parto" consistan en una guerra destructiva entre Gog y Magog o en un estado de anarquía social y moral, en terremotos o en la pérdida total de la esperanza, siempre tienen la función de llevar al arrepentimiento, y el arrepentimiento es la condición de la redención, de la llegada del tiempo mesiánico. Este concepto de "dolores de parto del mesías" como condición para la llegada del tiempo mesiánico se encuentra también en muchos de los escritos mesiánicos posteriores.

En otros libros pseudoepigráficos, como el Libro Cuarto de Ezra (alrededor del 100 a. C), la Jerusalén celestial aparecerá y el mesías se revelará. El mesías y los justos vivirán en medio del gozo durante cuatrocientos años; luego todos morirán y el mundo retornará al silencio originario, como era al comienzo. Después de este período de silencio, emergerá un nuevo mundo, el "mundo por venir". La historia previa, dentro de esta concepción, es la precursora de la edad mesiánica; la edad mesiánica es la precursora del mundo por venir, el mundo que trasciende la historia. En algunos de estos escritos se recalca estrictamente la diferencia entre la edad mesiánica y el mundo por venir, mientras que en otros existe cierta confusión. En conjunto, la literatura apócrifa se centra en torno de la secuencia "dolores de parto del mesías" (castigo) -> arrepentimiento -* los días del mesías el día del juicio -* la resurrección de los muertos-> el

mundo por venir (*ha-ólam ha-ba*). De este modo se entrelazan conceptos históricos y metafísicos, aunque, según las distintas circunstancias históricas, se hace resaltar ora un aspecto, ora el otro.

La literatura apócrifa constituye la transición de la fase bíblica a la fase rabínica de la tradición judía. La primera parte de esta tradición rabínica es el período de los *tannaim*, los maestros de mayor autoridad, que completan la Mishná en torno del 200 d. C; la segunda parte es el período de los *Amoraim* y *Geonim* que vivieron en Palestina y en Babilonia. Los sabios más antiguos, que vivieron bajo el régimen de los reyes Hasmoneos, se opusieron en general a estos representantes mundanos del nacionalismo judío, y por lo tanto la idea de la independencia nacional como tal no les resultó particularmente atrayente. La habían visto bajo los Hasmoneos, y habían advertido que no favorecía a los objetivos del concepto profético del tiempo mesiánico. Esta puede ser la razón de que los *tannaim* no dijeran mucho sobre la edad mesiánica. Aunque sus más grandes representantes no tenían un gran amor por Roma, la independencia nacional y el Templo eran para ellos de importancia secundaria frente al estudio y la observancia de la ley. Como he señalado antes, cuando los romanos destruyeron el Templo y los últimos restos de la independencia política de los judíos en el año 70 d. C, solamente destruyeron una fachada detrás de la cual había surgido ya un nuevo escenario, el judaísmo rabínico, una religión sin templos, sacrificios, sacerdotes; una religión también sin dogmas teológicos, que sólo se preocupaba de las acciones justas en todos los aspectos de la vida, que expresaba y llevaba la autotransformación del hombre en la imagen plena de Dios. Los sabios talmúdicos no se olvidaron del Templo, no denunciaron como vergonzosos los sacrificios sacerdotales —como habían muchas veces hecho los profetas—, pero transformaron el Templo y la independencia nacional en meros símbolos del tiempo mesiánico.

Así como dentro de los distintos libros apócrifos hay concepciones diferentes, respecto del tiempo mesiánico, también los *tannaim*, al igual que los *amoraim*, difieren grandemente entre sí. Sin embargo,

lo que tienen en común todas sus opiniones es que el reino *pertenece* a este mundo y no es una región que lo trasciende. Sus opiniones estuvieron teñidas por los sucesos políticos. En el climax de las crueles persecuciones religiosas de los romanos durante el segundo siglo después de Cristo, una de las más grandes figuras de los *tannaim*, el Rabí Akiba, que había sido toda su vida un universalista, cambió de opinión y creyó en la pretensión de ser el mesías que proclamó el dirigente nacionalista Bar Kojba (hijo de una estrella). Otros *tannaim* empero, contemporáneos del Rabí Akiba, no lo siguieron en su ilusión. Se mantuvieron firmes en su creencia de que el tiempo del mesías no había llegado aún, y que Bar Koziba (Hijo de Mentira, como fue llamado después) no era otra cosa que un impostor. Por otra parte, luego que el centro de la cultura judía se trasladó de Palestina a Babilonia, y cuando la opresión romana había dejado de ser una realidad, los colores vividos que la pintura del tiempo mesiánico habían tenido para los profetas y la literatura apócrifa, se destiñeron para algunos *Amoraim*. En conjunto, sin embargo, la era mesiánica retuvo su colorido durante los siglos que siguieron a la caída del Templo.

Entre los rabíes hubo distintas opiniones, pero todas tenían un elemento en común: el mesías nunca es el "salvador"; no transforma al hombre ni cambia su sustancia. El mesías es siempre un símbolo, el rey ungido de la casa de David, que aparecerá cuando lleguen los tiempos. Precisamente en este hecho de que el mesías sea el símbolo de un nuevo período *histórico*, y no un salvador, reside una diferencia decisiva entre el concepto judío y el que desarrolló la iglesia cristiana.

El concepto más estrecho del mesías puede encontrarse en la idea de que "este mundo difiere del [de los] días del mesías sólo en lo que se refiere a la servidumbre a potencias²¹ [extranjeras]" (es decir, que los judíos no serían ya oprimidos políticamente). Aunque este concepto de la liberación política se encuentra en algunas de las expresiones proféticas, carece del elemento de la transformación universal histórica que forma el punto central de la visión mesiánica de los profetas.

Pero en la mayoría de las aserciones talmúdicas la idea de la emancipación política va unida a la de la redención religiosa y espiritual. El mesías restablecerá la independencia nacional judía y reconstruirá el Templo, pero al mismo tiempo establecerá el reino de Dios en todo el mundo, arrancará de raíz la idolatría, pondrá fin al pecado.²²

El mesías en el concepto talmúdico será un hombre de origen puramente humano, aunque una de las fuentes declara que su nombre es una de las siete cosas que "fueron creadas antes de que se creara el mundo" (*Pesajim* 54a). Las otras seis son: la Tora, el arrepentimiento, el Jardín del Edén, la Gehena, el Trono de la Gloria, y el Templo.) Traerá la paz, y "no abrirá su boca excepto para la paz, como está escrito" (Is. 52:7). "¡Cuan hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas, del que anuncia la paz".²³ Es un hombre de justicia; puede "oler" lo que es bueno y lo que es malo. Así, una fuente talmúdica dice: "Bar Koziba (Bar Kojba) reinó dos años y medio, y luego dijo a los rabíes: 'Yo soy el mesías'. Ellos respondieron: 'Del mesías está escrito que huele y juzga; veamos si él (Bar Koziba) puede nacerlo.' Cuando vieron que no era capaz de juzgar por el olfato, le dieron muerte."

Encontramos en el Talmud una afirmación muy interesante sobre el estado del hombre en la era mesiánica: "(En la era mesiánica) no existe mérito ni culpa" (*Shabbat* 151b). Para el hombre de la era mesiánica (tal parece ser la idea de este pasaje), desaparecerá el problema de la culpa; pero con él desaparecerá también el problema de las buenas obras. No necesita las buenas obras para justificarse... porque ya se ha justificado a sí mismo plenamente.

¿Cuáles son las condiciones previas de la era mesiánica, según las fuentes talmúdicas? Existen de hecho dos ideas opuestas acerca de la condición requerida para el advenimiento del mesías. Una es que el mesías llegará solamente cuando el sufrimiento y el mal hayan alcanzado tal grado que los hombres se arrepentirán y consiguientemente estarán dispuestos para recibirlo. Existen numerosas descripciones de esta situación catastrófica que ocurrirá

antes del cambio histórico final. Los siguientes pasajes son característicos: "Así dijo el Rabí Iojanan: En la generación en la que vendrá el hijo de David (el Mesías), los sabios serán pocos, y, por lo demás, sus ojos flaquearán de pena y de dolor. Se promulgarán nuevamente multitud de decretos de perturbación y de daño; cada nuevo mal llegará precipitadamente antes de que termine el anterior" (*Sanedrín* 97a). O: "Se ha enseñado", dijo el Rabí Nehemías, "que en la generación en que llegue del mesías crecerá el impudor, se pervertirá la estima, la viña dará su fruto, pero el vino será caro, y el reino se convertirá a las herejías sin que nadie se lo reproche." Esto corrobora al Rabí Isaac, quien dijo: El hijo de David no llegará hasta que todo el mundo se convierta a la fe de los herejes (*Sanedrín* 97a).²«

La otra concepción es que el mesías no vendrá después de catástrofes, sino como resultado del continuo mejoramiento del hombre. Tal es el sentido del siguiente pasaje: "Si Israel observare dos sábados conforme a la ley correspondiente, será redimido inmediatamente" (*Shabbat* 118b). Aquí, el cumplimiento pleno de un mandamiento (que se refiere, por cierto, al Sábado como anticipación del tiempo mesiánico) sería suficiente para traer al mesías sin ninguna necesidad de sufrimientos previos. En otros pasajes, la condición para el advenimiento del mesías se expresa en forma negativa, diciendo que su llegada depende de la capacidad de Israel para renunciar al pecado. Tal es el sentido del siguiente pasaje: "¿Por qué no ha llegado el mesías? (Respuesta) Hoy es el Día del Perdón, y sin embargo ¿cuántas vírgenes han sido abrazadas en Nejardea?" (*iorna* 19a). O escuchamos que: "El mesías no llegará hasta que no haya más hombres presuntuosos en Israel", o "hasta que todos los jueces y funcionarios se hayan ido de Israel", o que: "Israel será redimido solamente por la justicia" (*Sanedrín* 98a).

La misma idea de que la redención depende del lento proceso de perfeccionamiento llevado a cabo por el pueblo mismo, está muy claramente expresado en la famosa máxima: "Rab dijo: 'Todas las fechas predestinadas (para la redención) han pasado y todo (ahora)

depende sólo del arrepentimiento y de las buenas obras" (*Sanedrín* 97b).

La idea de que el advenimiento del mesías depende de la disposición de Israel, es decir, de su progreso moral y espiritual, más que de las catástrofes, está expresada también en la siguiente historia del Talmud:

Rabí Ioshua ben Leví preguntó a Elias: "¿Cuándo vendrá el mesías?"

"Ve y pregúntaselo tú mismo", fue su respuesta. "¿Dónde está sentado?"

"A la entrada" [a las puertas de la ciudad, o, según el Gaon de Vilna a las puertas de Roma].

"¿Y por qué signos lo reconoceré?"

"Está sentado en medio de los pobres leprosos: todos ellos desatan todas [las vendas de sus llagas para curarlas] al mismo tiempo y las vuelven a enrollar otra vez [primeramente se quitan todas las vendas y curan cada llaga y luego vuelven a colocarlas todas de una vez], mientras que él las desata y las vuelve a colocar una tras otras [antes de curar la próxima llaga], pensando que, si hago falta [porque ha llegado el momento de mi aparición como mesías] no debo demorarme [teniendo que vendar gran número de heridas]."

Así pues, fue a buscarlo y lo saludó [al mesías] diciendo:

"La paz sea contigo, Señor y Maestro."

"La paz sea contigo, hijo de Leví", replicó.

"¿Cuándo vendrás, Señor?", preguntó él.

"Hoy", fue su respuesta.

Cuando volvió junto a Elias, éste le preguntó: "¿Qué te dijo?"

"Me habló falsamente", replicó, "dijo que vendría hoy, pero no lo hizo."

Él [Elias] le contestó: "Esto es lo que te dijo: *Hoy, si quieres escuchar su voz*" (Salmo 95:7). *Sanedrín* 98a

La historia insiste en que el mesías no trae la salvación, y que la salvación no depende de los "dolores de parto del mesías", sino de la

disposición del pueblo, siempre que éste así lo elija; por ello, el mesías puede aparecer en cualquier momento.

Hay talmudistas que dicen que ni siquiera el arrepentimiento es requisito para la redención. Así, Samuel responde a la afirmación de Rab de que la salvación depende ahora solamente del arrepentimiento y las buenas obras, diciendo: "Es suficiente para el que está de duelo observar (su período de) duelo" (*Sanedrín* 97b). (Los sufrimientos de Israel en el Exilio garantizan por sí solos su redención, independientemente de su arrepentimiento.)²⁵ De hecho, hay una larga discusión sobre el tema. Algunos rabíes pretenden que la redención requiere el arrepentimiento, mientras que el Rabí Ioshua interpreta que el versículo de Isaías (52:3) "De balde fuisteis vendidos; por tanto, sin dinero seréis rescatados" significa "sin arrepentimiento ni buenas obras" (*Sanedrín* 97b).

Además de estas dos concepciones opuestas acerca de qué será lo que traiga la redención, una catástrofe o el esclarecimiento progresivo, hay una tercera que sostiene que ambas posibilidades existen. Así el Rabí Iojanan enseñó: "El hijo de David (el mesías) sólo vendrá en una generación que no sea enteramente justa ni enteramente perversa" (*Sanedrín* 98a). Esta aserción pone de relieve el carácter radical de las concepciones acerca de la llegada del mesías. El progreso del hombre no basta. Tiene éste que haber alcanzado la plena humanidad, o haberse perdido completamente, antes de estar preparado para un "regreso" pleno.

La esperanza en la llegada del mesías no era la desleída fe de algo que se difiere para un tiempo remotísimo. Fue la esperanza que sostuvo a los judíos en sus sufrimientos, y les dio coraje para tolerar sus humillaciones sin caer en el auto desprecio. Si esta esperanza, la comunidad de sangre, la paciencia y el coraje difícilmente hubieran bastado para salvar a los judíos de la desmoralización que provocan la impotencia y la desesperación. La intensidad de esta esperanza en la llegada del mesías se hizo evidente de muchas formas. Su expresión más clara quizás sean las explosiones periódicas que terminaron siempre en una desilusión trágica. El convencimiento de

que "el reino celestial" estaba cerca, o había llegado ya, fue el fundamento del mensaje cristiano en sus comienzos; la creencia de que el mesías había llegado fue la base de la recepción entusiasta que obtuvieron impostores como Bar Kojba en el siglo segundo d. C. Pero Bar Kojba no fue el último de los falsos mesías.

El período entre 440 y 490 d. C, según una antigua tradición, fue una época en que se esperaba la llegada del mesías. Cuando un judío cretense, Moisés, declaró ser el mesías, los judíos de Creta (poderosa colonia judía) dejaron sus negocios y olvidaron todas las actividades ordinarias de la vida. Cuando el mesías, parado en un promontorio que se internaba en el mar, les ordenó que se arrojasen al océano, ya que las aguas se dividirían para dejarles paso, como habían hecho en el Mar Rojo cuando se lo ordenó Moisés, cumplieron su mandato, y muchos de ellos murieron. Muchos otros, después de esta decepción, abrazaron el cristianismo. ²⁸

Antes de continuar con la historia de los falsos mesías, hay que mencionar que durante la Edad Media algunos sabios rabíes fueron obligados por los papas, reyes y otras autoridades cristianas a sostener discusiones con teólogos católicos (generalmente judíos conversos) sobre la cuestión de si Jesús era el mesías anunciado por los profetas y los sabios judíos. Algunas veces estas disputas tuvieron lugar en medio de circunstancias agradables; muchas veces los participantes judíos estuvieron en peligro. Pero cualesquiera fueran las circunstancias, los rabíes mostraron habitualmente gran dignidad, coraje y habilidad en sus intentos de refutar las pretensiones cristianas. Una de las disputas más interesantes tuvo lugar entre Najmánides (1195-1270), uno de los eruditos medievales más sobresalientes, y Pablo Cristiano, un judío converso, en Barcelona, ante el rey de Aragón, en 1263. Najmánides argüía que Jesús no podía haber sido el mesías, puesto que su llegada no había inaugurado la paz universal, que es el rasgo característico del período mesiánico tal como lo pintan los profetas. Tornándose al rey de Aragón, Najmánides exclamó "Os corresponde a vos y a vuestros caballeros, oh Rey, poner fin a toda guerra, como lo exige el co-

mienzo de la era mesiánica".²⁷ Las palabras de Najmánides expresan la profunda convicción, tan característica del pensamiento rabínico y profético, de que el advenimiento del mesías es inseparable de la paz eterna. En verdad, estas palabras dirigidas al rey de Aragón son hoy día tan válidas como lo eran entonces.

En 1284, Abraham Abulafia, de Tudela, anunció su pretensión de ser el mesías y que el año 1920 sería el de su aparición mesiánica. Pero una carta escrita por una de las grandes autoridades rabínicas de España, el Rabí Salomón ben Adret, hizo que su intentona se derrumbara casi inmediatamente. Por la misma época, otro aventurero, Nissim ben Abraham, de Ávila, pretendió ser el mesías, pero no apareció el día establecido, defraudando así a muchos judíos que habían recibido ansiosamente su mensaje.

La aparición del Zohar, la obra mística judía más importante, adscrita al Rabí Simeón ben Iojai, del siglo segundo, y supuestamente descubierta por el Moisés de León, de Granada, en el siglo xii, contribuyó mucho a enardecer las expectativas mesianicas.²⁸ El misticismo judío se convirtió en una de las inspiraciones más fuertes de la fe mesiánica, y contribuyó con frecuencia a la aparición de falsos mesías, aunque también contribuyó a la corriente más original que se dio en la historia judía posterior a la Edad Media: el Jasidismo.

Uno de los más grandes filósofos judíos de España, Isaac ben Judá Abrabanel (1437-1509), inducido por influencias de la Cabala, predijo el advenimiento del mesías para 1503, y el comienzo de la era mesiánica para 1531, coincidentemente con la caída de Roma. Como resultado de sus predicciones, un judío alemán, Asher Lemmlein, se declaró el precursor del mesías.

Uno de los más fantásticos y asombrosos creyentes en la llegada inminente del Mesías fue Diego Pires (1501-1532), "cristiano nuevo" de nacimiento. Cuando regresó a la fe judía de sus antepasados, se llamó a sí mismo Salomón Molkho. Había llegado a la alta posición de secretario real de un tribunal de justicia cuando oyó hablar de David Reubeni. Reu-beni apareció en Europa con la historia de que venía en

nombre de su hermano, que era el rey de un reino judío en Jardar. Ofreció al papa y a los reyes cristianos un ejército de trescientos mil hombres para arrebatarse la Tierra Santa a los musulmanes con tal de que le proveyeran armas de fuego y barcos. Molkho, impresionado por Reubeni, anunció que el reino del mesías comenzaría en 1540, y llevó su mensaje a judíos y gentiles. A pesar de la protección del papa, Molkho fue apresado por la Inquisición, junto con Reubeni, y quemado en la hoguera.

La serie de falsos mesías que comienza en Bar Kojba llega a su punto culminante en Sabbatai Zeví, de Esmirna, en el siglo diecisiete. También él pretendía ser el mesías y se reveló en 1648. Fijó el año 1666 como comienzo del tiempo mesiánico. Los judíos de toda Europa se llenaron de la esperanza de que había llegado el "fin de los días"; muchos vendieron sus casas y sus bienes, y se prepararon para marchar a Jerusalén. Esta "cruzada" judía terminó con el mismo fracaso abisal que la guerra de Bar Kojba. Sabbatai Zeví cedió ante las amenazas del sultán, y se hizo musulmán, cambiando su nombre en Mehemed Effendi y casándose con una mujer turca. Aunque la mayoría de sus partidarios se horrorizaron de esta traición, el núcleo más fanático no se convenció ni siquiera con esto. Por el contrario, replegándose sobre la doctrina mística de que, para lograr su salvación, el hombre tiene que descender a los abismos más profundos del pecado, racionalizaron la traición del falso mesías y la convirtieron en una prueba de su autenticidad. ¿Por qué otro motivo podía haber cometido el pecado de la conversión sino para salvar a sus hermanos?

Aunque Sabbatai Zeví fue el más importante de todos los falsos mesías, no fue el último. Su sucesor inmediato fue Miguel Cardozo (1630-1706), marrano converso que se proclamó el mesías. Su carrera terminó al ser asesinado por un sobrino. En Alemania, Mordecai de Eisenstadt; en Turquía, Jacobo Quendo; y en Galitzia (Polonia), Jacob Frank; todos se proclamaron mesías, sólo para fracasar tan miserablemente como sus predecesores.

He enumerado la lista de falsos mesías para demostrar cómo la esperanza en el advenimiento del Mesías no declinó nunca, desde la destrucción del Templo hasta el siglo dieciocho. Una y otra vez, grandes partes de la comunidad judía creyeron que el tiempo del Mesías había llegado; esta creencia era tan real que vendieron sus casas y abandonaron sus actividades mundanales. Estaban convencidos, pero cada vez su esperanza resultaba frustrada y los dejaba en un estado de conmoción interior y desesperación que frecuentemente llevó a muchos a convertirse a la fe cristiana.

Al comienzo del siglo XVII la situación de los judíos comenzó a mejorar en Occidente. Sólo en el este de Europa continuó la persecución en su peor forma, y con ello se produjo un renacimiento de las esperanzas mesiánicas. Esto sucedió más abiertamente en el movimiento jasídico, movimiento religioso que surgió entre las masas pobres e incultas de Polonia y Galitzia durante la segunda mitad del siglo dieciocho, después de una serie de pogroms devastadores que tuvieron lugar en aquella zona. Este movimiento, que asignaba un lugar central a la alegría y al entusiasmo religioso, en vez de la disciplina y la erudición rabínica, y que en algunos aspectos resulta paralelo a la composición social de los primeros cristianos y de sus relaciones con los fariseos, estaba lleno de una esperanza ardiente e impaciente por el mesías, pero no produjo ningún impostor.²⁰ Aunque el papel de la esperanza mesiánica dentro de la espiritualidad jasídica es bien conocido, puede ser útil citar algunos pocos ejemplos, entre los que figuran hasta apologías de los falsos mesías:³⁰

Un incrédulo sostuvo ante el Rabí de Berdichev que los grandes maestros de antaño se habían hundido en el error. Por ejemplo, el Rabí Akiba creyó que Bar Kojba era el Mesías, y se enroló bajo su bandera.

Entonces el Rabí de Berdichev narró este apólogo: "Una vez, hace mucho tiempo, el hijo del emperador se enfermó. Un médico aconsejó que se untara con una pomada cáustica un trozo de lienzo y se arrollara alrededor del cuerpo desnudo del paciente. Otro médico, en cambio, lo desaconsejó, porque el joven estaba demasiado débil

para sobrellevar el dolor que le provocaría. Entonces un tercer médico recomendó un somnífero, pero un cuarto médico temió que pusiera en peligro el corazón del paciente. Entonces un quinto médico aconsejó que se le diera el somnífero de a cucharadas, cada vez que se despertase y sintiera el dolor de la pomada cáustica. Y eso fue lo que hicieron."

"Así, cuando Dios vio que el alma de Israel estaba enferma de muerte, la envolvió en el lienzo ardiente de la pobreza y la miseria, pero extendió sobre ella el sueño del olvido, para que pudiera soportar su dolor. Sin embargo, a no ser que el espíritu muera del todo, se despierta de hora en hora con una falsa esperanza en el mesías, y vuelve a dormirse, hasta que pase la noche y el verdadero mesías aparezca. Por esa razón, los ojos de los sabios están a veces cegados."³¹

El mismo espíritu se expresa en la siguiente historia: "Acercas de Sabbatai Zeví, el falso mesías y pseudoredentor de Esmirna, Besht (fundador del jasidismo) dijo:

"Muchos han recorrido el mismo camino empinado (en el estudio de la Cábala) y han conquistado el mismo objetivo afortunado. También él tuvo una chispa sagrada en su ser; pero cayó, sin embargo, en las redes de Samael, el falso engañador, que lo impulsó a asumir el papel de Redentor. Esto le sucedió solamente por causa de su arrogancia".³²

Las siguientes historias expresan la intensidad de las expectativas mesiánicas entre los dirigentes del jasidismo, y también lo impaciente y apremiante de su esperanza:

Un jasid sometió esta cuestión al Rabí de Berdichev: "El verso de Malaquías (5:23) que afirma que Elías aparecerá antes del gran día de la Redención para preparar los corazones de los padres y de sus hijos, ¿no contradice lo afirmado en el *Sanedrín* 98, que el Mesías replicó a una pregunta referente al tiempo de su advenimiento con el verso del Salmo 95:7: Hoy, si quieres obedecer a su voz?"

El Rabí replicó: "El Mesías podría llegar hoy sin ser precedido por Elias, si nosotros mismos preparamos nuestros corazones sin molestar al Profeta para que lo haga por nosotros. Preparémonos, pues, para recibir al Mesías cada día, obedeciendo la Voz del Señor."³³

Una conmovedora expresión de esperanza mesiánica y de la impaciencia la constituye la siguiente plegaria de un maestro jasídico:

Antes del Kol Nidrei, Oheler se paró delante del Arca y dijo:

"¡Señor del Universo! Tú conoces bien mi indignidad, pero Tú conoces también que no hablo falsedad y que ahora, antes de la llegada del Yom Kippur, deseo referirte mis verdaderos pensamientos. Si hubiera sabido yo que el Mesías no llegaría durante mis días, hace mucho que yo Te hubiera entregado mi alma. Lo único que me ha mantenido con vida hasta ahora es mi esperanza de que el Mesías vendría prontamente. Haz que el Mesías venga ahora, no por nosotros, sino por ti, para que tu nombre sea glorificado. Yo estoy preparado para morir inmediatamente, si está decretado que yo soy indigno de presenciar su llegada, y si el hecho de que yo viva demora, aunque sea por un momento, la Redención."³⁴

El Rabí de Rizin dijo: "Se exige de nosotros que nos arrepintamos y hagamos penitencia antes de la redención, pero hemos perdido la capacidad, porque andamos vacilantes bajo el peso de nuestros sufrimientos como hombres ebrios que no pueden andar por el camino. Nuestros sabios exigieron, no con palabras explícitas, pero sí con claro sentido, que la redención precediera a la expiación, cuando dijeron que la pobreza agobiante hace que los hombres den vuelta su rostro del conocimiento del Creador."³⁵

El siguiente es un ejemplo de la actitud de que el Mesías no es de ningún modo Dios, sino profundamente humano, y que su advenimiento es el resultado del creciente perfeccionamiento del pueblo. Dijo el Rabí de Stretin: "Cada judío tiene dentro de sí un elemento del Mesías, que se le exige purificar y madurar. El Mesías

vendrá cuando Israel lo haya llevado a la perfección del crecimiento y la pureza dentro de sí mismo".³⁶

La esperanza de la expectación no se expresa en absoluto como una tranquila invocación a Dios. Frecuentemente se la formula como un pedido que trata de obligar a Dios a que envíe al mesías:

Antes de su muerte, el Rabí de Apter dijo: "El Rabí de Berdichev declaró, antes de marcharse a 'su mundo", que, cuando llegara al Cielo, haría insistentes pedidos por la Redención hasta que se enviara al Mesías. Mas cuando llegó a la Morada Celeste, los Ángeles fueron suficientemente libios como para colocarlo en una sala donde están los supremos deleites, de modo que el Rabí olvidara su promesa. Yo, empero, me comprometo a que, cuando llegue a las Alturas Celestiales, no me dejaré seducir por los placeres, y a forzar al advenimiento del Mesías."³⁷

El mismo espíritu de desafío del hombre a Dios se muestra en la siguiente historia:

Después del Iom Kippur, el Rabí de Berdichev llamó a un sastre y le pidió que le relatara la discusión que había tenido con Dios el día antes. El sastre dijo:

"Yo le manifesté a Dios: Tú quieres que me arrepienta de mis pecados, pero solamente he cometido faltas ligeras; puedo haberme guardado tela sobrante o haber comido en casa de no judíos, en la que trabajaba, sin lavarme las manos."

"Pero Tú, oh Señor, has cometido pecados graves: has quitado los niños de pecho a sus madres y las madres a los niños de pecho. Quedemos en paz: Tú me perdonas a mí, y yo te perdono a ti."

Dijo el Rabí de Berdichev: "¿Por qué dejaste ir a Dios tan fácilmente? Podías haberlo obligado a redimir a todo Israel."

5. La paradoja de la esperanza

Al recorrer la evolución postbíblica del concepto mesiánico, hemos visto estallidos desesperados de esperanza, que muchas veces llevaron a la fatal creencia en un falso mesías. Hasta uno de los más grandes humanistas entre los sabios, el Rabí Akiba, no pudo resistir la seducción de una falsa esperanza; y aun después de la traición de Sabbatai Zeví, hubo muchos que no quisieron aceptar el hecho de que fuera un impostor.

La opresión económica, social y política que tuvieron que soportar los judíos durante muchos siglos hace fácil de comprender su impaciencia y la intensidad del deseo del advenimiento del mesías. Pero las desilusiones les hicieron también tomar mayor conciencia del peligro que implica el dejarse arrastrar por las propias esperanzas y deseos. La literatura rabínica previene una y otra vez contra el tratar de "forzar al mesías". Encontramos reiteradas advertencias contra cualquier intento de esperar al mesías en una fecha determinada como resultado de diversos tipos de cálculos. Así el Rabí José dijo: "El que intenta dar el fin (es decir, predecir la llegada del mesías) no tiene lugar en el mundo por venir (la más enérgica expresión de censura)" (*Megilá* 3a). O, "El Rabí Samuel ben Najman dijo en nombre de Jonatán: Malditos sean los huesos de los que calculan el final (la llegada del mesías). Porque dirán, ya que el tiempo predeterminado no ha venido, nunca llegará. Pero (aun así) esperadlo, porque está escrito "aunque tarde, llegará" (*Sanedrín* 97b).

Esas palabras expresan claramente la actitud talmúdica: no hay que "forzar al mesías", pero hay que esperarlo en cada momento. La actitud que se requiere no es ni la impaciencia precipitada ni la espera pasiva; es la esperanza dinámica. Esta esperanza, es, ciertamente, paradójica. Implica una actitud que consiste en visualizar la salvación como algo que puede darse en este mismo momento y estar al mismo tiempo dispuesto a aceptar el hecho de que la salvación puede no llegar durante el lapso de la propia vida, y quizás tampoco durante muchas generaciones venideras. La aceptación de esta paradoja de la

esperanza no es fácil, como nunca es fácil aceptar cualquier clase de paradoja. La tendencia natural es separar los dos aspectos conflictivos de la paradoja. La esperanza sin la expectación de su satisfacción inmediata aquí y ahora lleva a una espera pasiva; el objetivo deseado se pospone para el futuro remoto y pierde toda su fuerza.³⁹ Este deterioro de la esperanza en espera pasiva puede observarse en muchas religiones y movimientos políticos. La segunda venida de Cristo, aunque es aún esperada por los cristianos creyentes, se ha convertido en una expectación del futuro distante en la experiencia de la mayor parte de los cristianos. Lo mismo sucedió con la llegada del Mesías en los grupos judíos que vivieron en relativa comodidad y facilidad, ya fuera en Babilonia, o en Alemania al comienzo del presente siglo. Cuando pierde su carácter de inmediatez, tiende a hacerse alienada. El futuro se convierte en una diosa a la que uno adora y a la cual se somete. Mi fe se transfiere a un ídolo: la posteridad. Este fenómeno de la alienación de la esperanza y de la idolización del futuro se expresa muy claramente en el pensamiento de Diderot y Robespierre. Un ejemplo tomado al azar es el discurso de Robespierre sobre la guerra con Austria, en el Club de los Jacobinos, que termina con la siguiente invocación:

"¡Oh posteridad, dulce y tierna esperanza de la humanidad, no eres una extraña para nosotros; es por ti que desafiamos todos los golpes de la tiranía; es tu felicidad lo que constituye el precio de nuestras dolorosas luchas; desalentados muchas veces por los obstáculos que nos rodean, sentimos la necesidad de tu consuelo; a ti es que confiamos la tarea de completar nuestros trabajos, y el destino de todas las generaciones de hombres que aún no nacieron!... ¡Ojalá los mártires de la libertad ocupen en tu memoria el lugar que usurparon en la nuestra los héroes de la impostura y de la aristocracia!... ¡Ojalá tu primer impulso sea despreciar a los traidores y odiar a los tiranos! ¡Ojalá tu lema sea: protección, amor, benevolencia para los desdichados, guerra eterna a los opresores! ¡Apresúrate, oh posteridad, a hacer que llegue la hora de la igualdad, de la justicia, de la felicidad!"

De la adoración a la posteridad por Robespierre, a la versión distorsionada del pensamiento de Marx que Stalin popularizó, hay sólo un corto paso.³ Para Stalin, las "leyes de la historia" fueron lo que la posteridad para Robespierre y Diderot. El "marxismo" de Stalin desarrolló la teoría de que las "leyes de la historia" (interpretadas por Stalin) deciden acerca de la justicia y el valor moral de una acción. Todas las medidas que políticamente coincidan con las leyes de la historia están moralmente justificadas; las que no coincidan con las leyes de la historia son "reaccionarias" y malas. Marx y Engels, a la mitad del siglo xix, Lenin desde 1917 a 1923, creyeron que el "Reino de los cielos", la gran revolución mundial, estaba cerca.⁴

El resultado de una gran desilusión es semejante, tanto en la esfera política como en la religiosa. Cuando la salvación esperada no llega, no se renuncia explícitamente a la esperanza de que ocurra alguna vez, pero se afirma que la salvación ha tenido ya lugar en cierto sentido provisorio. Este giro va combinado con la estructuración de una organización que se convierte en la portadora de la salvación. En el cristianismo, la Iglesia se convirtió en el instrumento de salvación; los que se incorporan a ella se salvan individualmente por su adhesión, aun cuando la segunda venida de Cristo afectara a toda la humanidad. Cuando la expectación de Lenin resultó fallida, el partido comunista, bajo Stalin, proclamó que en él se anticipaba la gran revolución; y el ser miembro del partido se convirtió en un sustituto de la esperanza que había fracasado. Llegó un momento en que el partido se vio forzado a proclamar que el socialismo había llegado, aunque no hubiera sucedido nada semejante.

La posición implícita en la "paradoja de la esperanza" es una "fe", fe en el sentido de certidumbre basada en la experiencia interna del objetivo esperado, aunque dicho objetivo no se haya alcanzado aún, ni existan pruebas de que lo sea jamás. Semejante fe nunca será posible en un espectador que "espera a ver qué pasa". Es posible

solamente en alguien que se proyecta con toda su energía hacia el objetivo, y cuya fe no depende de que el ideal se haya hecho carne. Por eso, para la persona de fe, la derrota no es una prueba que invalide la fe, mientras que la victoria se mira siempre con sospecha, ya que puede resultar ser la máscara de la derrota. Este concepto de la esperanza paradójica ha sido expuesto en una breve sentencia de la *Mishná*: "No te corresponde a ti terminar la tarea, pero tampoco tienes derecho a apartarte de ella"

IV

EL CONCEPTO DE PECADO Y ARREPENTIMIENTO

La Biblia declara inequívocamente que no considera al hombre bueno o malo, sino dotado de ambas tendencias. Como he señalado antes, el mandato de Dios de no comer el fruto prohibido del conocimiento era una consecuencia, en cuanto hace a Dios, de su celosa preocupación por que el hombre no se hiciera semejante a él. Todo lo que puede reprochársele a Adán es la desobediencia; si la desobediencia es un pecado, entonces, ciertamente, Adán y Eva pecaron. Sin embargo es muy significativo que en la historia de la "caída" la Biblia nunca llame pecado el acto de Adán.

Pero en el Antiguo Testamento encontramos la concepción de que el hombre está dotado de "designios malos", de una tendencia al mal. En el Pentateuco se emplea varias veces esta expresión. Por ejemplo, al narrar la historia de la generación de Noé, el texto dice: "Y vio Jehová que... todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal" (Gen. 6:5). Después del diluvio leemos: "Y percibió Jehová olor grato (de las ofrendas quemadas por Noé) y dijo Jehová en su corazón: No volveré 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 ser viviente, como he hecho" (Gen. 8:21). En un tercer pasaje se lee: "y cuando les vinieren muchos males y angustias, entonces este cántico responderá en su cara como testigo, pues será recordado por la boca de sus descendientes; porque yo conozco lo que se proponen de antemano, antes que los introduzca en la tierra que juré darles" (Deut. 31:21).

Ninguna de las tres referencias habla del hombre como esencialmente corrompido sino como poseedor de una tendencia al

mal. La primera mención se hace solamente con referencia a la generación de Noé; la segunda se hace para explicar la voluntad de Dios de no repetir el castigo infligido a la generación de Noé; de hecho, la compasión de Dios se funda en el conocimiento profundo de la tendencia al mal que es peculiar del hombre. La tercera referencia es a las tendencias malignas del hombre, que seguirán funcionando en el futuro.

Observemos en primer lugar el interesante término que la Biblia usa para designar al impulso malo: lo llama *ietzer*. La palabra *ietzer* deriva de la raíz *izr*, que significa "formar", "plasmear" (como el alfarero hace con la vasija de arcilla). El sustantivo *ietzer* significa "forma", "estructura", "propósito", y, referido a la mente, "imaginación", "recurso", "propósito".¹ El término *ietzer*, por consiguiente, significa "imaginaciones" (buenas o malas). Corresponde a lo que nosotros llamaríamos "tendencia". Lo significativo es que la palabra hebrea indica el hecho importante de que los malos impulsos (o los buenos) son posibles solamente a través de algo específicamente humano, la imaginación. Precisamente por esta razón sólo el hombre, y no los animales, puede ser malo o bueno. Un animal puede actuar de un modo que a nosotros nos parece cruel (por ejemplo, un gato jugando con un ratón), pero en ese juego no hay maldad, ya que no es ninguna otra cosa que la manifestación del instinto del animal. El problema del bien y del mal surge solamente cuando hay imaginación. Además, el hombre puede hacerse peor y mejor porque alimenta su imaginación con pensamientos que son buenos o malos. Lo que le ofrece como alimento, crece; y por ello crecen o decrecen el mal y el bien. Crecen precisamente a causa de esa cualidad específicamente humana, la imaginación.

Que la Biblia no se abstiene de reconocer el mal que hay en el hombre surge claramente de las descripciones que hace aun de sus personajes más importantes. Adán fue un cobarde; Caín, un irresponsable; Noé, un flojo; Jacob participa en el fraude contra su hermano Esaú; José es un ambicioso manipulador; y el más grande de los héroes hebreos, el rey David, comete crímenes imperdonables.

¿No implica acaso todo esto que la Biblia concibe al hombre como esencialmente malo, como esencialmente corrompido? Esta interpretación no puede sostenerse frente al hecho de que si bien la Biblia reconoce el hecho de los "malos designios" del hombre, también cree en su inherente capacidad para el bien. Israel es llamada "nación santa", usando para el pueblo la misma expresión que usa para Dios. Los reyes cometen crímenes, pero los profetas protestan contra esos crímenes. Los mismos profetas que castigan a los reyes y al pueblo por sus maldades proclaman la capacidad del hombre para seguir sus buenas inclinaciones y desechar el pecado. Isaías (1:18) dice: "Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán enblanquecidos; si fueran rojos como el carmesí, vendrán a ser como la blanca lana." O: "lo torcido se enderezará". Los profetas enseñan que no hay nada inherentemente malo en la naturaleza del hombre que pueda impedirle elegir lo bueno que está potencialmente en él, como también está lo malo.

Si es verdad que la "tendencia mala" es posible sólo luego que el hombre ha emergido de la unidad original con la naturaleza y ha adquirido autoconciencia e imaginación, se sigue que sólo el hombre puede pecar, puede incurrir en regresión, puede perderse. Según la concepción judía, el hombre ha nacido con la capacidad de pecar, pero puede regresar; encontrarse a sí mismo, y redimirse por su propio esfuerzo y sin un acto de la gracia de Dios. El Talmud resume así esta posición: "Si Dios creó las malas inclinaciones, también creó la Tora como su antídoto (literalmente: especias)" (Baba Batra, 16a).

El hombre, según la concepción bíblica y postbíblica, ha recibido la capacidad de escoger entre sus "tendencias buenas y malas". En su forma más breve, pero al mismo tiempo más suscita, la idea de la elección está expresada en el Deuteronomio (30:19): "A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia." ²

Este versículo aclara perfectamente que los hebreos pueden elegir entre la vida y la muerte, el bien y el mal, y que no existe fuerza que pueda empujarlos, y ni siquiera inclinarlos, a elegir lo uno de preferencia a lo otro. Todo lo que hace Dios es mostrarles la alternativa y exhortarlos a que elijan la vida y lo bueno.³

Encontramos la misma propuesta de alternativas en un capítulo anterior del Deuteronomio (11:26-28): "He aquí yo pongo delante de vosotros la bendición y la maldición: la bendición, si oyereis los mandamientos de Jehová vuestro Dios, que yo os prescribo hoy, y la maldición, si no oyereis los mandamientos de Jehová vuestro Dios, y os apartareis del camino que yo os ordeno hoy, para ir en pos de dioses ajenos que no habéis conocido". Aquí, como en el pasaje citado previamente, la elección entre la bendición y la maldición está en manos del hombre, pero estos versículos definen además la elección concreta con que está enfrentado el hombre: la de obedecer los mandamientos de Dios o no obedecerlos. La desobediencia en términos de adoración a los ídolos locales, indicando una vez más —como lo hemos destacado antes que el único pecado central, para la Biblia, es el de la adoración a los ídolos.

La elección entre la bendición y la maldición se formula de la forma más explícita y dramática en Deuteronomio 28. En la primera parte de este capítulo, se promete una vida hermosa y rica si el pueblo obedece los mandamientos de Dios. En la segunda parte se describen las trágicas consecuencias que se seguirían si el pueblo no obedeciera los mandamientos de Dios. No hay casi un sufrimiento o tragedia que no se enumere entre las consecuencias de la traición del pueblo. Aquí, como en todos los otros pasajes bíblicos citados, Dios no promete un acto de gracia. Todo lo que Dios hace por boca de sus profetas (y en el Deuteronomio lo es Moisés), es anunciar la alternativa y sus resultados, y lo que el hombre puede hacer para elegir lo uno o lo otro.

La posición bíblica y postbíblica es que la voluntad del hombre es libre, y que Dios no lo hace ni bueno ni malo. Maimónides, en su

clásica codificación de la ley judía, ha resumido este punto con las siguientes palabras:

El libre arbitrio ha sido otorgado a todos los seres humanos. Si uno desea volverse hacia el buen camino y hacia la justicia, tiene capacidad de hacerlo. Si uno desea volverse hacia el mal camino, o ser malvado, está en libertad para hacerlo. . Que no pase por tu mente la idea, expresada por muchos necios gentiles y por la mayoría de los israelitas insensatos, de que al principio de la existencia de una persona, el Todopoderoso decreta que ha de ser justo o malvado; no es así: todo ser humano puede llegar a ser justo como Moisés, nuestro maestro, o perverso como Jeroboam; sabio o necio, misericordioso o cruel; mezquino o generoso; y lo mismo sucede con las demás cualidades. No hay nadie que lo obligue o que decrete qué ha de hacer o lo arrastre hacia uno de los dos caminos; sino que cada persona toma el camino que quiere, espontáneamente y por propia decisión.⁴

Imposible expresar con mas claridad o precisión la idea del libre arbitrio del hombre. Sin embargo, cabe preguntarse si la doctrina del libre arbitrio, tal como la presenta Maimónides, fue tan comúnmente aceptada como lo haría pensar esta afirmación. En la Biblia no siempre se le ofrece al hombre una alternativa y una elección. Así Dios dice a Moisés poco antes de su muerte: "He aquí, tú vas a dormir con tus padres, y este pueblo se levantará y fornicará tras los dioses ajenos de la tierra adonde va para estar en medio de ella; y me dejará, e invalidará mi pacto que he concertado con él" (Deut. 31:16). Aquí Dios enuncia como un hecho lo que los hebreos harán; por consiguiente es algo decidido de antemano, y ya no les queda elección. Pero hemos visto ya, en la historia de la liberación de Egipto, que la afirmación "Dios endureció el corazón de Faraón" no significaba que Dios quería que se endureciera, sino que no interfería con el proceso natural que hizo necesario que el corazón del Faraón se endureciera. Parece seguirse, pues, que en muchos casos el hombre tiene la libertad de elegir, mientras que en algunos, como los

mencionados, el hombre ya ha ido demasiado lejos y ha perdido su libertad. El judaísmo posterior, sin embargo, respondió a la cuestión distinguiendo entre presciencia y predestinación, y aun, determinismo. Así lo expresa la máxima del Rabí Ismael: "Todo está previsto, pero sin embargo se ha concebido la libertad de elegir" (Pirké Avot, III, 19).

La idea de que el hombre es libre para elegir entre el bien y el mal, y que, sin embargo, puede perder su capacidad de elección, está expresada en los escritos proféticos. Los profetas consideran su principal tarea mostrar al pueblo las alternativas y sus consecuencias, y, además, ejercer toda su persuasión e influencia moral para ayudar al pueblo a hacer su elección. Sin embargo algunas veces "profetizan" desastres porque ven que el hombre ha perdido su capacidad de elegir. Comparten la creencia de que el hombre puede extraviarse hasta el punto de no poder regresar. Así, aunque usualmente enuncian las alternativas, en muchos casos han predicho desastres irreversibles.⁶

La idea de que el hombre elige entre alternativas con las que Dios no interfiere, se sigue desarrollando en la tradición postbíblica. En ella se usan frecuentemente los términos *ietzer tov* e *ietzer ha-ra* (tendencias buenas y malas, respectivamente). Un pequeño número de personas está exento de las tendencias malas; por eso han llegado a perder la libertad de pecar: son los perfectos, los justos. Hay una minoría en la que domina la tendencia mala; por eso han llegado a perder la posibilidad de elegir. Pero la mayoría de nosotros somos *benonim* —estamos en el medio—, y ambas inclinaciones están balanceadas, y por ende podemos elegir entre el bien y el mal.

Maimónides en el pasaje que se cita a continuación, y que resume la tradición talmúdica, parece expresar también la idea de que el hombre puede perder su libertad de elección, contradiciendo así su posición filosófica más general.

Merece destacarse que Maimónides, manteniéndose en la tradición profética y talmúdica, extiende el concepto moral desde el individuo a los países, y aun a la totalidad del mundo.

El concepto de que la existencia del mundo entero depende de la presencia de por lo menos un núcleo de hombres buenos se expresa también en la siguiente sentencia talmúdica: Abaie dijo: "El mundo tiene que contener no menos de treinta y seis hombres justos en cada generación". Raba dijo que el número de los hombres justos tendría que ser dieciocho {Sanedrín 97b}.⁷

La actitud de la tradición postbíblica está quizás mejor expresada por la idea de los "diez días de arrepentimiento" entre el día de Año Nuevo y el Día del Perdón. Durante esos días, el hombre tiene la oportunidad de tomar conciencia de sus pecados, de arrepentirse de ellos y de cambiar el curso de su destino. Como lo expresa el texto litúrgico del Día del Perdón: todo está decidido, el destino del hombre está determinado; pero el arrepentimiento y las buenas obras atenúan la severidad del decreto. En otras palabras: el destino del hombre está determinado por sus acciones previas, pero a pesar de ello puede superar la determinación mediante un cambio en su interior.

Esto nos lleva a analizar los dos conceptos centrales, el de pecado y el de arrepentimiento. En lo que respecta a las palabras principalmente usadas en el Antiguo Testamento para designar el pecado, el término más importante para "pecar" es hata. La raíz de la palabra en el hebreo bíblico es "errar" (un blanco, el camino, por ejemplo en Prov. 19:2. "Aquel que se apresura con los pies, yerra"). Pero ha sido empleada en el hebreo bíblico y posterior con el sentido de "pecado". El sentido es bien claro: pecar es errar (el camino). Otra palabra bíblica para designar el pecado, avon, que significa "iniquidad", "culpa", o "castigo" (aunque no precisamente "pecado" en sentido genérico), tiene una raíz que significa "desviarse" (del camino).⁸ En este caso se emplea solamente el sustantivo, pero ya no en el sentido de desviación sino solamente en el de iniquidad. Un

tercer término para designar el pecado es pasha que generalmente se traduce como "trasgresión", usado con el sentido de rebelión.⁹

La palabra bata es el término más importante y más frecuentemente usado para designar el pecado (especialmente en sentido genérico); su significado de "errar" (el camino) es sumamente adecuado para caracterizar el concepto judío de pecado, tanto el concepto bíblico como el concepto posterior. Es más que ignorancia o error, más que pensamiento erróneo; es la mala acción, la voluntad aplicada a un objetivo injusto. Sin embargo, pecar es humano, casi inevitable, nada por lo que haya que deprimirse. Como se ha mencionado antes, la Biblia hebrea muestra esto con mucha claridad al describir a todos sus héroes como pecadores, incluido Moisés, la figura más importante de todas.¹⁰

El significado de pecado como errar el buen camino corresponde al término que designa el arrepentimiento, que es shuv y significa "regresar". Aunque el verbo se usa con este sentido en Oseas (3:5; 6:1; 7:10), Jeremías (3:7, 12,14,22), Amos (4:6, 8-11) y otros escritos proféticos, el sustantivo teshuvá ("regreso") no se emplea con el sentido de arrepentimiento en la Biblia sino solamente en la tradición judía posterior. Un hombre que se arrepiente es un hombre que "regresa". Regresa al buen camino, a Dios, a sí mismo. Así como el pecar no es un indicio de corrupción, ni una razón para la tristeza ni para la sumisión culposa, teshuva ("arrepentimiento") no es la actitud del pecador humilde que se acusa a sí mismo de sus trasgresiones y se postra. No hay necesidad de contrición o de autoacusación; en el concepto judío de pecado y arrepentimiento hay muy poco de un superyó sádico o de un yo masoquista. Este fenómeno difícilmente puede comprenderse sin tomar en cuenta un pensamiento que ya hemos mencionado: el hombre es libre e independiente. Es independiente aun de Dios. Por eso su pecado es su pecado, su regreso es su regreso, y no existen razones para una sumisión autoacusatoria. Ezequiel ha expresado bellamente este principio: "¿Quiero yo la muerte del impío?, dice Jehová el Señor. ¿No vivirá, si se apartare de sus caminos?" (18:23).

La concepción que la tradición talmúdica tiene del pecador arrepentido se expresa en el término usado para designarlo: baal teshuvá que significa literalmente el "señor del regreso". El término "señor", usado siempre en conexión con perfección, fuerza, competencia, difícilmente se adapta a la pintura del pecador humilde contrito, arrepentido. El "señor del regreso" es el hombre que no se avergüenza de haber pecado, y que está orgulloso del acto que ha llevado a cabo regresando.¹¹ La misma actitud aparece en el dicho talmúdico del Rabí Abahu, "El lugar de los "señores del regreso" (los pecadores arrepentidos) no pueden alcanzarlo ni aun los que son plenamente justos" {Sanedrín 99a). Es decir: ningún hombre es superior al que tomó el camino equivocado y luego regresó; ni siquiera los ángeles le son superiores, según otra máxima del Talmud.

Encontramos en la Biblia, y más aún en la tradición talmúdica, una insistencia marcada en el perdón, la misericordia y en la capacidad del hombre para "regresar". Uno de los pasajes claves es la revelación de Dios a Moisés en el Éxodo: "Y pasando Jehová por delante de él, proclamó: ¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares,¹² que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación."¹³ Aunque Dios amenaza con castigar hasta la tercera y la cuarta generación, se prometen amor y compasión durante cientos de generaciones, y la compasión de Dios compensa de lejos su sentido del castigo. Pero aun este castigo de los hijos por los pecados de los padres es negado en otro texto de la Biblia que dice: "Los padres no morirán por los hijos, ni los hijos por los padres; cada uno morirá por su pecado" (Deut. 24:10).^{1*}

En los escritos proféticos, la compasión y el amor de Dios para con el hombre que peca están expresados abundantemente, como ya hemos señalado. Quiero citar aquí una frase que aclara, quizás mejor

que ninguna otra, la compasión de Dios: "Fui hallado por los que no me buscaban" (Is. 65:1).

La literatura rabínica siguió desarrollando esta línea de pensamiento, y le confirió mucho mayor énfasis.

Seleccionaré sólo algunas de las muchas referencias posibles: "(cuando un hombre ha pecado) se salva si tiene grandes abogados, pero si no los tiene, no se salva. Estos son los abogados del arrepentimiento (teshuvá) y las buenas acciones. Y aunque 999 hablen en favor de su culpa con tal que uno solo hable en su favor, está salvado" (Shabbat 32a). O: "Quienquiera haga algo (malo) y se arrepienta de ello, se le perdona inmediatamente" (Hagiga 5a). La idea de la clemencia de Dios se expresa también en la imagen de los dos tronos de Dios: uno para la justicia y otro para la compasión (Sanedrín 38b).¹⁵

Hay otros aspectos del concepto judío del arrepentimiento que merecen mencionarse. El "Regreso" es un acto independiente del hombre, no una sumisión pasiva. En una historia talmúdica se muestra esta idea con cierto humor:

Se dijo del Rabí Eleazar ben Dordai que una vez, oyendo que había cierta prostituta en una de las ciudades que están junto al mar, que aceptaba una bolsa de denarios como paga, tomó una bolsa de denarios y cruzó siete ríos por ella. Mientras estaban juntos, ella soltó un viento y dijo: Como este viento no volverá a donde salió, tampoco el Rabí Eleazar ben Dordai será admitido nunca en arrepentimiento. Entonces él se marchó, se sentó entre dos collados y montañas, y exclamó: ¡Oh vosotros, collados y montes, pedid clemencia para mí! Y ellos respondieron: ¿Cómo hemos de rogar nosotros por ti? Nosotros mismos necesitamos clemencia, porque se ha dicho: Porque los montes se moverán, y los collados temblarán (Is. 54:10). Entonces él exclamó: ¡Cielos y tierra, pedid misericordia para mí! Ellos también replicaron: ¿Cómo hemos de rogar por ti? Nosotros mismos necesitamos clemencia, porque se ha dicho: Porque los cielos serán deshechos como humo, y la tierra se envejecerá como ropa de

vestir (Is. 51:6). Entonces él exclamó: ¡Sol y luna, pedid clemencia para mí! Pero ellos replicaron también: ¿Cómo hemos de pedirla para ti? Nosotros mismos la necesitamos, porque se ha dicho: La luna se avergonzará y el sol se confundirá (Is. 24:23). Él exclamó: Vosotras, estrellas y constelaciones, ¡pedid clemencia para mí! Dijeron ellas: ¿Cómo hemos de pedir clemencia para ti? Nosotras mismas la necesitamos, porque se ha dicho: "Y todo el ejército de los cielos se disolverá" (Is. 34:4). Dijo él: ¡Todo depende, pues, solamente de mí! Y poniendo su cabeza entre las rodillas, lloró a gritos hasta que su alma se separó. Entonces se escuchó una bat-kol [voz celestial] que proclamaba: "Rabí Eleazar ben Dordai está destinado a la vida del mundo por venir." ¹⁸Avodá Zara 17a-b.

Otro aspecto del "regreso" relacionado con la disposición afectiva de la actividad interior es la ausencia de tristeza o depresión en el acto del arrepentimiento. El Día del Perdón, por ejemplo, aunque es un día de ayuno, de ningún modo es un día de tristeza, inventado por un superyó rígido y acusador. Cualquiera que haya presenciado la celebración tradicional de dicho día certificará que se trata de un día de profunda seriedad y de autoexamen, pero lleno de júbilo, no de tristeza. Esto corresponde a un principio que recorre toda la tradición judía, y que, brevemente formulado, dice: el pesar es malo, la alegría es buena. Es una creencia difundida que este principio de la alegría fue proclamado solamente por el movimiento jasídico, cuyo lema era el versículo del salmo: "Sirve al Señor con alegría". Pero la importancia asignada a la alegría no es de ningún modo una peculiaridad exclusiva del jasidismo. No existe quizás una indicación más clara que la sentencia del Deuteronomio (28:47), a la que hemos aludido antes, en la que se resume el principal pecado de los hebreos: "(Has pecado) por cuanto no serviste a Jehová tu Dios con alegría y con gozo de corazón, por la abundancia de todas las cosas".

La misma idea se expresa en una sentencia talmúdica: "Esto te enseña que la Divina Providencia no se apoya (en el hombre) ni mediante la melancolía ni mediante la pereza, ni mediante la frivolidad, ni mediante la ligereza, ni mediante la charlatanería, ni

mediante el parloteo ocioso, sino sólo mediante la alegría" (Shabbat 30b).¹⁷

Un maestro (Schmelke de Nikolsburg) interpretaba así el significado de este dicho talmúdico: "Pero has de saber que el llorar en este día (del Perdón) no te servirá, si en él hay tristeza".¹⁸

Hay muchas otras máximas jasídicas que censuran el entregarse a sentimientos de tristeza cuando se consideran los propios pecados. Una, muy característica, es la siguiente:

Cualquiera que habla y reflexiona sobre algo malo que ha hecho, está reflexionando sobre la vileza que ha perpetrado, y todos somos apresados por aquello en lo que pensamos; con toda el alma somos apresados por aquello que pensamos, y así también aquél es apresado por la vileza. Y seguramente no será capaz de regresar, porque su espíritu se hará torpe, y su corazón se pudrirá, y aparte de ello, puede sobrevenirle la tristeza. ¿Qué esperas? Si remueves las heces hacia un lado o hacia el otro, siempre son heces. Haber pecado o no haber pecado, ¿qué provecho nos trae en el cielo? El tiempo que pierdo cavilando sobre esto, podría emplearlo en ensartar perlas para la alegría del cielo. Por eso está escrito: "Apártate del mal, y haz el bien..."; apártate completamente del mal, no caviles de ese modo, y haz el bien. ¿Has hecho mal? Entonces, compénsalo haciendo el bien.¹⁹

Encontramos un espíritu igual en la siguiente historia jasídica: "Dijo Kobriner: 'En el Salmo 9:3, leemos: Tú vuelves al hombre a la aflicción y dices: Arrepentios, hijos de los hombres. Pero yo digo: Oh Señor, si tú vuelves al hombre a la aflicción, ¿cómo puedes esperar que se arrepienta? Otórgale lo que necesita, y su corazón estará libre para regresar a Ti.' " (Kobriner se vale aquí de una paráfrasis, traduciendo el término hebreo *dakha* para leer "aflicción" en vez de "contrición").²⁰

Para comprender plenamente esta actitud frente al pecado y el arrepentimiento, hemos de recordar que en la tradición judía el pecado y los malos "designios" forman parte de todo hombre (con la

excepción de aquellos hombres excepcionales que nunca han sido tentados). Esta concepción no implica una "culpa colectiva" o un "pecado original", sino que se basa en el concepto humanista de que todos compartimos la misma naturaleza humana, por lo que "nosotros hemos pecado, robado, saqueado, asesinado", y así sucesivamente, como se dice en el servicio del Día del Perdón. Dado que todos participamos en la misma humanidad, no hay nada inhumano en el pecar, y por tanto, nada hay de qué avergonzarse, o por lo cual ser despreciado. Nuestra inclinación a pecar es tan humana como nuestra inclinación a hacer bien y como nuestra capacidad de "regresar".²¹

Después de haber analizado en las páginas anteriores la insistencia de la Biblia y de la tradición bíblica en la compasión y el "regreso", y no en la amenaza, parece oportuno analizar ahora la distinción entre dos conceptos que frecuentemente se confunden: "amenaza" y "predicción". Dos ejemplos pueden ayudar a ilustrar el problema. Ejemplo de una amenaza sería el caso de un patrón que dice al obrero: "Si no trabajas catorce horas por día y no cumples tal y tal cantidad de trabajo, te despediré". Ejemplo de predicción sería el de un hombre que le dice a otro: "Si tocas este cable de alta tensión, morirás". En cierto sentido, ambos casos son similares: se le advierte a una persona que haga (o no haga) determinada cosa, y se le advierte que si obra contrariamente a la advertencia, se producirán consecuencias graves.

La diferencia también es clara. En el primer caso, la persona que hace la amenaza se vale de ésta para obligar a la otra a que se someta a su voluntad. En el segundo caso, la persona que amenaza establece una secuencia de causa y efecto que es independiente de su voluntad; además, su amenaza no tiene la función de beneficiarlo. De hecho, no se trata de una amenaza sino de una predicción de causa y efecto. La predicción resulta cierta no por alguna acción del que hace la amenaza, sino mediante circunstancias que exceden su voluntad, poder o interés. Obviamente, no siempre es fácil distinguir con claridad entre una amenaza y una predicción. Si un

padre le dice a su hijo que le dará una zorra si no hace los deberes que le han señalado en la escuela, ¿lo está amenazando, o su amenaza es una predicción indirecta de que fracasará en la escuela (y en la vida) si no adquiere autodisciplina y sentido de la responsabilidad? La distinción es tanto más difícil cuanto que el que amenaza encubrirá frecuentemente su interés personal detrás de la fachada de una aparente predicción objetiva. La distinción se hace mucho más difícil si, por el contrario, una predicción objetivamente válida se expresa como si fuera la amenaza de una autoridad explosiva e irracional. Esta última dificultad surge frecuentemente en las historias bíblicas. Cuando leemos que Dios amenaza con determinado castigo si los hebreos no obedecen cierta orden, nos encontramos aparentemente con la amenaza de una autoridad irracional que insiste en que se cumpla su voluntad. Empero, si examinamos más de cerca las alternativas entre vida y muerte, bendición y maldición, descubriremos que Moisés y los profetas no anuncian generalmente más que las alternativas de la ley moral. Ya sea que dicha ley se exprese en términos de mandamientos de Dios y de los castigos correspondientes, o bien que lo haga en términos de una predicción psicológica de que ciertas actitudes y acciones tendrán determinados resultados, el carácter esencial del pronóstico sigue siendo el mismo. Para decidir qué es una amenaza o qué es una predicción, es necesario examinar la validez de la alternativa propuesta y, además, si las consecuencias predichas son verdaderas.

Los que no creen en una ley moral y en sus consecuencias reales a largo alcance, nunca admitirán, por supuesto, que el tipo de alternativa que anuncia la Biblia sea una alternativa real y no simplemente una amenaza. En cambio, aquellos que, como yo, están convencidos de que hay leyes morales que tienen consecuencias ineludibles para el hombre, examinarán las alternativas bíblicas tomando en cuenta sólo su validez.

A pesar de todo, como en muchas de sus partes el Antiguo Testamento habla con un espíritu muy autoritario, hasta sus

predicciones suenan frecuentemente como amenazas, y en muchos casos lo son. No pretendo sostener que todas las amenazas bíblicas sean solamente predicciones; quiero señalar la diferencia, en principio, entre la amenaza y la predicción, e insistir en que muchas de las "amenazas" bíblicas son realmente predicciones. Decidir en que caso es así, y dónde no lo es, iría más allá del propósito de este capítulo.

V

EL CAMINO: HALAJÁ

He indicado ya que el pensamiento religioso judío, en la Biblia y en la tradición posterior, no asigna principal importancia al conocimiento acerca de Dios sino a la imitación de Dios. Esta imitación debe intentarse siguiendo el modo recto de vivir, designado con el nombre de halajá. La palabra tiene su raíz en la palabra "caminar". Halajá significa, pues, el camino por el cual se anda; este camino lleva a una aproximación cada vez mayor a las acciones de Dios.

Antes de discutir los detalles del Camino, quiero indicar brevemente los principios básicos de la halajá. La descripción de estos principios no requiere, en realidad, más que resumir los que han sido discutidos ya en los capítulos que versan sobre Dios, el hombre, la historia.

En la tradición bíblica y en la tradición judía posterior hay un cierto número de valores centrales: la afirmación de la vida, el amor, la justicia, la libertad y la verdad. Estos valores no son elementos incongruentes, independientes recíprocamente, sino que forman un síndrome de valores.

La historia bíblica de la creación ofrece una conmovedora y poética expresión de la actitud afirmativa ante la vida. Después de crear la luz, "Dios vio que la luz era buena" (Gen. 1:4). Después de crear la tierra y el mar, "*Dios vio que era bueno*" (Gen. **1:10**). *Después de crear a los vegetales, "Dios vio que era bueno" (Gen. 1:12). Después de crear a los primeros peces y las primeras aves, "Dios vio que era bueno. Y Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra" (Gen. 1:21-22). Después que Dios creó los animales en la tierra, "Dios vio que era bueno" (Gen. 1:25). Después que hubo terminado toda la creación, "vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera"*¹

*(Gen. **1:31**). Solamente cuando Dios hubo creado al hombre dejó de decir "es bueno". Según una leyenda jasídica, Dios no dijo que era bueno, porque el hombre había sido creado como un sistema abierto, concebido para que creciera y se desarrollara, y no estaba acabado, como lo había estado el resto de la creación. El hombre tiene que escoger entre las alternativas básicas de la vida y de la muerte. En el versículo que dice "Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal" (Deut. **30:15**), la vida es equiparada con el bien y la muerte con el mal, y algunos versículos más adelante se formula la elección: "que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición, escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia" (Deut. **30:19**).*

La vida es la norma más alta para el hombre, Dios está vivo y el hombre está vivo, la elección fundamental para el hombre es entre el crecimiento y la decadencia.

Podría preguntarse cómo el hombre puede elegir entre la vida y la muerte; el hombre está vivo o muerto, y no existe elección, a no ser que se considere la posibilidad del suicidio. Pero el texto bíblico no se refiere a la vida y a la muerte como hechos biológicos sino como principios y valores. Estar vivo es crecer, desarrollarse, responder; estar muerto (aun cuando uno esté biológicamente vivo) significa dejar de crecer, fosilizarse, hacerse una cosa. Muchas personas no afrontan nunca la clara alternativa entre los valores de la vida y los valores de la muerte, y por eso no viven en ninguno de los dos mundos, o se convierten en "zombis", cuyos cuerpos están vivos y cuyas almas están muertas. Elegir la vida es la condición necesaria para el amor, la libertad, y la verdad. Es también la condición para amar a Dios, porque "no son los muertos los que te alaban", como dice el Salmista.

El principio de Albert Schweitzer de la "reverencia por la vida" es también característico del pensamiento judío posterior. Quiero mencionar solamente un ejemplo llamativo. Todos los mandatos, ya sea la observación del Sábado, los rituales referidos a la comida, las plegarias, u otros semejantes, cuya observancia es un deber estricto en el sistema talmúdico, se suspenden cuando su observancia pone en peligro la vida. En tales circunstancias, no sólo es lícito violar la ley, sino que es un deber violar la ley para salvar la vida.²

Sin embargo, si un poder extraño pretendiera obligar a un judío, ya sea pública o privadamente, a que, bajo pena de muerte, blasfeme de Dios, derrame sangre o cometa un incesto, el individuo debe sufrir la muerte antes que obedecer. Si una autoridad ordenara públicamente a un judío faltar a un mandamiento, aunque fuera de carácter secundario, y la intención de dicha orden fuera destruir al judaísmo, el judío tendría que sufrir la muerte. Pero, aunque ésta es la ley codificada por Maimónides en la Mishné Tora muchos sabios talmúdicos sobresalientes están en desacuerdo, y en los hechos aceptaron la orden de los romanos de desistir de la enseñanza y de la ordenación.

*Estrechamente ligado con el principio de la afirmación de la vida está el principio del amor. El mandamiento mejor conocido y más amplio es el expresado en el Levítico **(19:18)**: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Nada menos que el Rabí Akiba afirmó que este mandamiento era la ley fundamental de la Tora, y el gran Hillel, cuando un pagano le pidió que le explicara la Tora en el tiempo que pudiera aguantar parado sobre un solo pie, dijo: "No hagas a los demás lo que no quieres que ellos te hagan a ti". "Esta es la esencia, y el resto son comentarios; vete y estudia" (Shabbat 31a).*

Existen dudas acerca de si el mandato del Levítico de amar al prójimo se refiere a los miembros de la misma religión o

nacionalidad (en este caso, los hebreos) o si se refiere a cualquier persona, a todo ser humano. Algunos eruditos en el Viejo Testamento han sostenido que la palabra rea (traducida "prójimo") se refiere solamente a los connacionales; otros han defendido que se refiere también a cualquier otro ser humano.³

Considerados todos los argumentos en pro y en contra, me parece difícil llevar a una decisión precisa, dado que la palabra rea es usada con el sentido de "amigo", "conciudadano", y también significando sólo algún "otro" con el que uno está en cualquier relación de reciprocidad.⁴ En ese caso, la sentencia podría traducirse como referida a cualquier otro ser humano, además de los connacionales. Sin embargo, el hecho de que la primera parte de la sentencia diga: "No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo", prosiguiendo después: "sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo", parece, en mi opinión, favorecer la interpretación de que se refiere a los "conciudadanos".

Pero cualquiera sea el significado de la palabra rea en este mandato, no cabe dudar que la Biblia ordena el amor al "extranjero", es decir, hacia aquel que es impotente porque no participa de la misma sangre o de la misma religión. El Levítico (19:33-34) dice: "Cuando el extranjero morare con vosotros en vuestra tierra, no le oprimiréis. Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto." Se ha sostenido que la palabra ger ("extranjero") empleada aquí se refiere al que se ha convertido a la religión judía. Si bien la palabra puede usarse con este significado, es evidente, como lo señaló Cohén, que aquí no tiene ese sentido. Al explicar el mandato aludiendo al hecho de que los hebreos fueron "extranjeros en Egipto", el texto deja perfectamente en claro que el ger es aquí el extranjero que no participa de la misma religión, y que no se trata en modo

alguno de un converso. (La palabra ger significa en general "huésped", "habitante temporario").⁵

La misma referencia al papel de los hebreos como extranjeros se hace en el Deuteronomio (10:19): "Amaréis, pues, al extranjero (al pasajero) porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto". En otro pasaje se hace también referencia a los hebreos como extranjeros en Egipto: "Y no angustiaréis al extranjero; porque vosotros sabéis como es el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto" (Ex. 23:9). En este versículo encontramos no solamente la referencia a la estadía de los hebreos en Egipto, sino también una explicación muy significativa de la razón para no oprimir (o, como en los otros versículos, para amar) al extranjero: vosotros conocéis el corazón del extranjero, porque vosotros mismos fuisteis extranjeros en Egipto. El fundamento es que el amor por el extranjero en cuanto es otro ser humano, alguien que no es más que humano (precisamente porque no comparte mi sangre, costumbres, religión) tiene su raíz en el conocimiento que de él se tiene a partir de la experiencia compartida de ser un extranjero, oprimido y sufriente. En un sentido más amplio, el versículo dice: todo amor está basado en el conocimiento del otro; todo conocimiento del otro está basado en la experiencia compartida. No puedo comprender en el otro lo que no experimento en mí mismo; y ser humano significa que llevamos en nosotros toda la humanidad, por consiguiente, todo lo extranjero.

Mientras no he descubierto al extranjero como ser humano, me conozco a mí mismo solamente como un ser social que es como todos aquellos con los que comparte las mismas costumbres y lenguaje. En este caso, me conozco a mí mismo solamente como "hombre social".

Solamente "conociendo el corazón del extranjero" puedo traspasar la pantalla social que me enmascara ante mí mismo como ser humano, conocerme a mí mismo como "hombre universal". Una vez que he descubierto al extranjero que está dentro de mí puedo dejar de odiar al extranjero que está fuera de mí, porque

ha cesado de ser un extranjero para mí. El mandato "ama a tu enemigo" está implícito ya en el mandato del Antiguo Testamento: "ama al extranjero". Si el extranjero es el extranjero que está dentro de mí, el enemigo es también el enemigo que está dentro de mí; cesa de ser el enemigo porque él es yo.⁶

El "extranjero" aparece también bajo otra dimensión en la Biblia hebrea, no solamente como ser humano desconocido, sino también como ser humano impotente. Así, por ejemplo, encontramos el mandato: "Cuando siegues tu mies en tu campo, y olvides alguna gavilla en el campo, no volverás para recogerla; será para el extranjero, para el huérfano y para la viuda; para que te bendiga Jehová tu Dios en toda obra de tus manos" (Deut. 24-19). Aquí, como en muchos otros pasajes del Pentateuco y de los profetas, se expone el principio fundamental de la justicia social: proteger a los que no tienen poder (la viuda, el huérfano, el pobre, y el extranjero) contra los que tienen poder.

La ética de la Biblia no se preocupa primariamente de la riqueza y de la pobreza como tales, sino de las relaciones sociales entre los que son poderosos y los que son impotentes. El extranjero, como símbolo de la persona sin poder, merece, por consiguiente, una protección especial desde el punto de vista de la ley, como de la moralidad.

*En el pensamiento bíblico y de la tradición judía posterior, el amor al hombre y el amor a Dios son inseparables; si el hombre ha de ser semejante a Dios, el amor de Dios tiene que ser el ejemplo para el hombre. Dios aparece en la Biblia como **Dios** de justicia y Dios de compasión. Aunque en algunas de las partes más antiguas de la Biblia se pone el acento en el Dios de justicia más que en el Dios de compasión, en la literatura profética abunda el concepto del amor y la compasión de Dios. Nada puede expresar mejor el espíritu del amor de Dios que la*

breve sentencia de Isaías: "Fui buscado por los que no preguntaban por mí; fui hallado por los que no me buscaban. Dije a gente que no invocaba mi nombre: Heme aquí, heme aquí" (65:1) o "Por un breve momento te abandoné, pero te recogeré con grandes misericordias" (54:7).

De las muchas descripciones del amor de Dios que se encuentran en los Profetas, quiero mencionar solamente una más: la comparación de Oseas entre Israel y una esposa que se ha convertido en prostituta. A pesar de ello, el esposo no deja de amar a su mujer y "Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, juicio, benignidad y misericordia. Y te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás a Jehová" (Oseas 2:19-20).

El amor de Dios por el hombre encuentra muchas expresiones en la literatura talmúdica. Así, hay una anécdota del Talmud que es característica: "El Rabí Ismael ben Elisha dice: una vez entré en la parte más recóndita (del santuario) para ofrecer incienso y vi la Akatriel lah (literalmente, corona de Dios), el Señor de los ejércitos, sentado sobre un trono alto y elevado. Él me dijo: Ismael, hijo mío, bendíceme. Yo repliqué: sea tu voluntad que tu misericordia haga desaparecer a tu indignación y que tu clemencia prevalezca sobre tus otros atributos, para que puedas tratar con tus hijos según el atributo de clemencia, y para que, en beneficio de ellos, no llegues al límite de la estricta justicia. Y Él asintió inclinando su cabeza. Aquí aprendemos que la bendición de un hombre común no debe ser considerada con ligereza ante tus ojos" (Berajot 7a).

Tanto en el Antiguo Testamento como en la tradición judía posterior, el amor está inseparablemente ligado con el valor de la libertad y la independencia. Hemos visto que para que el hombre nazca plenamente, es decir, para que se haga plenamente humano, tiene que cortar el cordón umbilical, el que lo une con su

madre y el que lo conecta con su familia y con su tierra. Pero el corte de estos vínculos incestuosos⁷ no es suficiente. El hombre no puede ser enteramente libre si no se libera del hombre. Al papel central de la libertad en el sistema de valores de la Biblia se debe precisamente que la liberación de Egipto sea un acontecimiento central en la tradición judía. Es de notar que la constitución religiosa de Israel, la ley dada en el Monte Sinaí, va precedida de la revolución social, porque solamente los hombres libres, no los esclavos, pueden recibir la Tora. Dios pudo revelarse a Abraham y Moisés como individuos, pero Israel puede volverse pueblo "santo" solamente a resultas de la liberación de Egipto. La Pascua, que había sido la fiesta del despertar de la naturaleza en muchos otros cultos, fue transformada por la Biblia en el día de la revolución.

*En la tradición judía posterior, la idea de la libertad se expresa de muchos modos. La Mishná comenta, refiriéndose al pasaje bíblico, en que se dice que la escritura de Dios fue "grabada" en las tablas de la ley: " 'Y las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios grabada sobre las tablas' (Ex. 32:16). No ha de leerse jarut (grabadas) sino jerut (libertad), porque ningún hombre es libre para ti sino el que se ocupa de la **Tora**" (Avot VI).*

Afirmar que el judaísmo no está centrado en la ortodoxia sino en la rectitud de las acciones no significa que la Biblia y la tradición posterior no tengan que ver con el concepto de Dios. Lo que sí significa es que en la tradición judía la existencia de Dios es la premisa para la práctica de la Ley. La tarea del hombre es vivir y actuar del modo recto, y hacerse así semejante a Dios. Lo que desde el punto de vista de la tradición judía importa es que el hombre cumpla la ley, no sus opiniones acerca de Dios.

La naturaleza de la ley Judía es muy evidente en el significado de la palabra torah que significa "dirección", "instrucción" y "ley",

ha Tora es una ley que dirige al hombre instruyéndolo en el modo de actuar rectamente.

La formulación bíblica fundamental se encuentra en los Diez Mandamientos, que están escritos en dos versiones (Ex. 20:2-14 y Deut. 5:6-18). Ambas son muy semejantes, y la diferencia fundamental se encuentra en el mandamiento que trata de la observancia del Sábado, que en el Éxodo se plantea como referido al descanso de Dios después de la creación del mundo, y en el Deuteronomio como referido a la liberación de los hebreos de la esclavitud en Egipto.

El texto del Éxodo es el siguiente:

- 1. "Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre.*
- 2. "No tendrás dioses ajenos delante de mí.*
- 3. "No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las honrarás; porque Yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, y hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos.*
- 4. "No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano, porque no dará por inocente Jehová al que tomare su nombre en vano.*
- 5. "Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de tu reposo y lo santificó.*

6. *"Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da.*
7. *"No hurtarás. "No cometerás adulterio.*
8. *"No matarás.*
9. *"No hablarás contra tu prójimo falso testimonio.*
10. *"No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo".*

Los Diez Mandamientos pueden clasificarse fácilmente en las siguientes categorías:

- 1 Sobre Dios: encontramos aquí la proclamación de Dios como Dios de la liberación, la prohibición de la idolatría y del uso vano del nombre de Dios; no existe ningún mandamiento que ordene amar a Dios o tener fe en él, sino solamente la afirmación de que Dios existe y que es el liberador del pueblo.
- 2 El mandamiento referido al Sábado.
- 3 El mandamiento de honrar a los padres; honrarlos, no temerlos o amarlos.
- 4 La prohibición referente al asesinato, adulterio, robo,⁸ falso testimonio, la codicia de los bienes del prójimo. Todas las prohibiciones contenidas en la cuarta parte son prohibiciones dirigidas esencialmente contra la codicia, la envidia y el odio al prójimo.

En los Diez Mandamientos no hay prescripciones rituales o prohibiciones. Además de los mandamientos que tienen naturaleza social (como honrar a los padres, y la prohibición de la agresión contra el prójimo), están los mandamientos religiosos de no adorar a los ídolos y de observar el Sábado.⁹

La tradición bíblica posterior amplió y desarrolló la ley bíblica. Creó un sistema, la halajá, que cubre todos los aspectos de las actividades

humanas. Según Maimónides, que sistematizó toda la ley postbíbica en su clásica Mishné Tora, la halajá puede dividirse en las clases siguientes:¹⁰

1. Leyes que constituyen principios fundamentales, incluyendo el arrepentimiento y el ayuno;
2. Leyes que tratan la prohibición de la idolatría;
3. Leyes que se refieren al progreso moral de la humanidad;
4. Leyes que se refieren a la caridad, los préstamos, los dones, etc.;
5. Leyes que se refieren a la prevención de la injusticia y la violencia;
6. Leyes sobre el hurto, el robo, los falsos testimonios, y cosas semejantes;
7. Leyes que regulan las transacciones comerciales entre los hombres;
8. Leyes concernientes al Sábado y días santos;
9. Leyes concernientes a los ritos y ceremonias religiosas;
10. Leyes referentes al Santuario (Templo), sus vasos y sus ministros;
11. Leyes referentes a los sacrificios;
12. Leyes referentes a las cosas puras e impuras;
13. Leyes concernientes a los alimentos prohibidos, y análogas;
14. Leyes referentes a las relaciones sexuales prohibidas.

La clasificación de Maimónides demuestra que la halajá cubre todas y cada una de las esferas de la actividad humana. Este concepto de ley es enteramente distinto al concepto occidental, en el que la ley versa sobre delitos o transacciones impersonales, tales como los contratos, que puede ser objeto de litigio. La halajá trata de llenar a la actividad humana de un cierto espíritu, el de la imitación de Dios. La práctica de la ley es una verdadera religiosidad, el conocimiento de la ley es el sustituto de la teología. Una fuente rabínica enumera las

leyes que considera más importantes, y esta enumeración da un cuadro de la peculiar mezcla de distintas esferas de actividad tomadas en cuenta por la ley: "Éstas son las cosas cuyos frutos aprovecha el hombre en este mundo, aunque lo decisivo sigue siendo para él el mundo por venir: honrar al padre y a la madre, hacer caridad, ir a la casa de los sabios a la mañana temprano y a la tarde, conceder hospitalidad a los viajeros, cuidar a los enfermos, dotar a las novias, enterrar a los muertos, hacer la paz entre los hombres; pero el estudio de la ley es más importante que todo esto" (Peaj I, I).

Cada ley particular es llamada mitzvá que significa a la vez deber y mandato. Aunque el Talmud habla con frecuencia de que el hombre tiene que aceptar el "yugo" de la mitzvot, se supone que, dada la naturaleza misma de la ley, no se siente como tal yugo, y, en verdad, según creo, no ha sido sentida generalmente como una carga, sino como un modo de vivir pleno de sentido. Muchas de las partes de la ley, como los sacrificios, los tabús de la comida, las leyes de pureza ritual, no tienen, evidentemente, función religiosa o educativa.¹¹ Pero muchas otras leyes dirigen al hombre para que viva en justicia y con amor, y de este modo tienden a educarlo y transformarlo. Un ejemplo de la evolución hacia un creciente refinamiento ético, que va desde la ley bíblica a la ley postbíblica es el siguiente: la ley bíblica "no pondrás obstáculos delante del ciego" se interpreta en un sentido amplio, ético, como si implicara que no se debe sacar ventaja del desvalimiento, ignorancia, etc. Es muy evidente que una ley formulada así tiene gran significado ético para las relaciones entre los hombres. Dentro del mismo espíritu, la prohibición de matar se extiende a la de no humillar a otra persona. El Talmud dice: "El que avergüenza a su prójimo delante de otros, es como si derramara su sangre." (La sentencia está basada en un juego de palabras: la palabra hebrea para decir "avergonzar" es malb'vm [literalmente, blanquear], que aquí se interpreta como derramar sangre: la sangre abandona la cabeza y el rostro empalidece.)

La ley bíblica que prescribe que un hombre sólo puede ser ejecutado por un crimen cuando hay dos testigos que lo han visto cometer, ha sido tan afinada por las tradiciones orales que prácticamente llevó a la abolición de la pena de muerte. Según el Talmud, un tribunal que ha sentenciado a muerte a un hombre, recibe, durante setenta días, el nombre de "tribunal sangriento". Muchos rabíes han añadido sus mandatos personales al mitzvot del Talmud. Hubo muchos, por ejemplo, que se negaron a denunciar a un ladrón y a entregarlo a las autoridades para que lo castigaran, o que le devolvieran como regalo lo que había robado para no echar sobre él el peso (moral o legal) de una acusación de delito. Tales reglas y principios fueron elaboraciones hechas sobre el fundamento de la ley básica de amar al prójimo.

El espíritu de la ley, tal como los rabíes lo desarrollaron a lo largo de los siglos, era de justicia, amor fraterno, respeto por el individuo, y de consagración de la vida al propio perfeccionamiento humano. Entre los rabíes no hubo voto de pobreza, pero el consagrarse al saber se consideró siempre como la suprema tarea, con la que no debían interferir los intereses mundanos.

La mayoría de las leyes bíblicas y rabínicas resultan comprensibles cuando se las considera en su significado ético y humano (aparte de las que tienen un significado puramente ritual, generalmente arcaico); hay una ley, sin embargo, que ocupa una posición central dentro del sistema pero que no ha sido comprendida adecuadamente, y que, por tanto, requiere interpretación más detallada: la ley referente al Sábado.

No puede caber duda de que el Sábado es una, o quizás la, institución central en la religión bíblica y rabínica. Está prescrita por el Decálogo; es una de las pocas leyes religiosas en la que insistieron los grandes reformadores proféticos; tiene un lugar central en el pensamiento rabínico, y, en la medida en que el judaísmo subsiste en su versión original, ha sido y es el fenómeno más sobresaliente de los

usos religiosos judíos. No es exageración decir que la supervivencia moral y espiritual de los judíos durante dos mil años de persecución y humillaciones difícilmente hubiera sido posible sin ese día de la semana, en el cual, hasta el más pobre y desdichado de los judíos, se transforma en un hombre lleno de dignidad y amor propio, en el que el mendigo se transforma en rey. Mas para aceptar que esta afirmación no es una exageración cruda, hay que haber presenciado la práctica tradicional del Sábado en su forma auténtica. El que piense que sabe qué es el Sábado porque ha visto encenderse los candelabros, no tiene mucha idea de la atmósfera que crea un Sábado tradicional.

La razón de que el Sábado tenga un lugar tan central en la ley judía reside en el hecho de que el Sábado es la expresión de una idea central del judaísmo: la idea de libertad; la idea de la completa armonía entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y los otros hombres; la idea de la anticipación del tiempo mesiánico y de la victoria del hombre sobre el tiempo, la tribulación y la muerte.¹²

La mente moderna no advierte que exista un problema en la institución del Sábado. Que el hombre descanse de su trabajo un día cada semana nos resulta una medida de higiene social, evidente por sí misma, tendiente a darle el descanso físico y espiritual que necesita para no ser devorado por su tarea diaria, y para capacitarlo para trabajar mejor durante los seis días de trabajo. Indudablemente, esta explicación es verdadera, pero no resuelve el problema que surge cuando observamos con atención la ley del Sábado tal como está en la Biblia, y especialmente al ritual del Sábado tal como se ha desarrollado en la tradición postbíblica.

¿Por qué es tan importante esta ley, que ha sido colocada entre los Diez Mandamientos, que en todos los demás casos solamente estipulan los principios éticos y religiosos fundamentales? ¿Por que se la fundamenta asimilándola al descanso de Dios en el

séptimo día, y qué quiere decir este "descanso? ¿Se concibe a Dios tan antropomórficamente que necesite un descanso después de seis días de dura labor? ¿Por qué en la segunda versión de los Diez Mandamientos se lo explica en términos de libertad y no en términos del descanso Divino? ¿Cuál es el denominador común de ambas explicaciones? Además, y éste es el problema más importante, ¿cómo entender las complejidades del ritual sabático a la luz de las interpretaciones higiénico-sociales del descanso?

En el Antiguo Testamento, el hombre que "recoge leña" (Núm. 4:32 y siguientes) es considerado violador de la ley sabática y castigado con la muerte. En las prescripciones surgidas posteriormente, no sólo se prohíbe el trabajo en nuestro sentido moderno, sino actividades como las siguientes: hacer cualquier clase de fuego, aunque sea por necesidad y no requiera ningún esfuerzo físico; recoger una simple brizna de hierba; llevar cualquier cosa, aunque sea tan liviana como un pañuelo, encima de uno. Todo esto no es trabajo en el sentido de esfuerzo físico; evitarlo es muchas veces más molesto e incómodo que ejecutarlo. ¿Se trata de exageraciones extravagantes y compulsivas de lo que originariamente fue un ritual "sensato", o nuestra comprensión del ritual es acaso defectuosa y requiere una revisión?

Un análisis detallado del ritual sabático mostrará que estamos frente a algo que no es un exceso de exigencia sino un concepto de trabajo y descanso que difiere del concepto moderno.

Para comenzar, el concepto de trabajo que subyace al concepto bíblico y talmúdico no es el de trabajo físico sino otro, que podría definirse así: "Trabajo" es toda intervención del hombre, sea constructiva o destructiva, en el mundo físico. "Descanso" es un estado de paz entre el hombre y la naturaleza. El hombre debe abstenerse de tocar a la naturaleza, y no cambiarla, ni construyendo ni destruyendo nada. Aun el menor cambio

introducido por el hombre en el proceso natural es una violación del descanso. El sábado es el día de armonía completa entre el hombre y la naturaleza. "Trabajo" es cualquier clase de perturbación del equilibrio entre el hombre y la naturaleza. A partir de esta definición, podemos comprender el ritual del Sábado.

Cualquier trabajo pesado, como arar o edificar, es trabajo, en el sentido bíblico y en el sentido moderno. Pero encender un fósforo y recoger una hierba, aunque son cosas que no requieren ningún esfuerzo, son símbolos de la interferencia humana en el proceso natural, una ruptura de la paz entre el hombre y la naturaleza. A partir de este principio, podemos comprender la prohibición talmúdica de llevar cualquier cosa, aunque sea pequeña, encima de uno. En realidad, el llevar algo, en cuanto tal, no está prohibido.

Yo puedo llevar una carga pesada dentro de mi casa o de mi terreno sin violar la ley sabática. Pero no tengo que llevar ni siquiera un pañuelo de un lugar a otro, por ejemplo, desde el dominio privado de la casa al dominio público de la calle. Esta ley es una extensión de la idea de la paz desde el ámbito social al ámbito natural. El hombre debe abstenerse de interferir en, o cambiar, el equilibrio natural, y debe abstenerse de cambiar el equilibrio social. Esto significa no solamente no hacer negocios sino evitar la forma más primitiva de transferencia de propiedad, a saber, su traslación local de un dominio a otro.

El Sábado simboliza un estado de unión entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y los demás hombres. Al no trabajar, es decir, al no participar en el proceso de cambio natural y social, el hombre se libera de las cadenas del tiempo, aunque sólo sea un día a la semana.

El pleno significado de esta idea sólo puede entenderse en el contexto de la filosofía bíblica de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y del concepto del tiempo mesiánico. El Sábado es la anticipación del

tiempo mesiánico, que algunas veces ha sido llamado el "tiempo del Sábado perpetuo"; pero no es la anticipación meramente simbólica del tiempo mesiánico: es su precursor real. Como lo dice el Talmud: "Si la totalidad de Israel observara plenamente dos Sábados (consecutivos) aunque fuera una sola vez, el Mesías estaría aquí. (Shabbat 118a). El Sábado es la anticipación del tiempo mesiánico, no mediante un ritual mágico, sino mediante una forma de práctica que coloca al hombre en una situación real de armonía y paz. Las prácticas diferentes de vida transforman al hombre. Esta transformación ha sido expresada en el Talmud del siguiente modo: "El Rabí Salomón ben Lakish dijo: 'La víspera del Sábado, el Santo, Bendito sea, da al hombre un alma más. y se la retira al terminar el sábado'" (Beitzá 16a).

El "descanso", en el sentido del Sábado tradicional, es muy distinto del "descanso" definido como no trabajar o no hacer un esfuerzo (así como paz, en la tradición profética, es algo más que la mera ausencia de guerra: expresa armonía, plenitud).¹³ El Sábado, **el** nombre cesa completamente de ser un animal cuya principal ocupación es luchar por la supervivencia y mantener su vida biológica. El Sábado, **el** hombre **es** un hombre pleno, sin otra tarea que la de ser humano. En la tradición judía, el trabajo no es el valor supremo, sino el descanso, el estado que no tiene otro propósito que el de ser humano.

Hay otro aspecto del ritual sabático que es importante para su plena comprensión. El Sábado parece haber sido una antigua fiesta babilónica, que se celebraba cada séptimo día (*Shapatu*) del mes lunar. Pero su significado era muy distinto del que tiene el Sábado bíblico. El *Shapatu* babilónico era una fiesta de duelo y autocastigo.

Era un día sombrío, dedicado al planeta Saturno (nuestro "sábado" está dedicado en su nombre a Saturno), cuya ira se trataba de aplacar mediante el autocastigo y la autoacusación. Pero en la Biblia, **el** día santo ha perdido el carácter de autoacusación y duelo; no es ya

un día "malo" sino un día bueno; el Sábado se convierte en el opuesto mismo del siniestro *Shapatu*. Se ha convertido en el día de alegría y de placer. El comer, el beber y el amor sexual han caracterizado al sábado judío durante los últimos dos mil años. De ser un día de sumisión a los poderes malignos de Saturno, el sábado se ha convertido en un día de libertad y de alegría.

Este cambio de afectividad y de significado sólo puede entenderse plenamente si consideramos el significado de Saturno. Saturno (en la antigua tradición astrológica y metafísica) simboliza el tiempo. Es el dios del tiempo, y por lo tanto el dios de la muerte. En cuanto el hombre es como Dios, un ser dotado de alma, con razón, amor y libertad, no está sujeto al tiempo ni a la muerte. Pero en cuanto es un animal con un cuerpo sujeto a las leyes de la naturaleza, es un esclavo del tiempo y de la muerte. Los babilonios trataban de aplacar al dios del tiempo mediante la autopunición. La Biblia, con su concepto del Sábado, hace un intento, enteramente nuevo, de solucionar el problema: dejando de interferir con la naturaleza durante un día, se elimina el tiempo; donde no hay cambio, no hay trabajo, no hay interferencia humana, no hay tiempo. En vez de un Sábado en que el hombre se humilla ante el amo del tiempo, el sábado bíblico simboliza la victoria del hombre sobre el tiempo. El tiempo se suspende, Saturno es destronado ese mismo día, el día de Saturno. Se suspende la muerte y la vida reina en el día del Sábado.

Es interesante reflexionar si el principio básico del Sábado judío no podría practicarse en un día de descanso (sábado) distinto del día de recreo que es nuestro actual domingo, dedicado al deporte, excursiones, etc. Considerando la costumbre cada vez más difundida de contar con dos días libres, tal idea no parece impracticable en los países industrializados. Cuando hablo del principio de Sábado judío, no me refiero a todos los detalles de la ley del Sábado judío, tales como no llevar ni siquiera un libro o un pañuelo o no encender el fuego. Aunque creo que estos mismos

detalles tienen importancia para crear una atmósfera de descanso total, no creo que pueda esperarse que la gente —excepto una pequeña minoría— observe prácticas tan engorrosas. Pero sí creo que el principio del descanso sabático podría ser adoptado por un gran número de personas, cristianos, judíos y personas ajenas a toda religión. El día del Sábado, para ellos, sería un día de contemplación, lectura, para escribir, para conversar con sentido; un día de descanso y de alegría, completamente libre de todas las preocupaciones prácticas y mundanas.

VI

LOS SALMOS

Considerando que todos los anteriores capítulos de este libro han tratado conceptos que se encuentran a todo lo largo del Antiguo Testamento, y el desarrollo de estos conceptos en la tradición judía posterior, puede parecer incongruente que este último capítulo trate de un solo libro de la Biblia, cuyo origen se sitúa en torno al 400-200 a. C. Desde un punto de vista formal, esto cambia el principio de organización que he seguido hasta aquí. Existen, empero, buenas razones para incluir un análisis del Libro de los Salmos. La primera razón es el papel especial que estos salmos han desempeñado en la vida religiosa de los judíos, especialmente durante los dos milenios posteriores a la destrucción del Templo.

Los Salmos (Sefer Tehillim), llamados en el Talmud los "Versos de Alabanza", eran cantados en el Templo por un coro de levitas, acompañados por instrumentos de cuerdas y de viento. Aunque no todos de ellos fueron empleados de este modo, el libro en su conjunto puede describirse acertadamente como un "himnario del Templo".¹ Después de la destrucción del Templo, los Salmos se convirtieron en el libro de oraciones más popular entre los judíos. Los salmos dejaron de ser una parte del ritual del Templo y asumieron una función nueva: se transformaron en un documento humano, la expresión de las esperanzas y temores del hombre, de sus alegrías y de sus pesares. Trascendieron las circunstancias particulares del tiempo y del dogma religioso, y se convirtieron en los amigos íntimos y compañeros de los judíos y cristianos durante muchas generaciones. La razón para terminar este libro con un capítulo sobre los salmos, reside no solamente en el papel que acabamos de describir. Quiero llamar la atención sobre diferentes tipos de experiencia religiosa, analizando diferentes clases de actitudes psíquicas que encuentran expresión en el Salterio. Éste es un enfoque muy diferente del

adoptado por la literatura crítica que trata de los salmos. Originalmente, esta literatura se preocupó del problema del autor y de la cronología. Los enfoques más recientes de los Salmos se preocupan menos de determinar su autor que de la particular función que desempeñaron en la vida de Israel, tal como se expresa en su contenido.² Hermann Gunkel, uno de los principales exponentes de la literatura crítica que se ocupa de los salmos, encuentra los siguientes tipos o "géneros" (Gattungen):

1. Himnos, o cantos de alabanza; una clase especial la constituyen los "salmos de entronización",
2. Lamentos de la comunidad,
3. Salmos reales,
4. Lamentos del individuo,
5. Acciones de gracia del individuo,
6. Oesterley añade algunos géneros menores:
7. Bendiciones y maldiciones;
8. Salmos de peregrinos;
9. Acciones de gracia de la nación israelita;
10. Leyendas;
11. Salmos que tratan de la ley;
12. Salmos proféticos;
13. Salmos de sabiduría.³

Hay otras clasificaciones semejantes del contenido de los salmos, y, obviamente, muchas veces es discutible cuáles son las categorías más adecuadas para clasificar a cada salmo. Aunque aprecio el valor de tales clasificaciones puramente descriptivas, este capítulo intenta introducir otro tipo de clasificación que tiene que ver primordialmente con el estado psicológico subjetivo, el estado de ánimo (mood) en que está escrito cada salmo. Las dos principales clases de salmos, en lo que toca a su elemento subjetivo, son las siguientes:

1. Los salmos de un solo estado afectivo (sesenta y seis);
2. Los salmos dinámicos (cuarenta y siete);

A estas dos categorías fundamentales pueden añadirse dos clases más:

3. Los salmos himnicos (trece);

4. Los salmos mesiánicos (veinticuatro).⁴

¿Cuál es el carácter de los salmos de un solo estado afectivo? Están escritos en un estado de ánimo, cualquiera sea éste. Encontramos en esta categoría salmos de esperanza, de temor, de odio, de paz y de alegría, de autocomplacencia. Lo que tienen en común es que el poeta se mantiene en el mismo estado afectivo desde el comienzo hasta el final. Sus palabras expresan su estado de ánimo, lo describen bajo múltiples facetas, pero él sigue siendo el mismo. Es un hombre que confía, que teme, que odia, que se complace a sí mismo, o un hombre satisfecho, y durante la recitación del salmo no se da en él ningún movimiento interior, ningún cambio en la "clave" en que comenzó. En las páginas siguientes daré algunos ejemplos de los salmos de temple afectivo único. El primero es el Salmo 1:

1. Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos ni estuvo en camino de pecadores ni en silla de escarnecedores se ha sentado
2. Sino que en la ley de jehová está su delicia y en su ley medita de día y de noche.
3. SERÁ COMO ÁRBOL PLANTADO JUNTO A CORRIENTES DE AGUAS, QUE DA SU FRUTO EN SU TIEMPO Y SU HOJA NO CAE; Y TODO LO QUE HACE, PROSPERARÁ.
4. NO ASÍ LOS MALOS, QUE SON COMO EL TAMO QUE ARREBATA EL VIENTO,
5. POR TANTO, NO SE LEVANTARÁN LOS MALOS EN EL JUICIO, NI LOS PECADORES EN LA CONGREGACIÓN DE LOS JUSTOS.
6. PORQUE JEHOVÁ CONOCE EL CAMINO DE LOS JUSTOS; MAS LA SENDA DE LOS MALOS PERECERÁ.

ÉSTE ES UN BUEN EJEMPLO DE AUTOCOMPLACENCIA. EL POETA SABE QUE ES BUENO, QUE DIOS LO RECOMPENSARÁ, Y QUE EL MALVADO PERECERÁ. NO TEME NI DUDA; EL MUNDO ES COMO DEBE SER, Y ÉL ESTÁ "EN EL BUEN LADO".

EL SALMO 23 ES TAMBIÉN UN SALMO DE UN SOLO ESTADO DE ÁNIMO, PERO EL CONTENIDO AFECTIVO ES SEÑALADAMENTE DISTINTO. LOS ELEMENTOS DE PRESUNCIÓN, Y DE AUTO-COMPLACENCIA E INDIGNACIÓN FALTAN, Y EN VEZ DE ELLOS ENCONTRAMOS UN AFECTO DE TRANQUILA CONFIANZA Y PAZ INTERIOR:

- 1 JEHOVÁ ES MI PASTOR; NADA ME FALTARÁ.
- 2 EN LUGARES DE DELICADOS PASTOS ME HARÁ DESCANSAR;
- 3 JUNTO A AGUAS DE REPOSO ME PASTOREARÁ;
CONFORTARÁ MI ALMA; ME GUIARÁ POR SENDAS DE JUSTICIA
POR AMOR DE SU NOMBRE.
- 4 AUNQUE ANDE EN VALLE DE SOMBRA DE MUERTE,
NO TEMERÉ MAL ALGUNO; PORQUE TÚ ESTÁS CONMIGO; TU
VARA Y TU CAYADO ME INFUNDIRÁN ALIENTO.
- 5 ADEREZAS MESA DELANTE DE MÍ
EN PRESENCIA DE MIS ANGUSTIADORES; UNGES MI CABEZA CON
ACEITE; MI COPA ESTÁ REBOSANDO.
- 6 CIERTAMENTE EL BIEN Y LA MISERICORDIA ME SEGUIRÁN TODOS LOS DÍAS DE
MI VIDA;
Y EN LA CASA DE JEHOVÁ MORARÉ POR LARGOS DÍAS.

EL MISMO AFECTO SE EXPRESA EN EL SALMO 121:

- 1 ALZARÉ MIS OJOS A LOS MONTES. ¿DE DÓNDE VENDRÁ MI
SOCORRO?
- 2 MI SOCORRO VIENE DE JEHOVÁ,
QUE HIZO LOS CIELOS Y LA TIERRA.
- 3 NO DARÁ TU PIE AL RESBALADERO,
NI SE DORMIRÁ EL QUE TE GUARDA.
- 4 HE AQUÍ, NO SE ADORMECERÁ NI DORMIRÁ
EL QUE GUARDA A ISRAEL.
- 5 JEHOVÁ ES TU GUARDADOR;
JEHOVÁ ES TU SOMBRA A TU MANO DERECHA.
- 6 EL SOL NO TE FATIGARÁ DE DÍA,
NI LA LUNA DE NOCHE.

7 JEHOVÁ TE GUARDARÁ DE TODO MAL;
ÉL GUARDARÁ TU ALMA.

8 JEHOVÁ GUARDARÁ TU SALIDA Y TU ENTRADA DESDE AHORA Y PARA SIEMPRE.

ESTOS DOS SALMOS SE ENCUENTRAN ENTRE LAS EXPRESIONES MÁS HERMOSAS DEL AFECTO DE ESPERANZA Y DE FE, Y NO ES DE ADMIRAR QUE HAYAN LLEGADO A SER DOS DE LOS POEMAS MÁS CONOCIDOS Y APRECIADOS DEL SALTERIO.

EL SALMO 137 ENTRA EN UN TIPO DIFERENTE DE ESTA CATEGORÍA. EL AFECTO AQUÍ NO ES LA PAZ INTERIOR O LA AUTOCOMPLACENCIA SINO EL ODIO DESPIADADO:

1 JUNTO A LOS RÍOS DE BABILONIA,
ALLÍ NOS SENTÁBAMOS, Y AUN LLORÁBAMOS ACORDÁNDONOS DE
SIÓN.

2 SOBRE LOS SAUCES EN MEDIO DE ELLA
COLGÁBAMOS NUESTRAS ARPAS.

3 Y LOS QUE NOS HABÍAN LLEVADO CAUTIVOS
NOS PEDÍAN QUE CANTÁSEMOS, Y LOS QUE NOS HABÍAN DESOLADO NOS
PEDÍAN ALEGRÍA, DICIENDO:

CANTADNOS ALGUNOS DE LOS CANTOS DE SIÓN.

4 ¿CÓMO CANTAREMOS CÁNTICO DE JEHOVÁ EN TIERRA DE EXTRAÑOS?

5 SI ME OLVIDARE DE TI, OH JERUSALÉN, PIERDA MI DIESTRA SU DESTREZA.

6 MI LENGUA SE PEGUE A MI PALADAR SI DE TI NO ME ACORDARE; SI NO
ENALTECIERE A JERUSALÉN

COMO PREFERENTE ASUNTO DE MI ALEGRÍA.

7 OH JEHOVÁ, RECUERDA CONTRA LOS HIJOS DE ÉDOM EL DÍA DE JERUSALÉN,
CUANDO DECÍAN: ARRASADLA, ARRASADLA HASTA LOS CIMIENTOS

8 HIJA DE BABILONIA LA DESOLADA, BIENAVENTURADO EL QUE TE DIERE EL PAGO
DE LO QUE TÚ NOS HICISTE.

9 Dichoso el que tomare y estrellare tus niños contra la peña.

Estos pocos ejemplos pueden bastar para transmitir el significado del concepto de salmos de un solo estado de ánimo. Pero confío que el concepto se aclarará más mediante la comprensión de la naturaleza de los salmos dinámicos.

El rasgo esencial de los salmos dinámicos consiste en el hecho de que en el interior del poeta se produce un cambio de afecto, que se

refleja en el salmo. Lo que sucede es que el poeta comienza el salmo con un afecto de tristeza, depresión, desesperación, o miedo; generalmente, en realidad, se da una mezcla de los distintos afectos. Al final del salmo, este afecto ha cambiado: ahora hay esperanza, fe, confianza. Muchas veces parece como si el poeta que compuso el final del salmo fuera un hombre diferente al que compuso el comienzo. En verdad, son dos hombres diferentes, pero es- la misma persona. Lo que sucede es que durante la composición del salmo ha tenido lugar un cambio en el salmista. Ha sufrido una transformación; o mejor dicho, el mismo se ha transformado de hombre desesperado y angustiado en hombre que tiene esperanza y fe.

Los salmos dinámicos muestran la lucha interior del poeta por librarse de la desesperación y llegar a la esperanza. Así, vemos que el movimiento reviste las siguientes formas: comienza con cierto grado de desesperación, se cambia en cierta esperanza, luego vuelve a una desesperación más profunda, y reacciona con mayor esperanza; a veces llega hasta lo más profundo de la desesperación, y sólo en este momento la supera realmente. El afecto ha cambiado definitivamente, y en los versos siguientes del salmo no queda ningún rastro de la desesperación, excepto como un recuerdo recesivo. El salmo es la expresión de una lucha, de un movimiento, de un proceso activo que ocurre en el interior de una persona; mientras que en el salmo de un solo estado de ánimo el poeta quiere confirmar un sentimiento existente, en los salmos dinámicos su objetivo es transformarse durante el proceso de decir el salmo. El salmo es un documento de victoria de la esperanza sobre la desesperanza. Documenta también un hecho importante: solamente cuando la persona atemorizada, desesperada, experimenta toda la profundidad de su desesperanza, puede "retornar", liberarse de la desesperación y conquistar la esperanza. Mientras no ha experimentado la plenitud de la desesperanza, no puede realmente soportarla. Puede superarla por un rato, pero sólo para sucumbir a ella después de un tiempo. La cura de la desesperación no se logra mediante pensamientos alentadores, ni siquiera con sentir parte de la desesperación; se obtiene por la

aparente paradoja de que la desesperación solamente puede superarse cuando se la ha experimentado plenamente?

A continuación daré algunos ejemplos de salmos dinámicos. El Salmo 6 es uno de los más simples entre los que pertenecen a esta categoría, y por esta razón es particularmente útil como introducción a este tipo de salmos:

- 1 JEHOVÁ, NO ME REPRENDAS EN TU ENOJO, NI ME CASTIGUES CON TU IRA.
- 2 TEN MISERICORDIA DE MÍ, OH JEHOVÁ, PORQUE ESTOY ENFERMO; SÁNAME, OH JEHOVÁ, PORQUE MIS HUESOS SE ESTREMECEN.
- 3 MI ALMA TAMBIÉN ESTÁ MUY TURBADA Y TÚ, JEHOVÁ, ¿HASTA CUÁNDO?
- 4 VUÉLVETE, OH JEHOVÁ, LIBRA MI ALMA; SÁLVAME POR TU MISERICORDIA.
- 5 PORQUE EN LA MUERTE NO HAY MEMORIA DE TI; EN EL SEOL, ¿QUIÉN TE ALABARÁ?
- 6 ME HE CONSUMIDO A FUERZA DE GEMIR; TODAS LAS NOCHES INUNDO DE LLANTO MI LECHO, RIEGO MI CAMA CON MIS LÁGRIMAS.
- 7 MIS OJOS ESTÁN GASTADOS DE SUFRIR; SE HAN ENVEJECIDO A CAUSA DE TODOS MIS ANGUSTIADORES.
- 8 Apartaos de mí, todos los hacedores de iniquidad; porque Jehová ha oído la voz de mi lloro.
- 9 Jehová ha oído mi ruego; ha recibido Jehová mi oración.
- 10 Se avergonzarán y se turbarán mucho todos mis enemigos; se volverán y serán avergonzados de repente.

Si analizamos la dinámica de este salmo, encontramos lo siguiente:

La primera estrofa (1-3) expresa temor, pero hay un elemento de confianza, un volverse a Dios para pedir ayuda. En la segunda estrofa (4-5) hay cierta esperanza y recurso a Dios. La tercera estrofa (6-7) contiene la plena expresión de la desesperación. No hay esperanza ni

vuelta hacia Dios. El poeta ha tocado la profundidad máxima de su desesperación y la expresa plenamente, sin tratar de atenuarla recurriendo a Dios.

En este punto se produce el giro decisivo. Sin transición alguna, el giro se cumple en la estrofa siguiente (8-10). Súbita e inesperadamente, el poeta parece haber superado todo miedo y desesperanza, y dice: "Apartaos de mí, todos los hacedores de iniquidad porque Jehová ha oído mi ruego". La parte decisiva de esta sentencia es el tiempo perfecto en "el señor ha oído (shamá)". No hay mas súplicas ni plegarias; hay certidumbre. El poeta, en un momento, ha saltado de la desesperación a la certidumbre. El milagro ha sucedido. No es un milagro que se produzca exteriormente, sino un milagro que tiene lugar dentro del hombre. La desesperanza puede ser superada por la esperanza. La transición es brusca porque no puede haber sino una transición brusca. La transformación de un afecto en otro no es un cambio lento; no es un auto convencimiento acerca de sentirse mejor y mejor; es una experiencia súbita, semejante a una revelación, que tiene la premisa de haber estado plenamente inmerso en la desesperación. El salmo termina con un verso que expresa la convicción de que "Se avergonzarán y se turbarán mucho todos mis enemigos; se volverán y serán avergonzados de repente". El último verso explica que la primera parte del salmo tratará de la desesperación causada por enemigos poderosos; lógicamente, cuando la desesperación ha sido superada, el miedo a los enemigos cesa también. Pero no interesa particularmente si el miedo a los enemigos es un elemento del cuadro; lo que importa es el cambio que tiene lugar dentro del corazón del poeta.

El Salmo 8 es un salmo dinámico de naturaleza muy distinta. Mientras que en el Salmo 6 el afecto va de la desesperación abierta e intensa a la esperanza y la confianza, el Salmo 8 no expresa tal desesperación o temor. Es un salmo filosófico, cuyo tema es la impotencia del hombre, pero también la experiencia de su grandeza.

- 1 ¡Oh Jehová, señor nuestro, cuan glorioso es tu nombre en toda la tierra!
- 2 Has puesto tu gloria sobre los cielos;⁸ de la boca de los niños y de los que maman, fundaste la fortaleza, a causa de tus enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo.
- 3 Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú formaste,
- 4 digo: ¿qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre para que lo visites?
- 5 Le has hecho poco menor que los ángeles, y lo coronaste de gloria y de honra.
- 6 Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies:
- 7 ovejas y bueyes, todo ello, y asimismo las bestias del campo,
- 8 las aves de los cielos y los peces del mar; todo cuanto pasa por los senderos del mar.
- 9 ¡Oh Jehová, Señor nuestro, cuan grande es tu nombre en toda la tierra!

La primera estrofa (1-2) comienza: "¡Oh Jehová, señor nuestro, cuan glorioso es tu nombre en toda la tierra"! El segundo verso confirma la fe del autor: los lactantes y los infantes manifiestan la fuerza de Dios.

PERO EN LA ESTROFA (3-4) SE CORTA EL AFECTO DE LA ESPERANZA Y LA CONFIANZA. EN ESTA ESTROFA NO HAY MIEDO MANIFIESTO NI DESESPERACIÓN, PERO HAY UNA DUDA PROFUNDA, LA EXPERIENCIA DE LA PEQUEÑEZ DEL HOMBRE Y DE SU DEBILIDAD SE COMPARAN CON LA NATURALEZA Y CON DIOS. Y NUEVAMENTE, EN LA SEGUNDA PARTE DEL SALMO, LA DUDA ES SUPERADA. LA ESTROFA (5-9) EXPRESA CONFIANZA ENTUSIASTA EN LA FUERZA Y EL PODER DEL HOMBRE.⁷ A LA PREGUNTA: "¿QUÉ ES EL HOMBRE?" SE RESPONDE AQUÍ: "SE HA HECHO POCO MENOR QUE LOS ÁNGELES" Y LA ESTROFA PROSIGUE RETRATANDO AL HOMBRE COMO EL SOBERANO DE TODA LA NATURALEZA. EL ÚLTIMO VERSO REPITE EL PRIMERO, MAS CON UNA IMPORTANTE DIFERENCIA: EL ÚLTIMO VERSO OMITIÓ "HAS PUESTO TU

GLORIA SOBRE LOS CIELOS". EL SALMO TERMINA CON LA PLENA CONFIRMACIÓN DE esta VIDA Y DE LA FUERZA DEL HOMBRE EN ESTA TIERRA; LA SEGUNDA PARTE DEL VERSO DESAPARECE DEL CUADRO. SE ELIMINA EL PENSAMIENTO ACERCA DEL CIELO PARA RESALTAR QUE ESTA TIERRA, Y EL HOMBRE QUE ESTÁ EN ELLA, ESTÁ LLENA DE LA GLORIA DE DIOS.

EN ALGUNOS ASPECTOS, EL SALMO 90 ES SIMILAR AL SALMO 8:

1 SEÑOR, TÚ NOS HAS SIDO REFUGIO DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN. ^A

2 ANTES QUE NACIESEN LOS MONTES, Y FORMASES LA TIERRA Y EL MUNDO, DESDE EL SIGLO Y HASTA EL SIGLO, TÚ ERES DIOS.

3 VUELVES AL HOMBRE HASTA SER QUEBRANTADO, Y DICES: CONVERTÍOS, HIJOS DE LOS HOMBRES.

4 PORQUE MIL AÑOS DELANTE DE TUS OJOS SON COMO EL DÍA DE AYER, QUE PASÓ, Y COMO UNA DE LAS VIGILIAS DE LA NOCHE.

5 LOS ARREBATAS COMO UN TORRENTE DE AGUAS; SON COMO SUEÑO COMO LA HIERBA QUE CRECE EN LA MAÑANA.

6 EN LA MAÑANA FLORECE Y CRECE; A LA TARDE ES CORTADA, Y SE SECA.

7 PORQUE CON TU FUROR SOMOS CONSUMIDOS, Y CON TU IRA SOMOS TURBADOS.

8 PUSISTE NUESTRAS MALDADES DELANTE DE TI, NUESTROS YERROS A LA LUZ DE TU ROSTRO.

9 PORQUE TODOS NUESTROS DÍAS DECLINAN A CAUSA DE TU IRA; ACABAMOS NUESTROS AÑOS COMO UN PENSAMIENTO.

10 LOS DÍAS DE NUESTRA EDAD SON SETENTA AÑOS, Y SI EN LOS MÁS ROBUSTOS SON OCHENTA AÑOS, CON TODO, SU FORTALEZA ES MOLESTIA Y TRABAJO, PORQUE PRONTO PASAN, Y VOLAMOS.

11 ¿QUIÉN CONOCE EL PODER DE TU IRA, Y TU INDIGNACIÓN SEGÚN QUE DEBES SER TEMIDO?

12 ENSEÑANOS DE TAL MODO A CONTAR NUESTROS DÍAS QUE TRAIGAMOS AL CORAZÓN SABIDURÍA.

13 VUÉLVETE, OH JEHOVÁ: ¿HASTA CUÁNDO? Y APLÁCATE PARA CON TUS SIERVOS.

14 DE MAÑANA SÁCIANOS DE TU MISERICORDIA, Y CANTAREMOS Y NOS ALEGRAREMOS TODOS NUESTROS DIAS.

15 ALÉGRANOS CONFORME A LOS DÍAS QUE NOS AFLIGISTE, Y LOS AÑOS EN QUE VIMOS EL MAL.

16 APAREZCA EN TUS SIERVOS TU OBRA, Y TU GLORIA SOBRE SUS HIJOS.

17 SEA LA LUZ DE JEHOVÁ NUESTRO DIOS SOBRE NOSOTROS, Y LA OBRA DE NUESTRAS MANOS CONFIRMA SOBRE NOSOTROS; SÍ, LA OBRA DE NUESTRAS MANOS CONFIRMA.

LA ESTROFA (1-2) COMIENZA EN UN TONO DE CONFIANZA Y ESPERANZA. PERO CON LA ESTROFA (3-12) EL AFECTO CAMBIA RADICALMENTE. ESTOS VERSOS (COMO EN EL SALMO 8) NO SON EXPRESIONES DE MIEDO PERSONAL Y DE DESESPERACIÓN, SINO DE UN ESTADO DE ÁNIMO MÁS IMPERSONAL, FILOSÓFICO, ENRAIZADO EN LA CONCIENCIA DE LO IMPOTENTE QUE ES EL HOMBRE Y DE LA FUTILIDAD DE TODAS LAS EXPECTACIONES TERRENALES. CON LA ESTROFA (13-17), CAMBIA EL ESTADO DE ÁNIMO. COMO EN ALGUNOS OTROS SALMOS, EL CAMBIO SE INTRODUCE POR UN APOSTROFE DIRECTO A DIOS: "VUÉLVETE, JEHOVÁ; ¿HASTA CUÁNDO?" ESTE VERSO EXPRESA UNA GRAN INTIMIDAD Y CONFIANZA. SON LAS PALABRAS QUE UN AMANTE PODRÍA DECIR A LA AMANTE, QUE, EN UN ACCESO DE IRA, SE HA APARTADO, PERO DE CUYO REGRESO ESTÁ SEGURO. EL MISMO VERSÍCULO PROSIGUE: "APLÁCATE PARA CON TUS SIERVOS",⁸ Y PROSIGUE DESDE EL VERSÍCULO 14 HASTA EL 17 EN UN AFECTO DE CONFIANZA QUE TIENE CASI CARÁCTER HÍMNICO. LA DESOLACIÓN POR LA IMPOTENCIA DEL HOMBRE Y LA FUTILIDAD DE LA VIDA, HA DADO LUGAR A UNA JUBILOSA EXPRESIÓN DE CONFIANZA EN EL PODER DEL HOMBRE, EN LA OBRA DE SUS MANOS: "Y LA OBRA DE TUS MANOS CONFIRMA SOBRE NOSOTROS; SÍ, LA OBRA DE NUESTRAS MANOS CONFIRMA".

QUIZÁS EL MÁS HERMOSO EJEMPLO DEL GRUPO DINÁMICO SEA EL SALMO 22:

1 DIOS MÍO, DIOS MÍO, ¿POR QUÉ ME HAS DESAMPARADO? ¿POR QUÉ ESTÁS TAN LEJOS DE MI SALVACIÓN, Y DE LAS PALABRAS DE MI CLAMOR?

2 DIOS MÍO, CLAMO DE DÍA, Y NO RESPONDES; Y DE NOCHE, Y NO HAY PARA MÍ REPOSO.

3 PERO TÚ ERES SANTO, TÚ QUE HABITAS ENTRE LAS ALABANZAS DE ISRAEL,

4 EN TI ESPERARON NUESTROS PADRES; ESPERARON, Y TÚ LOS LIBRASTE.

5 CLAMARON A TI, Y FUERON LIBERADOS; CONFIARON EN TI, Y NO FUERON AVERGONZADOS.

6 MAS YO SOY GUSANO, Y NO HOMBRE; OPROBIO DE LOS HOMBRES, Y DESPRECIADO POR EL PUEBLO.

7 TODOS LOS QUE ME VEN ME ESCARNECEN; ESTIRAN LA BOCA, MENEAN LA CABEZA,

8 DICIENDO: SE ENCOMENDÓ A JEHOVÁ; LÍBRELE ÉL, SÁLVELE, PUESTO QUE EN ÉL SE COMPLACÍA.

9 PERO TÚ ERES EL QUE ME SACÓ DEL VIENTRE; EL QUE ME HIZO CONFIAR EN LOS PECHOS DE MI MADRE.

10 SOBRE TI FUI ECHADO DESDE ANTES DE NACER; DESDE EL VIENTRE DE MI MADRE, TÚ ERES MI DIOS.

11 NO TE ALEJES DE MÍ, PORQUE LA ANGUSTIA ESTÁ CERCA; PORQUE NO HAY QUIEN AYUDE.

12 ME HAN RODEADO MUCHOS TOROS; FUERTES TOROS DE BASAN ME HAN CERCADO;

13 ABRIERON SOBRE MÍ SU BOCA, COMO LEÓN RAPAZ Y RUGIENTE.

14 HE SIDO DERRAMADO COMO AGUAS, TODOS MIS HUESOS SE DESCOYUNTARON; MI CORAZÓN FUE COMO CERA, DERRITIÉNDOSE EN MEDIO DE MIS ENTRAÑAS.

15 COMO UN TIESTO SE SECÓ MI VIGOR Y MI LENGUA SE PEGÓ A MI PALADAR, Y ME HAS PUESTO EN EL POLVO DE LA MUERTE.

16 PORQUE PERROS ME HAN RODEADO; ME HA CERCADO CUADRILLA DE MALIGNOS; HORADARON MIS MANOS Y MIS PIES.

17 CONTAR PUEDO TODOS MIS HUESOS; ENTRETANTO, ELLOS ME MIRAN Y ME OBSERVAN;

18 REPARTIERON ENTRE SÍ MIS VESTIDOS, Y SOBRE MI ROPA ECHARON SUERTES.

19 MAS TÚ, JEHOVÁ, NO TE ALEJES; FORTALEZA MÍA, APRESÚRATE A SOCORRERME.

20 LIBRA DE LA ESPADA MI ALMA, DEL PODER DEL PERRO MI VIDA.

21 SÁLVAME DE LA BOCA DEL LEÓN Y LÍBRAME DE LOS CUERNOS DE LOS BÚFALOS.
Tú me has respondido.

22 ANUNCIARÉ TU NOMBRE A MIS HERMANOS;; EN MEDIO DE LA CONGREGACIÓN TE ALABARÉ.

23 LOS QUE TEMÉIS A JEHOVÁ, ALABADLE; GLORIFICADLE, DESCENDENCIA TODA DE JACOB, Y TEMEDLE VOSOTROS, DESCENDENCIA TODA DE ISRAEL.

24 Porque no despreció ni abominó la aflicción del afligido, ni de él escondió su rostro; sino que cuando clamó a él, le oyó.

25 De ti será mi alabanza en la gran congregación; mis votos pagaré delante de los que le temen.

26 Comerán los humildes, y serán saciados; alabarán a Jehová los que le buscan;

vivirá vuestro corazón para siempre.

27 Se acordarán, y se volverán a Jehová todos los confines de la tierra, Y todas las familias de las naciones adorarán delante de ti.

28 Porque de Jehová es el reino, y él regirá las naciones.

29 Comerán y adorarán todos los poderosos de la tierra; se postrarán delante de él todos los que descienden al polvo, aun el que no puede conservar la vida a su propia alma.

30 Posteridad le servirá; esto será contado de Jehová hasta la postrera generación,

31 Vendrán, y anunciarán su justicia; a pueblo no nacido aún, anunciarán que él hizo esto.

Las estrofa (1-2) expresan una desesperación profunda. El poeta clama a Dios, pero Dios no lo escucha. Las estrofas siguientes (3-5) expresan la esperanza. Comienza con las palabras "Pero tú (va-atah) santo (kadosh) y luego busca el consuelo en el recuerdo de la ayuda prestada por Dios a los padres del poeta: "confiaron en ti, y no fueron avergonzados".

Pero el recuerdo de la ayuda de Dios a sus padres no es suficiente para sacar al poeta de su desesperación. Recae en ella, más

intensamente aún. Esta nueva recaída en la desesperación se expresa en las estrofas (6-8). La desesperación es seguida nuevamente por nueva esperanza y fe en las estrofas (9-11), una fe que parece más profunda que la expresada en las estrofas (3-5); esta vez el poeta no recuerda a sus padres sino a la madre. El texto dice: "Pero tú eres el que me sacó del vientre; el que me hizo estar confiado desde que estaba a los pechos de mi madre". Esta frase es una hermosa expresión de la confianza original, la "fe original", de la que está dotado el niño. Es la fe en el amor incondicional de la madre; la fe que lo nutrirá cuando tenga hambre, lo abrigará cuando tenga frío, lo consolará en sus dolores. El amor a la madre se experimenta en una etapa anterior al del padre; se expresa en el lenguaje inconfundible del cuerpo, y no depende de ninguna condición. Por eso, la memoria del amor de la madre es el recuerdo más confortante para una persona que se sienta sola y abandonada.

Pero ni siquiera este recuerdo ayuda al poeta a salir de su desesperanza. Con renovado vigor es asaltado por el temor y la soledad, y este tercer ataque de desesperanza se expresa en las estrofas (12-18), que es dos veces más larga que las anteriores. En el verso 19 comienza una nueva estrofa. Comienza con la palabra "tú", y el poeta se vuelve nuevamente hacia Dios. Ya no está perdido, como en la estrofa anterior, en la expresión de la desesperación, sino que se vuelve a Dios y pide la salvación. Dice:

19 Mas tú, Jehová, no te alejes;
fortaleza mía, apresúrate a socorrerme.
20 Libra de la espada mi alma,
del poder del perro mi vida.
21 Sálvame de la boca del león
y líbrame de los cuernos de los búfalos. Tú me has
respondido.

Mientras que los primeros versos de esta estrofa están formulados aún en forma de plegaria, el último verso, "Tú me has respondido", abandona la forma de plegaria; súbitamente aparece la certidumbre

de que Dios lo ha salvado. Aquí no hay una transición lógica o psicológica; el cambio de afecto se produce como un relámpago, casi sin preparación. El poeta ha alcanzado y expresado la profundidad de la desesperación, y como un milagro, sucede en él algo que le hace cobrar fe y esperanza. Si no se comprende la naturaleza de este movimiento interior, uno se ve casi forzado a considerar que el texto está corrompido o que no vale la pena prestarle atención. Así, la Revised Standard Versión de la Biblia traduce el verso: "Sálvame de la boca del león, y a mi alma afligida del cuerno de los bueyes salvajes." De este modo, se elimina simplemente "Tú me respondiste", para evitar la dificultad del uso súbito del tema del perfecto.¹²

Esta última frase ("Tú me respondiste") no está de ningún modo corrupta ni carece de sentido, como lo demuestra las siguientes estrofas (22-23). En vez del afecto de desesperación y tristeza, un afecto de esperanza y entusiasmo llena el corazón del poeta. A no ser que se quiera suponer que se trata de un salmo distinto, y la mayoría de los críticos no hacen esta suposición, es claro que el giro decisivo se ha producido en un instante, cuando el poeta fue capaz de decir: "Tú me respondiste". Desde que pronunció estas últimas palabras, es un hombre nuevo. Su desesperación se ha convertido ahora en el recuerdo de algo que sucedió otrora (estrofa 24), seguido de una nueva alabanza (25-26), y seguido otra vez por el recuerdo de los sufrimientos pasados (26-27). La última estrofa (27-31) consta de seis versos, y no contiene ni siquiera el recuerdo de la desesperación. Expresa una confianza, fe y entusiasmo no mitigados, y termina con otro "perfecto", la certidumbre *ki-asah* "él hizo esto". Los últimos versos están compuestos en un estado de ánimo de entusiasmo y de esperanza mesiánica en la liberación de la humanidad.

El movimiento que lleva de la tristeza a la alegría es en parte también visible en el Salterio como totalidad. Si bien comienza con la desesperación en el primer salmo, termina con salmos que expresan una alegría no mitigada.

El movimiento de los salmos dinámicos ha continuado en la tradición judía posterior, y encontró su expresión más precisa y hermosa dos mil años después, en las canciones del jasidismo. Muchas de estas canciones que solían cantar los maestros jasídicos junto con sus adherentes las tardes de los sábados, tienen exactamente el mismo movimiento que los salmos dinámicos de la Biblia.¹³ Comienzan con un temple de tristeza y terminan con alegría entusiasta. Este movimiento se repite, de hecho, del modo siguiente: primeramente, la canción misma tiene un movimiento que lleva de la tristeza a la alegría entusiasta. En segundo lugar, la canción se repite muchas veces, y cada repetición es más alegre que la anterior; al final, toda la canción se ha convertido en un himno de alegría. Un buen ejemplo es el Rav's Nigum, la canción creada por el Rabí Schneur Zalman, el fundador de la rama Jabad del jasidismo. Consta de tres movimientos, que comienzan tristemente y terminan con alegría.¹⁴

Las otras dos categorías que he mencionado, los salmos mesiánicos e himnicos, son, en realidad, también salmos de un solo estado afectivo. Los he clasificado separadamente porque el temple de ánimo en que están escritos tiene una cualidad diferente a la de los otros salmos del mismo tipo. No es el afecto de alegría, autocomplacencia o desesperación sino que en los salmos mesiánicos es la fe en la salvación de la humanidad,¹³ y en los salmos himnicos el temple es de puro entusiasmo.

Un ejemplo del salmo mesiánico es el Salmo 96:

- 1 Cantad a Jehová cántico nuevo; cantad a Jehová, toda la tierra.
- 2 Cantad a Jehová, bendecid su nombre; anunciad de día en día su salvación,
- 3 Proclamad entre las naciones su gloria, en todos los pueblos sus maravillas.
- 4 Porque grande es Jehová, y digno de suprema alabanza; temible sobre todos los dioses.

- 5 Porque todos los dioses de los pueblos son ídolos; pero Jehová hizo los cielos.
- 6 Alabanza y magnificiencia delante de él; poder y gloria en su santuario.
- 7 Tributad a Jehová, oh familias de los pueblos, dad a Jehová la gloria y el poder.
- 8 Dad a Jehová la honra debida a su nombre; traed ofrendas, y venid a sus atrios.
- 9 Adorad a Jehová en la hermosura de su santidad; temed delante de él, toda la tierra.
- 10 Decid entre las naciones: ¡Jehová reina! También afirmó el mundo, no será conmovido; juzgará a los pueblos en justicia.
- 11 Alégrese los cielos, y gócese la tierra; brame el mar y su plenitud;
- 12 regójese el campo, y todo lo que en él está; Entonces todos los árboles del bosque rebosarán de contento,
- 13 delante de Jehová que vino; porque vino a juzgar la tierra. Juzgará al inundo con justicia, y a los pueblos con su verdad.

Bastará aquí citar un ejemplo sobresaliente de la categoría de los salmos himnicos, el último del Salterio, el Salmo 150

- 1 Alabad a Dios en su santuario; alabadle en la magnificencia de su fundamento.
- 2 Alabadle por sus proezas; alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza.
- 3 Alabadle a son de bocina alabadle con salterio y arpa.
- 4 Alabadle con pandero y danza; Alabadle con cuerdas y flautas.
- 5 Alabadle con címbalos resonantes; Alabadle con címbalos de júbilo.
- 6 Todo lo que respira alabe a JAH. Aleluya.

En este salmo hay poca alegría, en la primera estrofa (versículo 1-2) se alaban las obras de Dios; en la segunda (3-6) no hay más que el ritmo de la alegría, expresado en todos los instrumentos que alaban a Dios. Pero antes el instrumento es la vida misma. Y por eso, esta Oda a la Alegría termina con las palabras: "Todo lo que respira alabe a JAH. Aleluya".

EPÍLOGO

He tratado de mostrar el desarrollo del concepto de Dios y del hombre en el Antiguo Testamento y la tradición postbíblica. Hemos visto que comienza en un Dios autoritario y un hombre obediente, pero aun en esta estructura autoritaria pueden encontrarse ya las semillas de la libertad y la independencia. Desde el comienzo mismo Dios tiene que ser obedecido, precisamente para evitar que el hombre adore otros ídolos. La adoración de Dios es la negación de la adoración de los hombres y de las cosas.

El desarrollo de las ideas bíblicas y postbíblicas representan el crecimiento de esta semilla. Dios, el soberano autoritario, se convierte en Dios el monarca constitucional, que está él mismo sujeto a los principios que ha proclamado. El Dios antropomórficamente descrito pasa a ser un Dios sin nombre, y hasta un Dios del cual no se puede predicar ningún atributo. El hombre, el siervo obediente, se convierte en el hombre libre, que hace su propia historia, libre de la interferencia de Dios, y guiado sólo por el mensaje profético, que puede aceptar o rechazar.¹

Como he señalado ya, había límites, posibles de conceptualizar, a la libertad de Dios: la misma posibilidad existe en lo referente a la posibilidad de descartar el concepto mismo de Dios. Son naturales en una religión que desea ofrecer una fórmula de un principio unificador y de un símbolo mediante el cual "cementar" su estructura y mantener unidos a sus adherentes. Por esta razón, la religión judía no pudo dar el paso último, abandonar a "Dios" y establecer un concepto del hombre como ser que está solo en este mundo, pero que puede sentirse en él como en su hogar, si logra cumplir la unión con sus semejantes los hombres y con la naturaleza.

He tratado de mostrar que el concepto de Dios es solamente el "dedo que señala a la luna". Esta luna no está fuera de nosotros sino que es la realidad humana que está detrás de las palabras; lo que llamamos

actitud religiosa es una x expresable sólo en símbolos poéticos y visuales. Esta experiencia x ha sido articulada en varios conceptos que han variado según la organización social de cada período cultural. En el cercano Oriente, la x fue expresada mediante el concepto de un jefe tribal o rey, y de este modo "Dios" pasó a ser el concepto fundamental del judaísmo, la cristiandad y el Islam, que estuvieron enraizadas en las estructuras sociales de aquella zona. En la India, el budismo pudo expresar este concepto x de distintos modos, por lo que no hizo falta un concepto de Dios como gobernante supremo.

Sin embargo, en la medida en que creyentes y no creyentes persiguen el mismo fin, la liberación y el despertar del hombre, ambos pueden aceptar que el amor impulsa a comprender a los otros mejor de lo que ellos se comprenden a sí mismos. Así, los que creen en Dios pensarán que los humanistas no creyentes están en el error en lo que concierne a sus conceptos mentales. Pero ambos sabrán que están unidos en un objetivo común, que se revela más en sus acciones que en sus conceptos. Sobre todo, estarán unidos en la lucha común contra la idolatría.

Los idólatras, también, se encontrarán entre los creyentes y los no creyentes. Tales creyentes han convertido a Dios en un ídolo, un poder omnisciente, omnipotente, aliado con los que detentan el poder en la tierra. Del mismo modo, habrá no creyentes que no aceptan a Dios pero adoran otros ídolos (que son también ídolos de muchos creyentes): el estado soberano, la bandera, la raza, la producción y la eficacia material, los dirigentes políticos, o ellos mismos.

Aquellos, empero, que adoran a Dios de un modo alienado, y los que persiguen el mismo objetivo en términos puramente humanos, reconocen que los conceptos son secundarios respecto de la realidad humana que está detrás del pensamiento. Ambos comprenden el significado de la historia jasídica sobre un discípulo al que se le preguntó si acudía a su maestro para escuchar sus palabras de sabiduría: "No, respondió, es para ver cómo se ata los zapatos".

Todo aquel, creyente o no, que haya experimentado el valor *x* como valor supremo, y trata de realizarlo en su vida, no puede dejar de reconocer que la mayoría de los hombres que viven en la sociedad industrial, a pesar de sus protestas, no se esfuerzan por lograr este valor. Son consumidores angustiados, vacíos y aislados, aburridos de la vida y compensando su depresión crónica con el consumo compulsivo. Cada vez más apegados a las cosas y a los utensilios, en vez de estarlo a la vida y el crecimiento, son nombres cuyo objetivo es *tener* mucho y usar *mucho*, no *ser* mucho.

Todo este libro gira sobre un tema que ha merecido creciente atención durante los últimos años: ¿está muerto Dios? La pregunta tiene que dividirse en dos aspectos: ¿ha muerto el *concepto* de Dios, o ha muerto la *experiencia* a la que alude el concepto, y el *valor* supremo que ella expresa?

En el primer caso, se podría formular la cuestión preguntando: ¿está muerto Aristóteles? A la influencia aristotélica se debe principalmente que Dios como concepto pensado se haya hecho tan importante, y que haya surgido la "teología". En cuanto hace al concepto de Dios, tenemos que preguntar también si puede entenderse exclusivamente en términos de sus raíces socioculturales: las culturas del cercano Oriente, con sus jefes tribales autoritarios y sus reyes omnipotentes, y el feudalismo medieval posterior y las monarquías absolutas. Para el mundo contemporáneo, que ya no es guiado por el pensamiento sistemático de Aristóteles y por la idea de monarquía, el concepto de Dios ha perdido su base filosófica y social.²

Por otra parte, si lo que queremos preguntar es si la *experiencia* está muerta, entonces sera mejor que planteáramos la pregunta de si el *hombre ha muerto*. Éste parece ser el problema central del hombre en la sociedad industrial del siglo xx. Corre el peligro de convertirse en una cosa, de alienarse más y más, de perder de vista los problemas reales de la existencia humana y de perder el interés en las respuestas a esos problemas. Si el hombre continúa en esa dirección, morirá él mismo, y el problema de Dios, como concepto o como símbolo poético del más alto valor, dejará de ser un problema.

Hoy día, la cuestión decisiva es reconocer este peligro, y esforzarse por lograr las condiciones que ayuden a devolver la vida al hombre. Estas condiciones están vinculadas con los cambios fundamentales que hay que introducir en la estructura socioeconómica de la sociedad industrial (tanto socialista como capitalista), y en un renacimiento del humanismo que se concentre en la realidad de los valores experienciales en vez de hacerlo en la realidad de los conceptos y de las palabras. En Occidente, este renacimiento del humanismo se está produciendo tanto en católicos y protestantes o judíos, como en los socialistas marxistas. Es una reacción contra la amenaza bipolar que afronta hoy a la humanidad: la extinción por una conflagración nuclear y la transformación de los hombres en apéndices de las máquinas. Que prevalezcan o no las esperanzas de los profetas, es algo que dependerá de la fuerza y vitalidad de este nuevo humanismo. Para los humanistas no teístas surge otra cuestión más: ¿qué puede ocupar el lugar de la religión en un mundo en el que el concepto de Dios puede estar muerto, pero en el que tiene que vivir la realidad experiencial que está detrás?

APÉNDICE

El Salmo 22 y la Pasión

El Salmo 22 ha desempeñado un papel decisivo en la historia de la crucifixión de Jesús. Mateo (27:46) refiere: "Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: Elí, Elí ¿lama sabactani? Esto es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? (El Evangelio cita la versión aramea del texto hebreo, que alce Elí, Elí lamaha azavtani.)

Es casi inconcebible que Jesús muriera pronunciando palabras de profunda desesperación. Esto ha sido observado, por supuesto, por muchos intérpretes del Evangelio, que explican el aparente absurdo señalando que Jesús era Dios hombre, y que como hombre murió desesperado. Esta explicación no es muy satisfactoria. Antes y después de Jesús hubo muchos hombres (los mártires) que murieron conservando íntegra su fe y sin mostrar indicios de desesperación. Así, por ejemplo, el Talmud refiere que Rabí Akiba, mientras era torturado, sonreía, y cuando el general romano le preguntó qué hacía, respondió: "Toda mi vida he predicado: Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma [que significa la vida], y con todas tus fuerzas. Nunca pude amarlo con "toda mi vida" hasta ahora. Por eso estoy contento."¹ ¿Por qué, pues, habría Jesús de morir desesperado, como expresión de su carácter humano?

La respuesta a esta desconcertante pregunta parece ser simple. En la tradición judía, que dura hasta nuestros días, los libros del Pentateuco, o las porciones de ellos que se leen semanalmente, y algunas oraciones, son citadas por la primera palabra importante o por la primera frase. Algunos salmos se citan solamente por las primeras palabras o sentencias. Por ejemplo, *Ashrei* (Salmo 1), o *Al naharot Bavel* (Salmo 137). Es posible que en la época en que se compusieron los primeros Evangelios, el Salmo 22, por analogía con

este uso, fuera citado también por su primera frase importante. En otras palabras, el Evangelio nos dice que Jesús, cuando agonizaba, recitó el Salmo 22. Si así fue, no hay problema que resolver. Como hemos visto, el salmo comienza por la desesperación, pero termina con un afecto entusiasta de fe y esperanza. En verdad, no hay casi ningún salmo que fuera más adecuado a la afectividad entusiasta y universalista de los primeros tiempos de la Cristiandad que el final de este salmo: "Posteridad le servirá; esto será contado de Jehová hasta la postrera generación. Vendrán y anunciarán su justicia; a pueblo no nacido aún, anunciarán que él hizo esto." (en hebreo *ki-asá* "que él lo ha hecho").

El texto de la historia de la crucifixión muestra también bastante claramente que el autor de los dos primeros libros del Evangelio (Mateo y Marcos) debió tener en su mente el salmo completo. Así, Mateo (27-29) habla de los soldados romanos que "le escarnecían". El Salmo 22:7 dice: "Todos los que me ven me escarnecen". Mateo dice (27:43): "Confió en Dios; líbrele ahora si le quiere". El Salmo 22:8 dice: "Sálvele, puesto que en él se complacía". Mateo 27:35 dice: "Repartieron entre sí sus vestidos, echando suertes". El Salmo 22:18 dice: "Repartieron entre sí mis vestidos, y sobre mi ropa echaron suertes." Además, el salmo dice: "horadaron mis manos y mis pies".

¿Cómo puede explicarse que la mayoría de los teólogos católicos aceptaran la idea de que Jesús murió pronunciando palabras de desesperación, sin advertir que murió recitando el Salmo 22? La razón parece sencillamente ser que los eruditos cristianos no pensaron en esta trivial costumbre judía de citar un libro o un capítulo por su frase inicial.

Sin embargo, parece bastante claro que poco tiempo después de la composición de los evangelios de Mateo y de Marcos (este último reproduce las mismas palabras como últimas palabras de Jesús), se advirtió que las palabras pronunciadas por Jesús podían llevar precisamente a la errada suposición de que Jesús había muerto pronunciando palabras de desesperación. Esto resulta por lo menos

muy probable ante el hecho de que el texto de la historia de la crucifixión fuera cambiado.²

El hecho es que Lucas refiere que Jesús dijo: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". Es muy claro que la intención de este pasaje es mostrar que Jesús murió en un estado de ánimo opuesto al expresado en el primer verso del Salmo 22.

En el Evangelio según Juan, la narración es distinta de las anteriores: "Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: 'Consumado es.' Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu" (19:30). No parece una explicación rebuscada suponer que Juan, para evitar la errónea interpretación de que Jesús murió desesperado eligió las *últimas* palabras del salmo en sustitución del primer verso. El Evangelio Griego dice *rexz'keaxai*, que significa "está terminado". (La Vulgata traduce *consummatum est* que tiene el mismo significado.) La cuestión que surge es la de por qué Juan no eligió las palabras mediante las cuales los Setenta trasladaron el *ki-asá* del salmo por *snoivozv*, que es la traducción literal de *asá* "él lo hizo". La respuesta a esta cuestión puede estar en el hecho de que la traducción *tetelestai* es usada para *asah* en Isaías 55:11, lo que significa que Juan tuvo un precedente para esta traducción.³ Además, puede haber advertido que "está terminado" tenía más sentido que un *epoiesen* ("él lo hizo") aislado, que no significa demasiado si no se cita todo el verso final.

Aunque la mayoría de los teólogos cristianos han aceptado la idea de la desesperación de Jesús y la han interpretado* de modos diversos, hay algunos, muy pocos, que han interpretado el *Elí, Elí* en el sentido expuesto aquí. Por lo que he podido averiguar consultando a eruditos teólogos, solamente C. H. Dodd, en su obra *According to the Scriptures* (1952) ha señalado claramente que el primer verso introduce todo el salmo. Pero hay varios autores que, de un modo u otro, han tratado de relacionar las palabras de Jesús con la totalidad del Salmo 22. El primero en hacerlo fue Justino Mártir en el siglo segundo. "En su diálogo con Trifón (capítulos 99-106) cita, como él

dice, "todo el salmo" (pero en realidad solamente hasta el versículo 23)." Pero, para Justino es evidente que Jesús pronunció solamente el primer versículo, y el resto se introduce como una profecía que se muestra referida a Cristo, dado que él mismo se identificó con la "I" del salmo.⁴

Algunos eruditos posteriores, como Loisy, han establecido también una conexión entre el Salmo y el versículo "Elí, Elí": "Así pues, el Salmo 22 domina todos los relatos de la Pasión. Nada más natural que poner sus palabras iniciales en la boca de Cristo agonizante". De un modo análogo, dice B. Weiss: "El Evangelista no se preocupó del significado más profundo de las palabras. Lisa consideró simplemente como el cumplimiento de una profecía procedente de un salmo mesiánico".⁵ Rawlinson comenta: "Se ha argumentado, por supuesto, que nuestro Señor, durante la agonía de la Pasión puede haber confortado su alma repitiendo pasajes del Salterio, y que el Salmo 22 puede haber estado presente en sus pensamientos. El salmo, en conjunto, no es un salmo de desesperación; es el salmo de un justo sufriente que, a pesar de ello, confía en el amor y la protección del Dios de toda santidad hasta su muerte." Sin embargo, Rawlinson llega a la conclusión de que puede cuestionarse si no tiene razón B. Weiss al decir que tal interpretación introduce un "elemento artificial de reflexión" en "un momento de afectividad directa"; y en la suposición de que nuestro Señor realmente pronunciara las palabras, es mejor admitir con franqueza que no sabemos exactamente qué pensaba en aquel momento, y que aquí nos enfrentamos con el misterio supremo de la Pasión de Nuestro Salvador".⁶

Para resumir: considerando la dificultad de la idea de que la historia de la crucifixión presente a Cristo desesperado; (b) que todo el Salmo 22 estuvo en la mente del autor del primer evangelio como la premisa de la historia de la Pasión; (c) que los evangelios posteriores remplazaron las palabras de desesperación por palabras de confianza; (d) que es muy probable que Juan usara el final del salmo en vez del comienzo, y, finalmente, la costumbre judía de citar frecuentemente los libros, oraciones o salmos por su primera palabra

o frase, parece mucho más razonable suponer que en el relato de Mateo y Marcos, Jesús recitara el Salmo 22, que incurrir en especulaciones tendientes a demostrar por qué razones pudo Jesús desesperar, o que sus palabras son un misterio inexplicable. En verdad, es verosímil que los autores de los primeros evangelios tuvieran conciencia, y hubieran vivido la peculiar experiencia religiosa que se expresa en los salmos dinámicos.