

---

## **FILOSOFÍA HEBREA**

---

Ver: *Dios semita / Verdad semita / Espíritu*

---

«La Biblia del canon hebreo, el ספיר (*sefaer*), el libro por excelencia, es ante todo un libro que contiene el Pacto de Dios con Israel, la תורה (*torah*), la Ley. En una segunda parte se contiene el acontecer de la revelación, un acontecer cuyo carácter es ser el acto histórico concreto de ésta. De ahí que no exista esa dualidad radical, que para nosotros existe, entre el libro histórico y el libro profético.

Porque el concepto de la historia es distinto para Israel y para nosotros. Para nosotros, la historia es la trama de los sucesos tomada en y por sí misma, en su mera conexión temporal y causal. Para Israel, la historia es el acontecer de la fidelidad de la verdad divina: es la historia teologal. Lo histórico mismo es predicación viva de Dios. Profecía e historia no son, pues, sino una misma cosa vista desde dos puntos de vista.

La historia no es "relato", sino "lección", saber lo que Dios hace con su pueblo y lo que el pueblo hace con su Dios. Es, por tanto, una manifestación del designio mismo de Dios, es decir, "profecía". La historia es el Pacto visto en y desde el pueblo, esto es, en "cumplimiento".

De hecho, como es sabido, estos libros que nosotros llamamos históricos fueron escritos por autores imbuidos por el espíritu del Deuteronomio y de los Profetas; por tanto, son obras circunstanciales. Ello no obsta para la verdad del "relato", pero sí cercena los detalles y selecciona los hechos en vista de la finalidad que se propone el autor.

Correlativamente, lo que nosotros llamamos saber profético no es sino la "palabra que manifiesta" el designio de Dios en la forma concreta de la situación en que esa palabra acontece. La predicación profética no es solo un "decir" que "enuncia", sino una "elocución" que "acontece". Incluye, pues, la situación misma, la "historia".

Por esto, los libros que nosotros llamamos proféticos son también obras circunstanciales. De hecho, grandes trozos históricos se hallan precisamente en estos libros. Es el Pacto, es decir, las cualidades y exigencias de la divinidad, visto y desde Dios mismo. Por eso, a todos estos libros, tanto a los que nosotros llamamos históricos como a los que llamamos proféticos, los judíos los llaman indistintamente "libros proféticos", libros en que se manifiestan los designios de Dios. Tal es la

segunda parte de la Biblia hebrea ספיר נביאים (*sefaer nebi'im*), el Libro de los Profetas.

Queda aún una tercera parte que se llama vagamente "Libro de los escritos", ספיר כתובים (*sefaer ketubim*). Comprende libros compilados después de cerrado el canon.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 523-524]



«El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus "prójimos". El hebreo es hombre de tribu. La tribu es su *mundo*. Para el griego, su *polis*, es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal.

Los "otros" no son simplemente otros, son "prójimos", esto es, próximos o lejanos. Para el hebreo siempre fue cuestión, como se ve aún en la parábola evangélica, quién sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro, en abstracto, sino *mi* prójimo. Y con este prójimo se puede contar o no en la vida; es fiel o infiel a su palabra; se puede apoyar, fundar o no uno en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo *'amán*, que, en su forma pasiva, significa estar fundado, ser sólido, firme. Y de aquí procede la palabra *'emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad.

La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo, la piedra no "tiene" dureza, no "es" dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él.

La piedra "es" dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo.

"La verdad, dice Soden (*Was ist Wahrheit*, 1927), no es algo que se ve, sino algo que acontece"; por tanto, no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir. El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en el futuro. "Por eso se percibe en confianza, en esperanza". Mientras "para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo es más bien la desilusión" (V. Soden).

La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo: entonces le aparece "todo" como algo que será o no será lo que promete, como una *historia* en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un "movimiento" al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará.

El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio, que juzgará sobre la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente lo que las cosas, en verdad, son. Las cosas no son *eidos* [εἶδος – 'forma'], esencia, sino destino.

Continuando la frase antes citada, dice San Pablo que la fe "es el argumento de las cosas que no aparecen". La verdad no está oculta aquí, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. Y su forma de ocultación es también especial. La verdad es cuestión de tiempo.

No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la "consumación de los siglos".

En su radical soledad, el hebreo espera la consumación de los tiempos. En aquella soledad se ha formado el horizonte del destino, desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia.

Esta sumisión al destino no significa fatalidad. El destino es siempre, para el hebreo, una promesa, "una palabra", y, por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad. [...] Mientras que, para el griego, el movimiento indica la *Phycis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo, el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, 'adonai, que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios.

El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice "es", y el hebreo dice: "así sea" (amén). En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *teoría*, tenemos aquí otra visión del todo, esencialmente distinta: la *escatología*. [...]

Dios hizo al hombre a imagen y semejanza suya, colocándolo así a la cabeza del universo. Sin el hombre, el universo no sería plena y formalmente gloria de Dios, porque habría quien pronunciara y entendiera las palabras, quien las "cantara". El ser del hombre consiste, para un hebreo, en ser cantor de la gloria de Dios. Las cosas, a su vez, son gloria de Dios; pero ese su ser-gloria no pertenece formalmente a su ser.

De aquí la necesidad de un ser que recoja esa gloria: es el hombre. Sin el hombre, la gloria de Dios estaría perdida en el mundo. Con él el universo

entero vuelve formalmente a Dios. En cierto modo, pues, el hombre es necesario al mundo y a Dios: al mundo, para ir a Dios, y a Dios, para manifestarse en el mundo.

Por tanto, la existencia de aquél no es simple "ser-más-perfecto" que las demás cosas, sino existir entre ellas para Dios; ser es vivir, pasar del mundo hacia Dios, y conducir el mundo entero hacia Dios. Para el judío es, pues, la existencia humana, constitutivamente, una existencia para Dios. Dios es así el "otro mundo". [...]

Elohim impuso a las cosas un nombre y marcó al hombre un destino. El mundo es el teatro donde él realiza su destino. Por esto, el judío, va al mundo para hallar en él una "tierra de promisión". Elohim fio su palabra, y esa palabra es la *Torah*, la ley. Quien permanece fiel a la ley, confía seguro en la fidelidad de Dios.

A dios, como raíz universal del universo en este sentido, llamó el hebreo *'emunah* la verdad. El dios verdadero no es, para el judío, tan solo un Dios existente frente a un Dios irreal, sino el Dios de Abraham, Isaac y de Jacob, es decir, el único que cumple lo que promete. Su historia entera es así, para el israelita, una prueba viviente de la verdad de Dios. Por esto, quien penetra en los designios de Dios, penetra también en los designios de su historia. Y es, no un *sophos*, sabio, como para los griegos, sino un profeta, *nabhi*. En visión (*hozeh*) total y apartada del resto del mundo, mientras el σοφός "declara" lo que el mundo es, el profeta, el órgano en quien y por quien Dios habla: "anuncia" al pueblo la palabra de Dios, "denuncia" su verdad y "pre-nuncia" el futuro, el destino del hombre israelita. La historia no es sino confirmación de la profecía. La ley y los profetas son los dos asideros del israelita. Así aparece la interna unidad de los tres elementos de su libro, de su *sepher*: *Sepher Torah*, *Nebhi'im Ukethubhim*: Libro de la ley, de los profetas y de los historiadores.

Por esto, cuando el israelita siente perdido el sentido de su historia y sufre la desilusión de la cautividad babilónica y de la conquista romana, se presenta Cristo ante la Sinagoga, pretendiendo que en Él se "cumplieron" las Escrituras, y que, por tanto, llegó la "plenitud de los tiempos". Por esto pudo decir al pueblo judío:

"Yo soy la verdad". Y cuando Pilatos preguntó a Cristo: "¿Qué es la verdad?" formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa. Por esto se extendió intelectualmente el cristianismo en Europa: porque pudo dar sentido a la palabra "verdad" que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *aletheia* de los griegos. [...]

De lo que se trata es, pues, de vivir en verdad, esto es, conforme a la ley. Cuando Cristo dijo: "Yo soy la verdad", dijo, en realidad, por lo pronto, que Él era la nueva ley, el nuevo pacto o testamento de Dios y los hombres, que su palabra es palabra de Dios: "el verbo, el logos, era Dios". Por esto, lo opuesto a la verdad es, en este sentido, vivir en error, es decir, un *peccatum*, una infidelidad a la ley. [...]

La consecuencia de la verdad es la libertad, y la del *peccatum* la esclavitud. [...] La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el Nuevo Testamento llamará πνεῦμα, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que puede adquirirse o perderse. Cuando se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas en el *mundus*.

Al principio de este modo de vida olvidada llamó San Pablo σάρξ, carne. Lo que llamamos espíritu y cuerpo, no son el espíritu y la carne del Nuevo Testamento. En este son dos principios de existencia, y sólo secundariamente dos elementos antropológicos. La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne, y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 32-36]



«En el Antiguo Testamento, Dios se va a manifestar en su verdad. Para todo semita, verdad es "fidelidad". Es el concepto concreto según el cual Dios va a manifestar su realidad a los hebreos: el Dios que se les revela es el único que es fiel, verdadero. Para hacerlo ver, se revela a Abraham, pero sin anular de un golpe sus mezquinas ideas de que Dios es siempre un Dios de familia, que reside preferentemente en ciertos lugares, etc. Por el contrario, Dios se inserta en estas limitadas ideas y se revela a Abraham como siendo "su" Dios, el Dios de los padres para llevar a los israelitas a lo largo de los siglos al monoteísmo universal.

Para ello "acepta" provisionalmente aquella limitada idea de Dios, y ciñe su "fidelidad" a un solo punto inicial: a cumplir lo prometido. Para ello pacta con Israel en una Ley, la *Torah*. Dios cumplirá inflexiblemente este Pacto o Alianza por encima de todos los pueblos; "su" Dios es el único que cumple lo que promete.

Por esto, para el israelita, su historia entera no es sino el acontecer actual de la fidelidad de Dios para con "su" pueblo, y de la fidelidad o infidelidad de ésta para con "su" Dios: es el acontecer actual de la fidelidad, de la verdad divina en la limitación del Pacto.

Por esto, sólo penetra en la estructura esencial de la historia quien penetra en los designios de Dios, el *nab'*, el profeta a quien Dios se los ha manifestado (en sí mismo, profetizar no es predecir, sino predicar, anunciar la palabra de Dios, aunque esta palabra prediga a veces lo que va a acontecer).

Con lo cual, la historia no es sino el acontecer mismo de la profecía. Por esto, la Ley y los Profetas son los dos asideros del israelita, tanto en su vida personal, como en sus prácticas religiosas y en su historia. Asido también, en cierto modo, a la Ley y a los Profetas, Dios les va a llevar más arriba. Porque si "su" Dios es el único que es fiel, que es verdadero, ya no es sólo

“su” Dios. La Ley y los Profetas a una llevan así a la plena manifestación de Dios.

En este acontecer de la verdad de Dios, queda absorbida y superada la limitación según la cual Dios es sólo “su” Dios: Dios es Dios “único” en el mundo. He aquí la transcendencia como estructura formal de la revelación inicial del Antiguo Testamento en acto histórico concreto. La historia no es una vicisitud externa, sino un carácter intrínseco de la revelación.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 519-520]



«En la primera carta a los Corintios (1 C 1, 22-23) se plantea San Pablo por vez primera en la historia del Cristianismo el problema de la credibilidad interna. San Pablo nos dice: “los judíos piden signos (σημεῖα αἰτοῦσιν) y los griegos buscan sabiduría (σοφίαν ζητοῦσιν). Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo (σκάνδαλον) para los judíos, para los paganos una locura (μωρίαν); pero para los llamados a la fe en Cristo, lo mismo judíos que griegos, es Cristo la fuerza misma de Dios (θεοῦ δύναμις) y su sabiduría”.

Es curioso que san Pablo se vea obligado, al comienzo de su actividad apostólica, a enfrentarse con esto. Basta leerlo para comprender que es la primera vez y la primera forma en que el problema de la credibilidad cruza por la mente de este apóstol. [...]

Según san Pablo, los judíos piden signos (σημεῖα), esto es, algo que conduzca a la adhesión personal: ciertos signos en virtud de los cuales uno puede adherirse personalmente a aquel que ofrece los signos. El signo era el motivo de credibilidad del judío. La historia de Israel está llena de signos. [...] Los signos se imponen por sí mismos. [...]

Pero Cristo no quiso que el signo tuviese este carácter de imposición. Quería que el signo tuviese un carácter completamente distinto, el carácter de una invitación moral a una adhesión personal a él. De ahí que san Pablo se encuentre en la situación de tener que explicar lo que es un signo como motivo de credibilidad para predicar precisamente a Cristo entre los judíos.

Pero también los griegos. Y de los griegos no dice que “piden” (αἰτοῦσιν), sino que “buscan” (ζητοῦσιν). Buscan sabiduría (σοφία). Se trata de un vocablo que tenía larga tradición en Grecia y que finalmente, en la época de san Pablo, sobre todo en manos del estoicismo, había cobrado precisamente el carácter de un saber racional fundado en el *noûs* (νοῦς), en el que se descubre y se contempla la Ley universal que rige el universo con carácter absoluto: su *lógos* (λόγος). Es una doctrina “fundada en razón”.

Frente a esto, san Pablo se niega a esos signos y a esa sabiduría. Nos dice que no predica sino a Cristo crucificado. ¿Ni signos ni sabiduría? En el fondo, es una cosa distinta. Es “otro” tipo de signos y “otro” tipo de sabiduría. Y



esta es la cuestión. Se trata de otro tipo de signos, que es lo que determina el escándalo de los judíos.

*El escándalo para los judíos.* San Pablo nos dice que la figura de Cristo que él predica es un escándalo para los judíos. El *scándalon* (σκάνδαλον) etimológicamente significaba una especie de cebo donde se pescaba a un animal; luego significó algo que repele, y en este caso una conducta que hace daño y que repele a aquel que la contempla.

Ahora bien, en este sentido el escándalo apunto a una situación de contacto personal. En definitiva, los judíos han visto en la religión (como todo el mundo oriental, que ha tenido el genio de la religión) una concreción personal: el contacto de persona a persona, que se va prolongando a lo largo de la historia.

No se trata de razones abstractas que el entendimiento pueda percibir y, convencido por ellas, pueda llegar a aceptar unas ciertas opiniones. No; se trata de una fuerza de arrastre persona, por contacto de unos a otros, de amistad, de beneficencia, etc. [...]

Los Evangelios no dan una crónica, sino el sentido teologal que tiene ese relato de la vida de Cristo. Son una exposición de algunas acciones de Cristo vistas desde la fe posterior a Pentecostés. Sería quimérico querer escindir punto por punto lo que hay de sentido teologal y lo que hay de crónica histórica. Pero qué duda cabe que un factor no anula ni puede anular el otro.

Ahora bien, a eso es a lo que precisamente se dirigía el judío cuando pedía un signo. Y frente a ello la apelación a Cristo (dice san Pablo) constituye un escándalo. ¿Por qué? porque Cristo se presenta como Mesías. Y la palabra "Mesías" tenía una historia de un par de siglos al menos en Israel. La figura del Mesías era muy turbia. Por un lado, era el rey ideal, descendiente de David. Por otro lado, un personaje transcendente: un hombre que venía del otro mundo, un "Hijo de Hombre" (Dn 7, 13).

Por otro lado, significaba algo que no tuvo nunca mucha vigencia en Israel, pero que sin embargo está allí, en el libro de Isaías: el siervo doliente y paciente que expía los pecados de Israel (cf. Is 42, 1-9; 49; 1-7; 50; 4-11; 52, 13-53, 12). Esta idea compleja del Mesías se encuentra en la mente judía en la apelación primaria con que Cristo se presenta al pueblo de Israel. Ahora bien, este Mesías que se presenta así ante el pueblo de Israel, que pide signos, dice a Israel:

"Una generación mala y adúltera reclama un signo, y no se le dará más signo que el signo del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así el Hijo del Hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches" (M 12, 39-40).

Naturalmente, este Cristo que así va a la muerte constituye un escándalo. Es la ruina del triple concepto que los judíos tenían del Mesías.

Los judíos pedían un signo. Pero todo depende de cuál sea la índole del signo que se pida a Cristo. Por esto san Pablo no rechaza la idea del escándalo, sino que la acepta positivamente. En el fondo, no quiere decir que no tuvieran razón, sino que había una razón más latente y suburbicaria, que es de nueva índole y un nuevo signo: el escándalo mismo.

*La locura para los griegos.* En Grecia la historia del espíritu humano es completamente distinta. No es una historia en que las confianzas personales se van entreverando. La gran creación de Grecia ha sido precisamente la sabiduría, la σοφία. La sabiduría oriental era una *jâkmah* (הכמה), una inteligencia; no la fuerza de la razón como en Grecia. Para los griegos se trataba de una inteligencia que no solamente era teórica, sino que además era de carácter rector. [...] El sabio es, ante todo y, sobre todo, todavía en tiempo de Platón y de Aristóteles, un *theorós* (θεωρός): alguien que en los juegos públicos contempla si están cumplidas las reglas. Esta idea de la sabiduría condujo, en tiempo de san Pablo, al ideal estoico del sabio. [...]

Ahora bien, san Pablo dice que los griegos encontraban locura (μωρία) esta realidad personal que él predice en Cristo. ¿En qué consistía la locura? El escándalo estaba en otro punto.

Es que el griego con su concepto de la razón y con su concepto de la realidad busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo. En cambio, frente a eso, ¿qué es lo que ofrece un judío, sea cristiano o no lo sea? Justamente unas confianzas personales. Y esto es lo que el griego no podía tolerar. No podía admitir que la razón absoluta estuviere pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia.

De ahí que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia. El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos.

Ni idea de la persona ni idea de la historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega. Al contrario, para la razón griega eso precisamente era una locura. La sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles eran justamente μωρία: una locura».

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 48-54]



«Dios se da al hombre como experiencia en forma de experiencia socio-histórica.



Hegel partió de la idea de que siento Dios espíritu absoluto y en forma de razón absoluta, esto que llamamos la sociedad y la historia son momentos de ese absoluto darse en la dialéctica del ser, en la dialéctica del espíritu absoluto que es la dialéctica de la razón.

A mi modo de ver, esto es absolutamente insostenible. En primer lugar, porque la función de Dios en la historia no es, como Hegel pretende, ser la presencia de la razón en la historia. No. Es ser la presencia de la verdad real en la historia. La verdad real no se identifica con la razón.

Ciertamente, hay una presencia de Dios como razón, pero no es esa la forma primaria y formal como Dios está presente en la historia. Lo está como verdad real. Y, en segundo lugar, es insostenible porque no se trata del devenir de Dios, sino de un darse, de su donación real, y esta donación no es un despliegue dialéctico sino algo completamente distinto: es un despliegue experiencial.

La historia no es dialéctica ni en este caso ni en ningún otro. La historia, en el caso que nos ocupa, es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana.

La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Y esto es claro en la historia de las religiones. Tenemos, por ejemplo, en el Antiguo testamento, que Dios funda o estatuye el pueblo de Israel, el pueblo elegido, en un *berith*, en un pacto. En ese pacto la iniciativa está en Jahvé, está en Dios. Pero esa iniciativa consiste por parte de Dios en darse justamente al pueblo de Israel como germen, como agente y como medio de una experiencia histórica.

Real y efectivamente, Dios se da como verdad real en las tres dimensiones de la verdad real, pero sobre todo en aquélla a la que es más sensible el hombre, a saber, como fidelidad. El pacto es una iniciativa experiencial de la fidelidad de Dios con el pueblo a quien se lo ofrece. Es la forma en que la verdad real está en el pueblo de Israel.

Y así se puede interpretar buena parte de la historia de Israel, a través de este pacto, que él mismo es histórico, desde el relato del paraíso hasta la culminación de los profetas. Es la ratificación de Dios dándose en forma de pacto, de *berith*, en forma de experiencia histórica, al pueblo de Israel.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 321-322]



«En el pueblo de Israel, el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad, como una experiencia que el hombre hace de la fidelidad divina. Aquí verdad significa fidelidad. Así el hombre pedirá la misericordia de Dios, pedirá que Dios tenga misericordia con él, precisamente para que el mismo Dios sea fiel a la fidelidad que le ha ofrecido en un *berith*, en un pacto.

Los ejemplos pueden multiplicarse. Entre otros está el episodio de Elías en la lucha con los profetas de Baal. El baalismo es una forma histórica, una experiencia histórica de Dios; la intelección de la divinidad como Baal fue el producto de una evolución dentro del pensamiento fenicio, el cual tenía originariamente a la cabeza del panteón ugarítico a "El", Dios supremo.

Solamente más tarde cobró Baal una cierta supremacía quedando "El" relegado a ser una divinidad subordinada. Esto tiene su razón de ser, porque los primeros fenicios eran nómadas, y a un nómada le acompaña en sus migraciones por el desierto la divinidad entendida como "El" hasta su establecimiento en la tierra donde van a convertirse en sedentarios.

Pero una vez convertidos en sedentarios, lo esencial no es que Dios les acompañe por el desierto, sino que realmente haya lluvia propicia para las cosechas. Entonces aparece el baalismo. Elías discute con los sacerdotes del Dios cananeo, pero cuando este Dios cananeo es ya un baal. Y esa disputa se realiza también en forma de experiencia social, apelando a la fidelidad de Jahvé con la prueba del fuego.

El pueblo de Israel había tenido antes otras formas de esta experiencia de Dios; por ejemplo, la experiencia de Dios en el desierto. Una experiencia que fue un enriquecimiento de la experiencia de Dios. Se mantiene el empeño de que Jahvé sea el mismo Dios que el Dios de los padres. Y que el Dios sea el Dios de los padres es una forma de experiencia social. Los padres son los antiguos de la familia; es el Dios de la familia.

Sería quimérico volcar sobre la mente de Abraham y de los patriarcas la idea del Dios único que el propio Israel tiene en los últimos años de su existencia pre-cristiana. Es todavía el Dios de los padres. El célebre texto de los contratos firmados entre los dioses de los demás y los dioses de los padres hititas, muestra bien claramente que el Dios de los padres continúa viviendo en la sociedad israelita.

Con Moisés, sin embargo, hay un punto de inflexión. El Dios de los padres se convierte en algo más radical, en un Dios celoso, que es una forma social de vivir lo absoluto de Dios.

Sería quimérico pretender que Moisés era monoteísta en el sentido de que no admite más realidad divina que la de Jahvé. Pero el Jahvé de Moisés no admitía otra realidad divina junto a la suya; no sólo era celoso, sino que era solitario, aunque esa soledad no consistiera más que en la soledad y la verdad real de Jahvé.

Hará falta la predicación profética para que haya una forma social distinta, que es el monoteísmo auténtico y riguroso en que los otros dioses son nadería, los *elohim* se han convertido ya en *ililim*.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 335-337]



«Para un israelita del siglo I antes de Cristo, todo lo ocurrido a su pueblo no es sino una serie de episodios de una experiencia histórica de la alianza de Yahveh con Israel, hasta el punto de que, como se sabe, fue la única vía que condujo a Israel a la idea de un Yahveh creador del mundo: es el Pentateuco.

La comprensión adopta aquí la forma de una gran experiencia histórica. En ella, ciertamente, no se experimenta a Yahveh en sí mismo, pero se conoce lo que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con Él.

Israel no es solo el pueblo en cuya historia han acontecido acciones prodigiosas de Yahveh, sino que es un pueblo cuya historia entera, aun en lo más corriente y vulgar de ella, consiste formalmente en ser experiencia histórica de Yahveh. Lo propio debe decirse del conocimiento de lo social.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 250-251]

## COMENTARIOS

---

«¿Por qué es el hombre griego quien se encontró instalado en esa “gran fe” naturalista, en es creencia de que hay “ser de las cosas” supuesto del hacer que es *-sensu strictissimo-* conocer?

El persa, el asirio, el hebreo no fueron “conocedores”, porque creían que la realidad era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío.

Quien cree de verdad y no con apaños y compromisos y aguando el vino de esa radical fe –que *lo que hay* es Dios y que, por tanto, todo lo demás que parece que hay no lo hay en rigor, sino que es sólo resultado de la indómita voluntad de Dios– no puede, claro está, creer que las cosas tienen un ser, una consistencia propia, esto es, no sólo que existan, sino que al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado.

Ahora bien: a ese auténtico creyente en Dios no se le puede ocurrir que con su intelecto pueda conseguir nada de las cosas, asegurarse en ellas y frente a ellas, sino que se sabe inexorablemente atendido a la voluntad de Dios, única, decisiva realidad.

Todo lo que va a pasarle, a él y a los suyos, a su pueblo, depende del albedrío divino, de los decretos inescrutables e ineluctables de Dios. Si este hombre se siente en grave duda respecto a un orden de su vida hará algo, no se quedará quieto. Pero ¿qué hará? ¿Razonar, esto es, analizar, comparar, inferir, probar, concluir?

En modo alguno: lo primero que hace es orar, dirigir una plegaria a Dios para que le ilumine, le ponga en lo cierto. Orar es una forma y técnica del pensamiento. No hay, para él, otra manera de acertar que impetrar de Dios la revelación de sus decretos, y si Él se digna otorgársela, eligiéndole entre

los demás, comunicarla a éstos, eliminando todas sus ideas propias, haciéndose órgano de Dios, boca del Altísimo.

Su decir no será nada parecido al *logos* del razonador, no será el descubrimiento del ser latente, que está ahí desde siempre y por siempre, no será *alétheia*, sino que será decir él hoy lo que Dios ha decidido, decretado que sea mañana; su decir será pre-decir desde Dios, será profetizar. Y como la voluntad de Dios es incontrastable, su predecir será un humilde y radical confiar en esa secreta voz divina que es, a la vez, libre y segura, decisión y promesa; su decir será no un *logos* de la verdad, sino un *amén* que significa –no como el *logos* de la verdad, A es B– sino “así será”.

La realidad para este hombre no tiene presente de indicativo, es, sino sólo futuro: *será*. Las cosas están en constante creación: son lo que Dios en cada momento quiera. *Amen*, *'emunah*, es la palabra que significa “verdad” para el hebreo.

Véase el discurso rectoral de Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. El sustantivo *'emunah* – *amen* es la forma verbal – con que se dice “verdad” en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es “lo firme”, “lo seguro”, pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*.

De aquí el significado del sustantivo *'emunah* = confianza. Que de “confianza” pase el vocablo a significar “verdad” revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *Naturaleza*, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* –ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, dirá Platón– que mediatiza y nulifica a éste.

Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles a emplear para decir “lo sustancial” de una cosa, por tanto, el más auténtico *ser*, es su extravagante término –un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre –τὸ τί ἦν εἶναι; “ser una cosa lo que era”. El ser es para el griego un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser.

La realidad que ante nosotros hay *ahora* –el presente– es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes; lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia.

Y ésta es lo que es ahora *porque* lo *era* ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un *próteron*. Por eso es principio –*arché*–, antigüedad. La ciencia del ser es... arqueología. De aquí que a Aristóteles, se le enreden bastante los pies ante el problema del origen de las formas, que dio motivo a la famosa y épica

disputa sobre el "creacionismo" del dulce y plomizo S  ller con el nervioso y cascarrabias Brentano.

El contraste entre la *alétheia* del griego y la *'emunah* del hebreo es extremo y produce en nosotros un choque de ideas que favorece la comprensión del carácter meramente histórico propio del conocimiento.»

[Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 535-537]



«Cuando se piensa a Dios como lo otro que la naturaleza, como lo transnatural o sobrenatural, lo natural y, por tanto, lo humano es la realidad constitutivamente manca, insuficiente, tanto, que aislada y por sí no podría existir, no tendría realidad.

El hombre se siente como fragmento inválido de otra realidad completa y suficiente, que es lo divino. Para quien vive desde esa convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina, que es la verdadera. Se vive desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo.

Pues bien: la vida judaica pertenece a este tipo de estructura. El pueblo hebreo, y dentro de él cada hombre hebreo, existe gracias a una alianza con Dios. Todo su natural e intramundano hacer está impregnado, transido de esta primaria relación contractual con Dios.

En ella encuentra la seguridad que su desconfianza en sí mismo no podría nunca proporcionarle. Lo malo es que esa alianza, ese contrato implica por parte de Jehov  a una durísima condición: la ley. En el *du ut des* de este contrato sobrenatural Dios está con el hombre hebreo *si* este cumple la ley.

La ley es el programa de quehaceres del hombre –un programa claro, terriblemente claro e inequívoco, que prescribe el módulo de innumerables actos rituales. La ley de Dios es, pues, al hebreo, lo que la razón al griego y el Estado al romano: es su cultura, el repertorio de soluciones a los problemas de su vida. Pues bien: en el siglo I antes de Cristo, el judío desespera de poder cumplir la ley, se siente perdido en ella, como Cicerón en la filosofía y en la política».

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 98-99]

---

Copyright    [Hispanoteca.eu](http://Hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten