

CAPITULO II

INTERSUBJETIVIDAD O METAFISICA DE LA ALIANZA

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

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

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

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

³ *Ibid*, B, IV; p. 140.

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

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

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

SECCIÓN I. INTERSUBJETIVIDAD EN ISRAEL

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

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

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

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

⁷ Sería la traducción de la *Zwischenmenschlichkeit*.

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

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

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

Yo-te constituiré un gran pueblo (*goim gadol*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ *Ibid*, pp. 20-21.

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

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

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

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

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

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

¹⁸ A. Causse, *op cit.*, p. 40.

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

²⁰ A. Causse, pp. 77-79.

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

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

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

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

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

²² A. Causse, *op. cit.*, p. 112.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ A. Causse, *op. cit.*, p. 202.

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

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

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

²⁷ Cf., *Ibid.*, pp. 211-276.

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

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

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

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

²⁸ *Ibid.*, p. 276.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SECCIÓN II. *INTERSUBJETIVIDAD EN EL ISLAM*

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

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

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

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

§ 1. *Etapas de la evolución*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 3. Estructura de la intersubjetividad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 4. *La igualdad del creyente*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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