

CAPITULO III

TEMPORALIDAD DE LA EXISTENCIA

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

SECCIÓN I. *TEMPORALIDAD DE LA REALIDAD CÓSMICA*

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

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

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

§ 1. *Ritmo de la biosfera*

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 2. Antecedentes presemitas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 3. *Los primeros semitas*

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

El origen primordial:

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

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

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

¹² *Ibid.*, p. 131.

Nacimiento de Marduk:

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

Creación del mundo por Marduk:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El desierto inicial:

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

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

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

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

¹⁸ No usa todavía el término “creación”.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 5. *Los últimos aportes del pensamiento judío*

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

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

Tú has extendido los cielos como un manto...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 6. Corolarios metafísicos originales

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

Crear es existir algo radicalmente “nuevo”:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SECCIÓN II. HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ *Ibid.*, p. 447.

³⁶ *Ibid.*, p. 449.

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

Muy por el contrario en Israel.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Así habla Yahveh (*II Reyes* 2,21).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 4. Origen y proceso de la historia propiamente dicha

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁹ *Ibid.*

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

§ 5. Estructura de la realización de la historia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nada de esto encontramos en el pensamiento indoeuropeo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Este es el primer término de la Biblia.

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

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

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

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

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

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

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

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