LA SUBJETIVIDAD
ÉTICA EN EL
JUDAÍSMO ANTIGUO
UNA VISIÓN
ANTROPOLÓGICA

José Luis González*

Introducción

Hasta los pueblos que no tienen un acta de nacimiento histórico han procurado siempre componer una mitología que les otorgue algún grado de parentesco con sus dioses. Esta convicción de un origen trascendente ha acompañado, de muy diversas maneras, la historia cultural de todos los pueblos. Recientemente, estudios más comprensivos del fenómeno cultural han permitido situar este contenido central de todo campo religioso, como parte de la irreprimible necesidad del hombre de crear mundos de significado dentro de los cuales él mismo tenga sentido.¹

De esta especie de *universal cultural* expresado en la terca formulación de una causalidad trascendente del mundo y del hombre, la cosmovisión hebrea² representa un caso más de los atestiguados por

* INAH/ENAH, México.

¹ C. Geertz, *La interpretación de las culturas: La religión como sistema cultural*, 1997, Barcelona, Gedisa, p. 87-118; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 1967, Barcelona, Kairós, p. 51-82.

² Algunos autores suelen referirse, con propiedad, a los descendientes de Abraham con una terminología específica según el período histórico de que se trate. Así, son hebreos desde Egipto hasta la escisión de los dos reinos (931 a.C.), israelitas o judíos, hasta el final de la monarquía (587 a.C.) y

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la antropología. Sin embargo, el peculiar cruce de variables históricas, culturales y coyunturales que incidieron en el caso judío, han hecho de él una referencia obligada para el seguimiento de la formación y desarrollo de ciertas categorías del imaginario cultural occidental.³ Esta es la razón por la que, en más de un aspecto, ciertos procesos del Israel antiguo constituyen, de algún modo, la arqueología o prehistoria de algunos de los rasgos de la cultura de Occidente.

Desde una perspectiva fenomenológica, es importante valorar en su justa proporción la preponderancia que la ética ha tenido siempre en experiencia religiosa judía. Si por experiencia religiosa entendemos el modo peculiar como cada pueblo vive, cultural e históricamente, su conciencia de pertenencia y dependencia de sus dioses, entonces tendríamos que tipificar varios modelos:

- *Antropomorfismo arbitrario*: podríamos incluir aquí la experiencia griega del destino. El hombre no sólo no sabe, a ciencia cierta, a qué atenerse para construir su vida de acuerdo a la voluntad de los dioses, sino que puede ser víctima, incluso, del juego sucio de los dioses. Por ejemplo, Edipo: toda la vida huyendo de la fatalidad anunciada, y, al final, cae en la emboscada que le han tendido los mismos dioses: mata a quien no sabía que era su padre y se casa con quien ignora que sea su madre. Y, en el colmo de la arbitrariedad, tiene que pagar por el parricidio y el incesto. ¿Cómo manejarse éticamente con esos tramposos? Es el reino de la incertidumbre en el que, el hombre, se encuentra en las sorprendentes manos y pasiones de los dioses. También es el imperio del despotismo de los dioses.

74

judíos los integrantes de la comunidad hebrea del período postexílico que inicia en el 538 a.C. En este ensayo, aunque diferenciaremos dichos períodos por necesidad analítica, utilizaremos los términos con relativa libertad, sabiendo que siempre nos referimos a esa construcción heterogénea que se autodenominó 'hijos de Abraham'.

³ H. Frey, *Cristianismo ¿génesis de Occidente?*, 2000, México, CONACULTA.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

- *Observancia ritual:* los hombres pueden tener la seguridad de vivir dentro del orden de los dioses si cumplen las formalidades que el grupo social sanciona como provenientes de arriba. Esto se logra, principalmente, mediante el respeto a los tabúes y la aplicación de la fórmula ritual adecuada para cada circunstancia. De alguna manera, la experiencia religiosa se centra en la transfiguración de lo real que tiene lugar en el culto. Es el reino de la seguridad mecánica y un tanto mágica, pero, al menos, el hombre sabe a qué atenerse, no obstante estar en manos del monopolio de los especialistas de lo sagrado.
- *Voluntarismo ético:* En este tercer modelo, el hombre no sólo sabe cómo hacer para vivir dentro del mundo sagrado significativo sino que, lo que debe cumplir, depende de su iniciativa. Es el reino de la responsabilidad humana. Los medios pertenecen al campo de la acción humana. Son las propias acciones de cada hombre las que tienen carácter de mediación entre él (sea en cuanto miembro del grupo o como individuo) y lo sagrado. Supone un importante ascenso de la racionalidad mediante el recurso a categorías tales como causalidad, mediación, instrumentalidad y finalidad. En esta situación, la intermediación de los funcionarios del culto cede en su importancia frente a la calidad ética del comportamiento humano. La objetividad de las instituciones se relativiza y se inicia una *tendencia hacia lo personal y la individualidad subjetiva*. Es un paso importante hacia autonomía relativa del hombre en la conducción de su experiencia religiosa.

75

Aún aceptando el sesgo etnocentrista que, probablemente, hay en nuestra valoración, podemos observar un *ascenso de racionalidad* desde el primero al tercero de los modelos. Aquí tomamos incremento de racionalidad en el sentido de desarrollo de la **autonomía** del hombre en la conducción de su vida, por su razón, en el ámbito significativo de su cultura. No obstante que los tres modelos, por pertenecer

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

al campo religioso, tienen un componente de radical **heteronomía**, en el tercero, el hombre tiene a su alcance los medios que necesita para lograr los fines que pretende: llegar a la armonía con su dios mediante la calidad ética de sus obras.

Esta es la trayectoria que pretendemos observar en el desarrollo histórico y cultural del judaísmo antiguo.

1. Ética, sociedad y cultura

76

Parece claro que el inicio de la ética histórica de Israel se deriva de la reciprocidad colectiva asumida como contraparte del pacto de la Alianza. Bien se puede decir que el Decálogo y el Código de la Alianza (Ex 19-23) son el precio de la libertad. También son la esencia de la identidad singular que se genera a partir de la experiencia histórica, cultural y religiosa de la salida de Egipto que irá tomando forma institucional en el camino hacia el establecimiento en la ‘la tierra que mana leche y miel’. En cuanto estructura (estructurada y estructurante), la Ley, para Israel, fue, ante todo, la clave significativa de su sistema cultural, y, en su versión ritual, celebración de la libertad constitutiva más que restricción de las libertades cotidianas. En todo caso, éste fue el mito fundacional que la memoria colectiva se encargó de remitir siempre a la pureza del principio.

Las referencias éticas que pueden rastrearse en el Antiguo Testamento constituyen un conjunto de materiales variados. No sólo provienen de diversos autores, sino de diversos horizontes culturales e históricos que la tradición ha conservado sin poder salvar su heterogeneidad, aunque sí cierta dirección de sentido.

Las diversas tradiciones *prehistóricas* de los patriarcas, con su peculiar religión y cultura, integran las páginas de la Torah; pero también las grandes sistematizaciones éticas en que quedó plasmada la identidad religiosa del Israel histórico que se constituye a partir de la salida de Egipto en tiempos de Ramsés II. En estos elementos, pueden encontrarse indicios de religiones celestes de los pastores nómadas, prohibicio-

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

nes que tienen que ver con éticas del tabú, reminiscencias de posibles sacrificios humanos a la divinidad, la persistencia de las idolatrías, etc. Todos estos retos que presentaba la *etnografía cotidiana*, fueron reducidos, no sin dificultad, a una indispensable unidad significativa por los centinelas de la historia y de la identidad colectivas (profetas, sacerdotes, teólogos y, ocasionalmente, algunos gobernantes).

Esta heterogeneidad de elementos que perduran en la arqueología cultural del pueblo judío, no constituye, por lo demás, nada excepcional. Todos los pueblos reeditan sucesivamente su historia. Lo hicieron los griegos, los aztecas y los incas. Carlomagno se emparentó con los emperadores romanos por obra y gracia de un poco de legitimación religiosa y otro poco de la magia de sus cronistas. Algo similar hicieron los aztecas en relación con los toltecas y el esplendor de Tula, a fines del primer milenio cristiano. Los españoles decidimos, por mucho tiempo, ignorar el período de la España islámica y empalmar la España visigótica y cristiana con la España de la Reconquista y de los Reyes Católicos. Todos estos esfuerzos obedecen, como lo hemos señalado, a la necesidad insoslayable que tiene el hombre de vivir en universos de sentido.

En el caso del pueblo judío, todo lo *anterior* y lo *diverso* es ordenado, con el tiempo, en relación con la experiencia fundante de su liberación de la esclavitud en Egipto y de su instalación en una tierra propia. El credo, el ritual y el nomos, como constitutivos de la cultura israelita, se forman y sistematizan a partir de ese hecho en el que muchos especialistas sitúan el inicio de la ‘historia’ de Israel (1250 a.C. aproximadamente).

77

Sin embargo, estas palabras no interpelan a cada uno aisladamente. Los mandamientos se refieren primeramente a Dios y a su culto, pero al mismo y único Dios de todos, en el seno de la comunidad de la Alianza congregada para los mismos actos religiosos, interiores y exteriores. Los mandamientos tienen luego, por objeto la vida de relación de dichos miembros entre sí, pero siempre a la luz de una fe que todos comparten, en el

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

amor que es la esencia de la Alianza, la cual los une y armoniza a todos en derecho para que permanezcan unidos de hecho. El decálogo es eminentemente una ley de comunidad.⁴

En todas las culturas conocidas la ética tiene que ver con ‘valores’ sobre los que descansa la convivencia del grupo y su destino en el futuro.⁵ Pero también es cierto que la ética de todas las culturas ha encontrado una conexión de legitimidad con lo sagrado. El peso de autoridad en el primer caso parece definirse en términos de realización y sobrevivencia, y es eminentemente pragmático. En cambio, el peso de autoridad de la segunda conexión se define en términos de sentido etiológico tanto del grupo como de las grandes instituciones culturales. De este modo, divinidad y sociedad son las dos direcciones que la ética tiene dentro de un sistema cultural: en ambos podemos detectar las referencias al *modelo de* (lo divino) y *modelo para* (la sociedad), en la terminología de C. Geertz. Desde el punto de vista de la historia de las culturas, toda religión es ética y toda ética tiene o ha tenido su fundamento en la religión.

78

Si lo vemos desde un punto de vista cultural, la mayor parte del decálogo judío no pasa de ser un conjunto de preceptos que brotan de la sensatez humana más elemental. Si se quiere sobrevivir como grupo, hay que cuidar los principios que pueden construir la cohesión interna. Sin embargo, el modo como los hebreos llegaron a sumir ese código como base de su convivencia, está dotado de una sorprendente *racionalidad*. En la Alianza del Sinaí, geográfica e históricamente situada, aparece el pueblo judío pactando con su Dios la ética que le regirá: y el pacto empieza a correr a partir del consentimiento dado por el pueblo. En este proceso, la intención colectiva, públicamente expresada y renovada en tiempos de crisis (Jos 24), es ingrediente esencial; la obligación

⁴ G. Auzou, *De la esclavitud al servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, 1965, Madrid, Fax, p. 276.

⁵ J. L. González, *et al.*, *Liderazgo, valores y cultura organizacional*, 1999, México, McGraw-Hill Interamericana.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

y el compromiso van precedidos de la libre aceptación. Por eso, todo israelita sabrá explicar perfectamente de dónde vienen la historia y la Ley de su pueblo cuando sus hijos le pregunten por la razón de las mismas (Dt 6, 20-25).

2. Un pueblo éticamente comprometido

La notable racionalidad que mencionamos en el párrafo anterior, también se pone de manifiesto en el comportamiento del Dios de la Alianza hebrea. Sin duda por libre generosidad, queda comprometido a través de la mediación histórica de lo pactado. Las partes ponen sobre la mesa su aporte: protección y bendición a cambio de la observancia histórica y social de lo pactado. Es un compromiso de subjetividades: el Yo trascendente y único, por un lado; y el yo histórico y colectivo del pueblo, por otro. La Alianza es el punto de arranque de la ética histórica de Israel. Estamos hablando, en todo caso, de una subjetividad colectiva, todavía, pero subjetividad suficiente para asumir la responsabilidad que marcará su cultura y su historia.

Sin embargo, tanto el carácter histórico de la experiencia religiosa judía como el alto grado de racionalidad ética que implica el haber pactado, como ciudadanos libres, la Ley que regirá las relaciones con Dios y con la comunidad, propiciarán que los primeros indicios de la responsabilidad individual aparezcan, en la cultura bíblica antigua, relativamente temprano. El pueblo judío se presenta como una comunidad éticamente comprometida por la sencilla razón de que la esencia misma de su religión había arrancado del acuerdo de la Alianza en el que culminó el Éxodo. Hay otros casos de ‘Alianzas’ (y alguno pudo servir de modelo literario a los redactores bíblicos) pero no hay otro caso, en la historia de las religiones, donde una religión arranque de un acuerdo histórico entre los dioses y los hombres. Este pacto quedó plasmado en las dos versiones de Decálogo que se conservan (Ex 20, 2-17: Dt 5, 6-21).

Es por esta razón por la que la concepción de Dios que predominaba en el judaísmo antiguo era la de un dios absolutamente moral. “Si tal

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

reforzamiento y refinamiento del sentido moral procede del reconocimiento y sometimiento a Yahvé, entonces este Dios debe ser concebido como el principio de bondad y el modelo de toda rectitud humana.”⁶

El culto ha sido un elemento esencial en la constitución de todas las culturas. Tanto, que Emile Durkheim llegó a considerarlo como el *lugar cultural* en el que, mediante las representaciones colectivas de que es portador, se cohesiona el grupo cultural y alcanza la solidaridad indispensable:

Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas: los ritos son maneras de actuar que no surgen mas que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Entonces si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos. Deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo.⁷

80

Por los testimonios que nos proporcionan tanto la historia como la fenomenología de las religiones, lo más frecuente ha sido que las obligaciones con las divinidades se satisfacían mediante el culto y las observancias rituales. En Israel, sin lugar a dudas, la gran representación colectiva que ocupa el imaginario cultural, genera la solidaridad indispensable y da comienzo a su *historia* es la salida de la esclavitud en Egipto y la Alianza pactada con su Dios en el Sinaí. Pero, a diferencia de lo que insinúa de la generalización de Durkheim, en el judaísmo antiguo no fue el culto sino la experiencia histórica, su *memoria*, y su reproducción ética, lo que se constituyó en núcleo de la cohesión social israelita. El culto, después, se encargó de reproducirla y re-presentarla

⁶ J. García Trapiello, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*, 1977, Barcelona, Herder, p. 56.

⁷ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1968, Buenos Aires, Schapire, p. 15.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

a lo largo de la historia. Como consecuencia, no obstante lo que ocurre con la mayoría de la religiones en las que predomina una ética ritual, en el judaísmo antiguo es el culto el que se deriva de la ética pactada en la Alianza. Esto es válido para horizontes tan antiguos como los que atestigua Samuel en los inicios de la monarquía (ISam 13,8-14 y 15,22-23) y al final de la ocupación de Canaán.

Esta preponderancia de lo ético sobre lo ritual se manifiesta, incluso, en el ámbito de los mismos templos:

¿Quién subirá al monte de Yahvé? ¿Quién podrá estar en su recinto santo? El de manos inocentes y puro corazón, el que a la vanidad no lleva su alma, ni con engaño jura. Él logrará la bendición de Yahvé, la justicia del Dios de su salvación. Tal es la raza de los que le buscan, los que van tras tu rostro, oh Dios de Jacob (Sal 24, 3-5).

Culto y ética provienen de una decisión histórica y libre tomada por Dios y su pueblo, pero es la ética la que, en última instancia, legitima al culto y no al revés.

3. La competencia de los especialistas

El paso a la vida de agricultores y, especialmente, la aparición del Estado y la vida urbana, estuvieron acompañados de un gran desarrollo en la división del trabajo social y en la especialización de funciones. Los cultivos y el trabajo de los metales adquirieron una importancia que no tenían para los antiguos nómadas:

Pero Yahvé, tu Dios, te conduce a una espléndida tierra, tierra de torrentes y de fuentes de aguas que brotan del abismo en los valles y en las montañas, tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares de aceite y de miel, tierra donde el pan que coman no te será racionado y donde no

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

carecerás de nada; tierra donde las piedras tienen hierro⁸ y de cuyas montañas extraerás el bronce (Dt 7,11-9).

Pero, en la nueva situación, el culto a Yahvé tuvo que competir con el culto a las divinidades de la fertilidad de Canaán, mucho más adecuadas para la vida campesina que giraba en torno al poder de las ciudades.⁹ Las nuevas condiciones de vida trajeron nuevos retos para la identidad colectiva.

Por eso, el período que va desde el inicio de la monarquía hasta el final del destierro (1030-538 a.C.) es, por excelencia, la época de lo profetas. El carácter primordial de la ética fue un tema predilecto en los oráculos de estos centinelas de la historia. Indefectiblemente, siempre que el culto pretendió remplazar la observancia práctica y, a veces, disfrazar el comportamiento no ético, fue puesto en cuestión ‘en nombre de la ética pactada’. Un caso paradigmático de esto lo constituyen los profetas del siglo VIII en los dos reinos.

De este modo, lo esencial de la experiencia religiosa (la observancia de la Alianza) no quedó en manos de los especialistas que monopolizaban el culto, sino en la iniciativa personal, en el comportamiento de los miembros de la comunidad.

82

En la esencia del culto judío se encontraba una referencia a la práctica de las relaciones humanas y nunca su desplazamiento. Y, sin embargo, la historia del pensamiento profético es testigo de que esto ocurrió muchas veces, principalmente cuando las instituciones del templo y el palacio sucumbieron a las tentaciones de una mutua legitimación, olvidando las bases éticas que garantizaban una coexistencia solidaria y justa en el seno del pueblo.

⁸ En el Medio Oriente, la época del Bronce se suele ubicar, para sus períodos antiguo, medio y nuevo, hacia 3,100, 2100-1560 y 1560-1200 a.C. respectivamente. La época del Hierro (I) se sitúa de entre el 1200 el 900 a.C. Naturalmente, las fechas se refieren al desarrollo del área cultural, el tiempo en que los advenedizos se familiarizaron en la explotación de estos metales tuvo que ser posterior.

⁹ E. Wolf, *Los campesinos*.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Pero, en esta tensión entre culto y ética, se esconden otras cosas. El culto –independientemente de las diferencias conceptuales que Durkheim y otros han establecido entre religión y magia, es un rincón donde siempre la magia puede estar agazapada. En cierto modo, la magia, en cuanto la manipulación de los poderes sagrados mediante fórmulas administradas por el hombre, ha sido un intento permanente de robar el fuego de los dioses, tal como lo hizo Prometeo, exponiéndose al castigo de Zeus. Pero, además, desde la perspectiva que nos interesa, es cierto que, en la medida en que se pone énfasis en la ‘fórmula cultural’, el peso de la iniciativa humana del hombre común queda desplazado, la dependencia de los intermediarios se hace mayor y la racionalidad (ordenamiento de medios a fines) escapa de las manos de la persona para perderse en el laberinto de las funciones de los especialistas. Definitivamente, en la tradición israelita, la tensión entre el sacerdote y el profeta, es algo más que competencia por el control del campo religioso como lo han señalado algunos.¹⁰ Además, tiene que ver con la esencia misma de la experiencia religiosa del pueblo judío del Antiguo Testamento a la que la fenomenología de la religión nos permite acercarnos. El carácter eminentemente histórico que tiene la religión mosaica, hace del profeta el funcionario más adecuado para dar seguimiento a la comunidad comprometida en ella. Los sacerdotes de todas las religiones se han caracterizado, sobre todo, por la función de conservar, administrar y reproducir el saber de la tradición consignada en mitos y teologías. El profeta es más apto para vigilar la sociedad e interpretar la historia. En términos de la moderna administración de las organizaciones, tendríamos que decir que el liderazgo del sacerdote es conservador y, por vocación, resistente al cambio. El profeta es un líder visionario; la esencia de su vocación es anunciar los cambios y guiar hacia ellos. El sacerdote vigila para que la observancia ritual se cumpla. El cambio le inquieta y cualquier sabiduría que no provenga

83

¹⁰ En esa perspectiva destacan, entre otros, Max Weber, *Economía y sociedad*, 1979, México, FCE. Pierre Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de sociologie*, XII, 1971, París, p. 295-334.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

de él, le mueve el piso. El profeta es centinela de la historia y vigila la vida para que, en la cotidianidad de la convivencia social, tengan cumplimiento los compromisos de la Alianza pactada. Su pasión es denunciar las tradiciones que se han vaciado de sentido y sirven a otras lealtades. Por eso junto al profeta siempre hay el anuncio de un mañana diferente y un presente incierto y amenazado. Para él, el puente entre el presente y el futuro del destino del pueblo religioso, no es el culto sino la ética y la observancia.

4. El camino cultural

La cultura de Israel no cayó del cielo al Sinaí. Aunque su peculiar experiencia religiosa influyó decisivamente en muchas de sus instituciones, su cultura se fue tejiendo, como sistema de vida, exactamente por la misma ruta que siguieron los demás pueblos. Su propia historia, los préstamos culturales (dentro de un contexto de difusión cultural generalizado) y las cambiantes relaciones con la naturaleza en los diversos procesos de producción de bienes, fueron, sin duda, tres de los factores más importantes que determinaron su singularidad cultural.

84

4.1 De pastores a campesinos: las tribus de Israel

En el caso de la cultura israelita, el paso de la vida nómada a la campesina no fue simplemente el tránsito de una etapa de desarrollo cultural a otra. Por la interferencia intensa entre experiencia religiosa y cultura, el modelo pastoril (idealizado por su relación con los orígenes) persistió en oposición dialéctica con el modelo campesino que siempre estuvo bajo sospecha de sincretismo e infidelidad. Esta contraposición está presente, puede decirse, de forma estructural, en la mitología israelita más remota. En su análisis del judaísmo antiguo, Max Weber lo percibía en es tos términos:

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Este último (Caín) se nos presenta en la leyenda del fratricidio, como un campesino y, por el contrario, Abel, como un pastor y, posteriormente, según la maldición, como un beduino. Según esta genealogía, es manifiestamente el padre de todas las tribus extranjeras que son huéspedes de Israel mientras que su hermano Seth es el ancestro tribal del Israel sedentario.¹¹

En el tránsito del nomadismo pastoril hacia la agricultura sedentaria, esta tensión conllevó, según Weber, por un lado, a la desmilitarización de los pastores y, por otro, a la desintegración de sus tribus a causa de la escasez de tierras de pastoreo como consecuencia de la intensificación de la agricultura. Los pastores ricos de la época de los patriarcas ya no existían o eran muy raros, por ejemplo, en el siglo VIII. En el camino de este proceso, se encuentran los estadios intermedios. Así, por ejemplo, los pequeños pastores itinerantes, se dedicaban, por tiempos, a la agricultura más o menos estable que variaba según el lugar y la disponibilidad de tierras; de esta manera la transición hacia el campesinado sedentario se producía gradualmente:

La organización social de los pequeños criadores de ganado se parecía normalmente a la de los Beduinos: la familia extensa formaba una unidad económica, el clan garantizaba la seguridad personal por la obligación de vengar la sangre derramada y la tribu, en cuanto confederación de clanes, aseguraba la protección de los pastos.¹²

85

¹¹ M. Weber, *Le judaïsme Antique*, 1970, París, Librairie Pon, p. 65. En consonancia con su identificación mítica con la agricultura y con una notable percepción de la evolución cultural, en el libro del Génesis se presenta a Caín, también, como el primer fundador de ciudades y como ancestro de los oficios de alta especialización como son los músicos y los forjadores de cobre y hierro.

¹² *Ibid.*, p. 70.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

La cultura israelita, no obstante la singularidad de su experiencia religiosa y la peculiar conciencia histórica que genera, comparte constantes con las otras culturas. Cuanto más *mecánica*¹³ e inexorable es la pertenencia al grupo, menos posibilidad tiene el ser humano para entenderse como algo que no sea su condición de *miembro y parte* del grupo.

Lo que justificaba, pues, una orientación esencialmente ética del antiguo derecho federal israelita era la responsabilidad colectiva de los miembros de la confederación, en el plano religioso, por las abominaciones cometidas por cada uno de ellos. Este postulado, tan importante y pesado de consecuencias, que afirmaba la responsabilidad colectiva de la comunidad entera que albergaba en su seno –consciente o inconscientemente– a un transgresor de la ley, se asumía como completamente normal... desde la creencia religiosa de un pueblo que, como Israel, se presentaba ante su Dios como agrupación de ciudadanos libres.¹⁴

86 | Esa es su única identidad. Sin duda pertenecen a los horizontes de la *solidaridad mecánica* los textos que hacen a las tribus y clanes responsables de la conducta de sus miembros y, esto con todas las consecuencias. Son momentos en que la calidad moral de las acciones se miden por las consecuencias que los actos de sus miembros tienen para la comunidad. El pecado o la inobservancia de un miembro repercute en la seguridad e, incluso, en la sobrevivencia del grupo. Ninguna

¹³ Le damos al término la misma significación que originalmente le da E. Durkheim en su obra *De la división del trabajo social*. La *solidaridad mecánica* es la que anima a una comunidad en la que los integrantes se entienden a sí mismos como partes o miembros del grupo. Están unidos porque no pueden pensarse de otro modo y, por cierto, tampoco podrían sobrevivir separados. En cambio la *solidaridad orgánica* es aquella que prevalece en las sociedades en que solo un contrato social puede mantener cohesionados a los individuos tan dispares.

¹⁴ M. Weber, *op. cit.*, p. 194.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

acción personal, buena o mala, es un asunto privado. Por eso era la comunidad la que se hacía responsable de erradicar el mal de su interior eliminando al culpable y, a veces, a toda su parentela. Esta norma podía alcanzar lo mismo a descendientes reales (2Sam 21,1-9) que a un traidor (Jos 7, 2-25) a un idólatra (Lev 20, 2-5) o a un incestuoso (Lev 20, 10-20).

En este proceso, cada tribu tuvo su propio camino de evolución. Todo indica que las que más perduraron en su cultura semi-beduina fueron las de Benjamín, Manases y la de Neftalí. En cambio, la tribu de Isacar y la de Judá, probablemente, fueron de las primeras en asentarse como agricultores ya que la bendición de Jacob les ‘anuncia’¹⁵ su destino en estos términos:

Isacar es un borrico corpulento echado en medio de los corrales. Aunque ve que el reposo es bueno y que el suelo es agradable, ofrece su lomo a la carga y termina sometién­dose al trabajo (Gen 49, 14-15).
Judá... el que ata a la vid su borriquillo y a la cepa el pollino de su asna; lava en vino su vestimenta, y en la sangre de uvas su sayo; el de los ojos encandilados de vino, el de los dientes blancos de leche (Gen 49, 10-13).

87

Seguramente proyectada a etapas posteriores, se le anuncia a la tribu de Zabulón su dedicación al comercio sin duda asimilado por su vecindad con Fenicia (Gen 49, 13).

¹⁵ Aunque el texto del Génesis (49) adopta el estilo de la *bendición del padre* antes de morir, con una mezcla de buenos deseos y aparente profecía, es sabido que el autor que escribe el texto, probablemente, no antes del siglo VI a.C., pone, retrospectivamente, en boca del patriarca Jacob, una síntesis de la trayectoria histórica y de la identidad colectiva de cada tribu. De esta manera, se logran dos cosas: a. se legitima el pasado y el presente de cada tribu; b. se entroncan las diversas identidades de las tribus (algunas de las cuales no estuvieron en Egipto) con la bendición y destino que les dio el patriarca común *antes de la servidumbre de Egipto*.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Por consiguiente, durante mucho tiempo convivieron ambas culturas y, como lo señala el propio Weber, estos pequeños ganaderos eran los aliados naturales de los agricultores frente a los beduinos. Pero la tendencia ascendente era la agricultura sedentaria. Con este giro, lo que cambiaba no era sólo ‘el modo de ganarse la vida’; se transformaba toda la cultura: organización social, economía, sistema de parentesco, religión, régimen político, relaciones inter-tribales, etc. En síntesis: el ethos y la cosmovisión.

Es claro que el paso de una cultura nómada a otra sedentaria y agrícola implicó grandes cambios en el pueblo de Israel. En todo caso, parece evidente que el proceso había cristalizado plenamente en el siglo VIII: la división del trabajo social, un campesinado productor de excedentes, la vida urbana, el estado, la centralización regional del culto, el ejército profesional, los comerciantes, la concentración de la riqueza, etc. La crisis del paso de la confederación tribal a la monarquía y al Estado nos la ha conservado en forma magistral un texto del II Libro de Samuel (8, 1-22), el último de los jefes carismáticos conocidos como ‘jueces’, conductores ocasionales de toda la confederación. No obstante que el texto se redactó en el siglo VII, las fuentes que maneja le permiten reconstruir la gran transformación ocurrida hacia el año 1030 a.C., unos treinta años antes de la toma de Jerusalén, por David, y su constitución como centro político y religioso del nuevo Estado. Estos son algunos de los más importantes procesos que marcaron el final de la hegemonía tribal.

88

4.2 Campesinado y ciudad: condiciones de una sociedad compleja

La sociedad rural, empobrecida como consecuencia de la alteración de la equidad de la Alianza, está constituida en el siglo VIII por los pequeños criadores de ganado (Amós 7, 14), campesinos asalariados y pequeños propietarios. Estos grupos tenían al mismo enemigo común: los patricios urbanos que viven de la usura y han concentrado la propiedad de la tierra. A estos últimos el profeta Amós echa en cara

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

que ‘oprimen a los débiles y aplastan a los pobres’ (4, 1). La ciudad no sólo representa un nuevo espacio cultural sino una nueva hegemonía.

En este camino de lo simple a lo complejo, del grupo al individuo, la aparición de la ciudad ha marcado un hito importante. La vida urbana, en todos los pueblos, es un espacio de relaciones humanas distinto que suele marcar el paso a otra fase del desarrollo cultural. La alta división del trabajo social diversifica las clases, acelera la movilidad social y abre espacios inéditos a la iniciativa personal.¹⁶

Este nuevo espacio cultural planteó nuevos desafíos a la ética israelita pero también provocó nuevos desarrollos conceptuales. Con frecuencia se ha sostenido que en el Antiguo Testamento la moralidad no tenía nada que ver con la disposición interior del hombre; sin embargo, la intención o voluntad del individuo cuenta mucho y define su conducta como moral o inmoral. En las diversas versiones del decálogo la exigencia moral llega al nivel de la interioridad, de la intención; por ejemplo, cuando prohíbe el *codiciar* o el *desear* apropiarse de lo ajeno (Éx 20,17). Y a lo largo de todo el antiguo Testamento se prestará mucha atención a la actitud del corazón si bien entendida no en un sentido psicológico moderno sino como refiriéndose a la disposición interior del hombre (Gen 4, 5-7; 6,5-6; 8,21; 20,5-6; Lev 19,17-18; Dt 6,5; 10,16; 30,6; 1Sam16,7; Miq 2,2; Is 29, 13-14; 55,8-9; Jer 4,4; 31,33, Ez 1, 19-21)”.¹⁷ Nótese, sin embargo, que todos estos textos son del siglo VIII y posteriores, es decir de un período en el que ya la vida urbana había alcanzado un gran desarrollo.

¹⁶ Una de las expresiones más recientes y sorprendentes, en los confines del individualismo de nuestra cultura postindustrial, a nuestro juicio, la encontramos, en la obra de Paolo Flores D’Arcais en su obra *El individuo libertario*, 2001, Barcelona, Seix Barral: “Izquierda quiere decir... estar de parte del más débil, del más frágil, del más en peligro. Si esto es verdad, entonces, *izquierda quiere decir individuo*.” Sea por nostalgia, miedo o por incapacidad de alcanzar un nivel de significación que se me escapa, confieso mi anonadamiento. Ahora va a resultar que la izquierda y el neoliberalismo salvaje viven separados por una tenue cortina que se desliza en las noches.

¹⁷ J. García Trapiello, *op. cit.*, p. 86.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Sin embargo, una cosa es la presencia de la valoración de la disposición interior y el reconocimiento, por tanto, de la subjetividad moral y otro muy distinto el reconocer que la moralidad de una acción pueda depender, en última instancia, de la intención del sujeto, cosa que sólo mucho tiempo más tarde (Abelardo siglo XII) quedará asentado en el occidente cristiano.¹⁸ De cualquier manera, si bien la disposición interior del hombre es un factor importante al definir el comportamiento ético, dicha actitud se entiende como indiscutiblemente unida y nunca disociada del acto externo en que se traduce. Por tanto, el Antiguo Testamento está lejos de la moralidad de la intención y de los pecados de pensamiento a los cuales el Nuevo Testamento se abrirá desde el comienzo (Mt 5, 27-28).

La evolución cultural del judaísmo antiguo, como la de los otros pueblos, se desplaza de lo folk a lo urbano,¹⁹ de lo comunitario a lo societario,²⁰ de la comunidad hacia la individualidad, de la objetividad externa y material a la subjetividad interior y espiritual. Lo que podemos llegar a constatar en el período, de más de un milenio, que va desde la esclavitud en Egipto al sojuzgamiento romano (1250-63 a.C.) es que la responsabilidad moral individual emerge del medio comunitario aunque siempre en relación estrecha con él. En otras palabras: el *miembro* de la comunidad tribal o clánica, con pocas posibilidades de diferenciación pero con todas las garantías de protección por parte de dichas instituciones, se transforma, al ritmo de importantes procesos culturales, en *individuo*, responsable de sus actos, susceptible de mérito

90

¹⁸ M. D. Chenu, "L'éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale", ensayo que presentó el insigne filósofo y teólogo dominico ante l'Institut d'Études Médiévales de Montreal, en el contexto de la Conferencia de Alberto Magno (1968), 1969, París, Librairie J. Vrin. "En verité –dice Chenu– dans les phénomènes sismiques des années 1120-1160, la découverte du sujet fut, par lui et en lui, éclatante, l'un des épicentres de la gestation d'un homme nouveau" (p. 17).

¹⁹ R. Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, 1963, México, FCE, p. 43 s.

²⁰ F. Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1947, Buenos Aires, Losada, p. 25 s.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

o sanción personal y, no obstante, ligado a la comunidad por deberes y lealtades. Emerge el individuo; no el individualismo que todavía está lejos en el horizonte histórico.

En este proceso tuvieron que ver diversos factores. La experiencia de vida urbana, la incorporación de los campesinos a la órbita de dominio de las ciudades, el tránsito a la agricultura intensiva, la estratificación de los estamentos sociales (políticos, sacerdotales, militares, comerciantes, artesanales, etc.), la intensificación del comercio en todas sus formas, la concentración de la riqueza y el aumento de la pobreza, la evolución de la familia poligámica a la monogámica y otros. La sociedad se ha hecho compleja y en los intersticios de su estructura surgen espacios para una mayor movilidad social y para la iniciativa personal.

Esta complejidad social e institucional llega a su apogeo, en el siglo VIII a.C., aproximadamente entre el 783 y el 745. Es un período marcado por la decadencia de Asiria que los dos pequeños reinos vasallos en que vive el pueblo judío aprovechan bien. Pocas veces dos reinados fueron tan prolongados: Jeroboán II (783-743) gobierna el norte desde Samaría y Ozías (781-740) está al frente del reino de Judá, en Jerusalén. Los dos se benefician de la coyuntura internacional para extender sus dominios, afianzar sus fronteras y llevar a sus pueblos a niveles de desarrollo, opulencia y confort nunca conocidos, hasta entonces, en la sociedad judía. A esta época corresponden, por ejemplo, estos textos:

Y vosotros que creéis alejar el día funesto y hacéis que se acerque un reino de violencia! Acostados en camas de marfil, arrellenados en sus lechos comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo, canturrean al son del arpa, se inventan, como David, instrumentos de música, beben el vino en copas, con aceite exquisito se ungen, más no se afligen por el desastre de José. Por eso, ahora van a ir al cautiverio a la cabeza de los deportados y cesará la orgía de los comodones (Amós 6, 3-7).

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

El sacerdote de Betel, Amasias, mandó decir a Jeroboam rey de Israel: “Amós conspira contra ti en medio de la casa de Israel; ya no puede la tierra soportar todas sus palabras. Porque Amós anda diciendo: “a espada morirá Jeroboam e Israel será deportado de su suelo”. Después Amasías dijo a Amós: “Vete, vidente; huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí. Pero en Betel no has de seguir profetizando porque es el santuario del rey y la casa del reino” (Amós 7,10-13).

Los textos²¹ representan adecuadamente la crisis del siglo VIII: se diría que la concentración del poder político y económico ha pervertido a instituciones tales como la monarquía, el culto, el sacerdocio, la administración de justicia y el régimen de tenencia de la tierra. La observancia de los viejos principios de la Alianza está en cuestión. La solidaridad tribal y clánica parece haberse quebrado. Las instituciones como el año sabático, que aseguraban que la riqueza no se acumulase por el despojo de los débiles, han perdido vigencia. Por otro lado, la legitimación mutua entre sacerdocio y monarquía, ha dado la espalda a las condiciones reales en que vive la comunidad. Tal pareciera que la tierra prometida ya no mana leche y miel; al menos no para todos.

92

Según H. Cox, la relativización de los valores en el ethos israelita va parejo con la relativización de los ídolos y el rechazo a los íconos. Sólo Dios y la Alianza pactada con Él son el parámetro para regir la vida y juzgar de la fidelidad. En el fondo de esta crítica se encuentra el principio “nada que sea hechura de manos humanas puede convertirse en referencia absoluta para el hombre” porque equivaldría a desplazar a Dios por una criatura. Eso es la idolatría.

Pero lo usual fue que estos principios se aplicasen al rechazo de los dioses de Egipto y de los dioses cananeos de la fertilidad (baales); en

²¹ En los mismos términos oraculares de los profetas, también pueden encontrarse síntomas de esta profunda transformación cultural y social que experimenta el pueblo judío en el siglo VIII, en: Am 4, 1-3; 5, 7-13; 21-24; Os 4, 1-10. Miq 2, 1-3; 3,1-12; Is 1, 10-17; entre otros.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

otras palabras: el relativismo se utilizaba para salvaguardar a Israel de las tradiciones, creencias y prácticas de los ‘otros pueblos’. En el ámbito de la ética, más que en ningún otro, el principio se transforma en autocrítica cultural. Así surge un espacio para un relativismo constructivo que impide que las propias instituciones culturales se conviertan en *ídolos*.²²

Es éste un rasgo cultural exclusivo de Israel. Normalmente, el relativismo cultural lo aplicamos los antropólogos como criterio para rescatar el valor *autónomo* de cada cultura en sí misma, más allá y por encima de todo etnocentrismo *heterónomo*. Como subraya toda la tradición culturalista, las instituciones, tradiciones y pautas culturales quedan legitimadas por el mero hecho de persistir reforzadas por el reconocimiento de su funcionalidad interna. Lo singular de nuestro caso es que en la interacción entre cultura y religión en la tradición del judaísmo antiguo, la cultura lleva en sí misma un factor crítico que se convierte en criterio superior de juicio sobre las instituciones, costumbres y relaciones humanas. La referencia última es la Alianza y el criterio de juicio es la ética. Esta es la razón por la que un monarca como Jeroboam II es tenido por exitoso en términos de historia universal y, sin embargo, ‘dos años antes del terremoto’ el profeta Amós le transmite el juicio que merece desde la *historia sagrada*: “A espada morirá Jeroboam e Israel será deportado de su suelo” (Am 7, 11). En cambio el rey Josías (640-609) será recordado por su piedad, es decir, por gobernar según los principios de la Alianza.

La estructura interna de la ética del judaísmo antiguo permite relativizar la norma ética en sí misma, precisamente porque su referencia última no es la observancia formal (quasi mágica) sino la vida misma. Es por eso por lo que instituciones tales como monarquía, sacerdocio, culto, incluso, la observancia formal de los preceptos, están obligadas a legitimarse socialmente mediante su contribución a la convivencia equitativa y justa de aquel pueblo que salió sin nada de la esclavitud, y recibió tierra y libertad de la generosidad de su Dios. Este es

²² H. Cox, *La ciudad secular*, 1968, Barcelona, Península, p. 55.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

el fundamento de la notable carga de racionalidad histórica que conlleva la ética judía, al menos en el período en el que los profetas eran personajes frecuentes en el reparto de la escena social.

Hay otro campo, dentro del ethos o tono vital de la cultura israelita particularmente propicio para el desarrollo de la individualidad y subjetividad moral incipiente. Es el terreno de los sentimientos. Es cierto que —como ya se ha mencionado anteriormente— nunca se trata de meros estados anímicos desligados de la conducta externa. Pero la importancia que se concede a los sentimientos en la experiencia religiosa israelita es tan grande que, lo menos que podemos decir, es que constituye un espacio cultural excepcionalmente apto para el desarrollo de la subjetividad moral.

La esencia de la ética está constituida por una relación de amor dirigido a Dios, sobre todo, y al prójimo, en segundo término: *amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo te mando hoy* (Dt 6, 5-6). Este es el fundamento de la relación *sentimental* y psicológica del fiel israelita con su Dios más insistentemente repetida. En una segunda instancia, este mismo sentimiento se proyecta al modelo de las relaciones comunitarias e históricas: *porque Yahvé, vuestro Dios ... hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero a quien da pan y vestido. Ama pues al forastero porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto* (Dt 10, 16-20).

Si tenemos en cuenta que esta formulación pertenece al siglo VII a.C., a una fase de desarrollo en el que la cultura nómada definitivamente ha cedido la hegemonía a una cultura campesina, no podemos ignorar que el comunitarismo domina, sin duda, sobre las identidades personales. De alguna manera, corren en paralelo dos líneas de desarrollo: por un lado, dentro de la comunidad, se va abriendo camino la persona y la subjetividad; por otro lado, el cerco étnico se abre hacia categorías universales. Pero, nótese, en ambos casos, la consideración de la persona toma distancia de su pertenencia étnica o nacional. Este proceso, intelectual y moral, alcanza una importancia singular, incluso, en lo que podríamos considerar la historia universal de las ideas:

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Por primera vez, es constituida una ética, una legislación social y política que tiene en cuenta el punto de vista del pobre, del extranjero, del paria, del esclavo. La ética bíblica se construye en función del individuo existente, en función del hombre sea cual fuere, no importa a qué casta, clase social o nación pertenezca, y no en función y al servicio de una casta privilegiada, de una casta social poseyente, ni de un mito nacionalista, imperialista o racista. Por primera vez en la historia de las civilizaciones y de las legislaciones, el hombre es respetado, amado, en tanto que hombre.²³

En el período que va entre las reformas del rey Josías (640-609 a.C.) y el final del destierro en Babilonia (538 a.C.), parece que ocurrieron cosas importantes a este respecto. La escuela de espiritualidad y el equipo intelectual que gira en torno al templo de Jerusalén en tiempos del rey Josías, al reescribir la historia y reeditar la experiencia religiosa de Israel, reflejan la evolución cultural que se ha operado en los últimos siglos. La obra de la Escuela Deuteronomica evoca una cultura sedentaria y una civilización urbana atravesadas por las contradicciones sociales que vienen del siglo anterior, y dotadas de un alto grado de división del trabajo social. Pero conserva, sin embargo, una identidad histórica que sigue teniendo sus raíces en los acontecimientos fundantes del Éxodo y la Alianza (Dt 6, 10-13; 6, 20-25). Pues bien, esta escuela de teólogos, historiadores y archiveros a la que le debemos una cuarta parte del Antiguo Testamento, genera, a fines del siglo VII, una corriente de espiritualidad interiorizante y emocional que supone un ascenso de la subjetividad. Particularmente expresivo, por constituir un verdadero credo religioso y una declaración de identidad cultural, es este texto de dicho período:

95

²³ C. Trèsmontant, *La doctrine morale des Prophètes d'Israel*, 1958, París, p. 123.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Y tu pronunciarás estas palabras delante de Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado (Dt 26, 5-10).

Se puede decir que el conjunto de los procesos vividos, en ese tiempo, en los diversos campos sociales (político, religioso, económico, etc.) parece haber permitido una interiorización de la experiencia religiosa y de su expresión teórica. La persona como sujeto de responsabilidad y de derecho empieza a emerger.

96

Has de saber, pues, que Yahvé, tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la Alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido, *en su propia persona*, a quien le odia destruyéndole (Dt 7,11).²⁴

Y, en un contexto tan denso como es la renovación de la Alianza que Josué preside en Siquem, una vez establecidos en la tierra prometida, en lo que los autores señalan como la extensión del pacto a las tribus semitas que no provenían de Egipto, enuncia este principio fundamental: “Tendréis buen cuidado, por vuestra vida, de amar a Yahvé vuestro Dios” (Jos 23, 7).

²⁴ Idea de la responsabilidad personal de los actos, se hace frecuente a partir de la obra deuteronomica (Dt 21, 18-21).

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Una cosa es cierta: la categoría *amor* en el A. T. es todo menos retórica. Más bien tendríamos que reconocer en ella un elemento fundamental del imaginario cultural²⁵ que se convierte en clave de la *solidaridad* social en el sentido sociológico que Durkheim atribuía a la función de las *representaciones colectivas* en la reproducción de la cultura y en su socialización:

Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma, atadlas a vuestra mano como una señal, como recordatorio ante vuestros ojos. Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ello cuando estés en casa y cuando vayas de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes (Dt 11, 18-19).

La fuerza de este concepto relacional es tan grande que, en uno de los libros más logrados de la Biblia judía, *El Cantar de los Cantares* (escrito hacia el 423 a.C.), la relación de Dios con su pueblo se describe mediante la referencia a una metáfora sostenida como hilo conductor del discurso: la relación de dos amantes esposos.

²⁵ Sería exagerado pretender que la cultura israelita haya sido la única que ha llegado a la construcción de estas categorías como parte de su dinámica cultural. Con expresiones más o menos similares se podrían rastrear en otras culturas. En México mismo, encontramos, en su pasado tolteca, notables expresiones al respecto que se aplican al dios Quetzalcóatl: “le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción y le ofecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios” (Mendieta: 197). “Con su ejemplo y su doctrina predicó una nueva religión inculcando el ayuno, la penitencia, el amor y respeto a la divinidad, la práctica de la virtud, el desprecio por el crimen” (Orozco y Berra 1944). “Se dice también y se refiere que cuando Quetzalcóatl vivía, muchas veces los demonios quisieron engañarlo porque jamás quiso matar en sacrificios a los tolteca, pues amaba a los vasallos como a hijos” (Chavero: 1887). José Luis González, “Quetzalcóatl: racionalidad y desencantamiento del mundo. Notas sobre un proceso singular en el desarrollo cultural de mesoamérica”, Junta de Andalucía/Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991, Granada.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

5. La responsabilidad personal

El período del destierro en Babilonia (587-538 a.C.) fue, para la población judía del reino de Judá, un tiempo de crisis y depuración. Las grandes referencias objetivas de su identidad, quedaron fuera de su alcance: la tierra, la organización social propia, el templo y su culto, el rey propio, Jerusalén, etc. Ante el reto de conservar la identidad cultural y religiosa ‘en tierra extranjera’, se desarrolló una corriente de interiorización y espiritualización que reelaboró importantes categorías religiosas de la tradición. Sin duda traían la herencia de la escuela deuteronomica. Pero a eso se debe añadir la exposición de la comunidad judía a la influencia de la religión de Zoroastro y de la cultura irania.

5.1 Un préstamo cultural

El destierro fue una experiencia particularmente rica en el replanteamiento de muchas de las categorías religiosas de la tradición judía.²⁶

98 | Es cierto que de la monolatría de los primeros siglos en Canaán (‘sólo a Yahvé daremos culto’), al monoteísmo ontológico de los profetas del exilio y postexilio (‘Yahvé es el único Dios’) hay mucha diferencia.²⁷

²⁶ H. Frey, “Zoroastro y la tradición occidental”, en I. Ahlers, *et al.*, *La genealogía del cristianismo ¿origen de Occidente?*, 2000, México, CONACULTA. En este trabajo el autor le sigue la pista a las posibles raíces persas de algunos aspectos del monoteísmo judío.

²⁷ Según Weber “tous les chefs non séculiers mais prophetiques des guerres de liberation, homes ou femmes, étaient hostiles aux autres dieux ou le devinrent au cours des bombats. Mais para aillerus s’il existe un fait bien établi au sujet des Israélites sédentaires, c’est qu’ils avaient ‘d’autres dieux’ que Yahvé” (*op. cit.*, p. 196). Es claro que la sedentarización no trajo consigo sólo el cambio del cayado por el arado; algunas otras categorías culturales fueron puestas a prueba. Tampoco fue sólo el arte de la agricultura lo que aprendieron de sus vecinos. Parece que muchos pensaron que de poco serviría la agricultura sin una religión de la fertilidad.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

Bien puede ser que estas expresiones depuradas se lograsen por préstamo cultural de la tradición de Zoroastro²⁸ que la tradición judía asimiló. Hay buenas razones también para pensar que el *mito de la creación*, tan estrechamente ligado a la afirmación del monoteísmo, es deudor de la misma época y de la misma área cultural.²⁹ Algo similar se puede decir de la *angelología* judía, del concepto de la *Sabiduría* (personificada) que aparece abruptamente después del destierro y atraviesa toda la colección de literatura sapiencial posterior, e, incluso, el giro universalista, ético y escatológico que el mesianismo israelita experimenta después de la experiencia babilónica.³⁰

Mención aparte merece el tema de la ética y su relación con la individualidad humana. La concepción de la responsabilidad humana y de la ética del zoroastrismo, tiene notables puntos de proximidad con la teología de los profetas del exilio. El peso que la categoría 'elección libre' tiene en la religión de Zoroastro viene desde los niveles primordiales (dialéctica de los principios del bien y del mal) y configura la responsabilidad humana. La vida del hombre en este mundo se reduce a una lucha permanente contra el mal; esta lucha exige constantemente **elegir** entre el bien y el mal, y asumir responsabilidades personales en el ámbito de la subjetividad, porque, todo, actos, palabras y pensamientos son susceptibles de moralidad que se deriva de la dirección

99

²⁸ Zarathushtra (popularmente Zoroastro) fue un sabio reformador religioso que (entre 660 y 580 a.C.) transformó el politeísmo naturista de la religión irania: Ormazd es el Ser supremo 'que es y que será siempre' omnisciente, omnipotente, benévolo, misericordioso y creador, por medio de su palabra, del mundo material y espiritual Frente a él, pero sin ser Dios, actúa en el mundo el espíritu del mal Ahrimán.

²⁹ G. Auzou, *La tradición Bíblica*, 1961, Madrid, Fax, p. 218 s. En el texto plantean algunas de las posibles líneas de influencia de la religión de Zoroastro en la tradición bíblica, con ocasión del contacto de importantes profetas-teólogos con el medio babilónico entre el 587-538 a.C.

³⁰ J. Duchesne-Guillemin, "La religión del Antiguo Irán", en *Historia Religionum: Manual de Historia de las Religiones*, 1973, Madrid, Cristiandad, p. 363.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

de la libre elección individual.³¹ Como complemento de esta responsabilidad de la elección personal entre el bien y el mal y sus principios (Aura Mazda y los daeva, respectivamente), la religión irania esboza un destino personal, después de la muerte, al cual se accede, bajo modalidad de cielo o infierno, mediante un juicio personal.

Este complemento de cosmovisión y ethos dio como resultado una ética de alto grado de racionalidad en la cual tanto la relación con Dios como el destino final del ser humano dependían de los medios que el hombre podía administrar: su libertad y el constante ejercicio de la elección entre la virtud y el mal. Ésta fue una manera “para salvaguardar la responsabilidad humana al limitar la eficacia de los esfuerzos del hombre al ámbito de la moralidad... Por otra parte, la vida futura depende del resultado de comparar las obras, las palabras y los pensamientos buenos con los malos de toda la vida...”³²

He aquí una fórmula ejemplar de confesión personal en la religión irania de la época sasánida:

100

Todo tipo de pecados, todo pensar torcido, todo hablar torcido, todo actuar torcido, todos los pecados de muerte, en concreto, todo rezagamiento malo que es el mal espíritu de Druh, producido en rebeldía contra las criaturas de Ohrmazd, y que Ohrmazd ha revelado como pecado con el que los hombres pueden volverse pecadores, pueden ir al infierno. Si con ello me he vuelto pecador de cualquier modo que yo me haya vuelto pecador, en cualquier forma que yo me haya vuelto pecador con pensamientos, con palabras, con acciones, arrepentido hago penitencia: ¡perdona!³³

La exquisitez psicológica y ética llega a tal extremo, en ese mismo manual de confesión, que el arrepentimiento se extiende no sólo a los

³¹ *Ibid.*, p. 355.

³² *Ibid.*, p. 357.

³³ Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*, 1976, Madrid, Cristianidad, p. 249.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

tres niveles de acciones, palabras y pensamientos (exterior-interior, material-espiritual) sino a acciones y omisiones (ser-no ser). El panorama de responsabilidad parece alcanzar todo el campo de la subjetividad. Y concluye, aproximándose a la frontera de las *intenciones* como criterio ético: *Lo principal de la penitencia es que uno no cometa ningún pecado voluntariamente, pero si por ignorancia o debilidad o poco conocimiento se origina un pecado, entonces uno se presenta a los buenos con actitud penitente.*³⁴

De estas consideraciones parece poder concluirse que la ética de Zaratustra o Zoroastro, al menos, había logrado:

- Rescatar la identidad personal de la identidad colectiva.
- Construir el concepto de individuo personal como sujeto (culturalmente reconocido) de acciones propias en el ámbito comunitario.
- El reconocimiento de la responsabilidad ética individual de los actos personales.
- La ampliación de ámbito de competencia y responsabilidad moral: actos, palabras y pensamientos.
- La proyección del sujeto personal al orden sagrado ante el cual es reconocido y responde de sus actos, palabras y pensamientos.
- Un destino último al alcance del voluntarismo y esfuerzo personal.

101

Este era el ethos en el que los hebreos convivieron hasta que Ciro les permitió regresar a su tierra en el 538.

5.2 Una revolución teológica

El repliegue hacia el interior cuando las condiciones externas eran tan adversas, tuvo sus efectos. Es en el período del destierro (entre 587 y 538 a.C.) en Babilonia cuando la subjetividad individual alcanza un desarrollo sorprendente en el pensamiento ético hebreo. Al menos, a

³⁴ *Ibid.*, p. 251.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

ese tiempo pertenecen las formulaciones más explícitas. También otros aspectos de su pensamiento religioso llegan a su máxima expresión: por ejemplo la formulación más depurada del monoteísmo y de su proyección universalista. Todo esto tiene lugar en ese período de ‘prueba’ en el que, paradójicamente, se ha vuelto a la esclavitud y otros reyes dominan al pueblo, se ha perdido la realidad objetiva de la tierra, el templo ha sido devastado, las murallas de Jerusalén derribadas; etc.

Algo realmente importante ocurrió en Babilonia. En las tres sucesivas deportaciones, los mejores cuadros de todos los ámbitos de la sociedad judía fueron expatriados al centro de la más grande civilización del momento. El reto que implicaba la nueva situación dividió a los deportados. Los mejor situados tendían, pragmáticamente, a la asimilación de la nueva cultura en la que llegaron a escalar posiciones de prestigio; los menos afortunados o, quizás, los más fieles a sus tradiciones, decidieron resistir en torno a un cuerpo de intelectuales provenientes de los medios sacerdotales. Éstos emprendieron, con fervor renovado, la tarea de la redacción, ordenamiento y ‘edición’ del último gran cuerpo documental que, junto con las tradiciones eloísta, yahvista y deuteronomica, constituyó la mayor parte de la actual Biblia judía: el *Código Sacerdotal*.³⁵

102

En lo que se refiere a nuestro tema de estudio, no se puede dudar de que la cultura babilónica y la religión de Zoroastro, influyeron poderosamente en el desarrollo de los nuevos conceptos que se incorporaron a la tradición. No resulta difícil seguir los pasos de esta influencia en lo que se refiere a la nueva forma de entender la relación del hombre con la naturaleza y con el grupo social; lo mismo podemos decir en relación con los temas de responsabilidad personal y de la apropiación subjetiva del mérito o de la culpa. Definitivamente, en los textos *sacerdotales* la iniciativa humana y el espacio de competencia de los individuos se amplía notablemente.

³⁵ A este Código pertenecen, además del texto íntegro del Levítico y casi todo del de Números, importantes partes de los libros del Génesis y del Éxodo. Cfr. G. Auzou, *op. cit.*, p. 246-7.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

El relato que contiene la versión más extensa del mito cosmogónico judío en su estado actual, pertenece al Código Sacerdotal (Gen 1, 1- 2,4). Además de la afirmación del monoteísmo, presente en el único sujeto creador del orden (cosmos) que preside la escena, llama la atención, por una parte, el carácter secular y profano (no divino) que tiene el mundo y, por otra, el papel eminente de dominio subalterno que recibe el hombre sobre el mundo creado. El hombre es parte de la creación pero parte eminente (imagen) que al recibir de Dios el resto de la creación, comparte con él su dominio sobre ella (Gen 1,26-28). Esta consolidación del hombre (ciertamente en cuanto especie) sobre el resto de la naturaleza, libera al ser humano de todo esquema panteísta de un mundo *encantado*, según la terminología de M. Weber, en el que la iniciativa humana carece de espacio y de dominio.

No puede ignorarse que este concepto va mucho más allá de la concepción teórica; es el fundamento de una práctica humana en relación con la naturaleza comprendida como ‘creatura’ o *secularizada* en los términos en que H. Cox³⁶ se expresa al rastrear las fuentes bíblicas de la secularización. Esta experiencia de **dominio** delegado sobre la naturaleza, ciertamente, no cayó del cielo sin relación alguna con importantes procesos culturales en los cuales, la interacción entre experiencia religiosa y sistema cultural, ya habían permitido un desarrollo significativo de la individualidad al interior de la sociedad.

Ezequiel, el líder indiscutible de la comunidad de desterrados, prolonga esa línea de reflexión en el ámbito de la sociedad y de la ética. En buena cuenta, este sacerdote que es arrebatado por el carisma de la profecía durante el destierro, se subleva contra el dominio de la comunidad sobre el individuo, y de los pecados del pasado sobre las condiciones del presente. Quizás la necesidad de recompensa justa para quienes se resistían heroicamente a claudicar ante la cultura de sus amos, llevó al profeta a construir el concepto de responsabilidad personal e individual. No era admisible que las penurias del destierro

³⁶ H. Cox, *op. cit.*

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

hubiese que asumirlas por lealtad de parentesco con quienes pecaron en las generaciones anteriores!

Y es en esa coyuntura que deja un testimonio inigualable de un nuevo desarrollo de la subjetividad en relación con la responsabilidad ética:³⁷

El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad. Pero si el malvado se convierte de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá... Pero si el justo se aparta de su justicia y comete el mal... no quedará ya memoria de ninguna de las obras justas que había practicado, sino que, a causa de la infidelidad a la cual se ha entregado y del pecado que ha cometido, morirá (Ez 18).

104

Con este pronunciamiento queda definitivamente atrás aquél criterio según al cual todo el clan corría peligro por la trasgresión de uno de sus parientes y todo el pueblo podía ser castigado por el incumplimiento de uno de sus miembros. Tales fueron las normas hasta bien avanzado el asentamiento campesino de la comunidad israelita. Pero Ezequiel, probablemente influido por la doctrina de la responsabilidad y del destino personal en el zoroastrismo, libera a la persona de las trasgresiones de los otros y al presente del peso de las deudas morales del pasado. Cada individuo corre con su responsabilidad.

Nos encontramos en lo que podríamos llamar la cumbre de la racionalidad ética judía: el hombre **sabe** a qué atenerse (medios-fines); responde exclusivamente de sus actos y de sus consecuencias (**responsabilidad**) y, finalmente, ninguna virtud o trasgresión marca definiti-

³⁷ G. Auzou, *op. cit.*, p. 228-9. Ezequiel es el protagonista de la reconstrucción de la identidad colectiva en el destierro, es decir, cuando ya no existen las realidades objetivas en las que se basaba el orgullo nacionalista y la convicción de 'pueblo elegido'.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

vamente el destino salvífico o condenatorio del hombre (**libertad de reacción**):

Y tú, hijo de hombre, di a la casa de Israel: Vosotros andáis diciendo “nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por causa de ellos nos consumimos. ¿Cómo podremos vivir?”. Diles: “Por mi vida, oráculo del Señor Yahvé, que yo no me complazco en la muerte del malvado sino en que el malvado cambie de conducta y viva”... La justicia del justo no le salvará el día de su perversión, ni la maldad del malvado le hará sucumbir el día en que se aparte de su maldad. Pero tampoco el justo vivirá en virtud de su justicia el día en que peque (Ez 33, 10-12).

La elaboración ética que realiza Ezequiel mediante una reflexión hecha bajo la presión del destierro y bajo la influencia de los logros religiosos de la religión irania, no tiene precedentes. La persona tiene en sus manos su destino religioso y moral. Las condiciones económicas, sociales y políticas (como las de los israelitas en Babilonia) no siempre podrá controlarlas, pero en lo más profundo de sí misma conservará la libertad de su decisión de adherirse a la perversión o a la justicia. Esta posibilidad ni los emperadores la arrebatan. Para un pueblo lejos de su tierra y privado de sus instituciones, este baluarte debió constituirse en el último reducto de su identidad y seguridad.

A partir de este momento, en la espiritualidad postexílica se reflejará frecuentemente la idea de la recompensa individual justa: Yahvé premia o castiga al individuo de acuerdo con sus actos y actitud hacia los mandamientos (Salmos 1, 34, 37, 91 y 128).

En los mismos días del destierro, tenía lugar otra gran formulación en la comunidad judía de Babilonia. Ésta fue mérito de un teólogo anónimo que, por su perfil personal, fue asociado a la corriente de pensamiento que había generado el profeta Isaías en el siglo VIII. Por eso sus textos se añadieron a los de aquél, no obstante estar separados por dos siglos de distancia (Is 40-55). El carácter único y universal del

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Dios de Israel proclamado por este Segundo Isaías (41, 21-24), dio un giro a la religión judía y le abrió las puertas para la superación de su carácter étnico. Con esta apertura conceptual de la teología, también la nueva visión ética y la concepción de la historia se proyectaban universalmente: la salvación que ofrece Yahvé es para todos los pueblos, los acontecimientos de la historia universal son conducidos por Él, Ciro es su instrumento contra Babilonia (41, 25-26) y, en cierto modo, liberador del pueblo elegido, como Moisés, etc. (51,4; 52,10): “Mi amigo (Ciro) cumplirá mi deseo contra Babilonia y la raza de los caldeos. Yo mismo le he hablado, le he llamado, le he hecho que venga y triunfe en sus empresas” (Is 48, 14).

Este desarrollo de la subjetividad marcará, en más de un aspecto, la evolución religiosa de Israel durante el período posterior al destierro, acompañado de otros importantes avances conceptuales relacionados con este descubrimiento: desarrollo de diversas corrientes de espiritualidad, fortalecimiento del monoteísmo y universalismo, la afirmación de la doctrina de la inmortalidad de alma (sede de la subjetividad personal), el esbozo de las primeras formulaciones explícitas de un premio o castigo en el más allá, etc (II Macabeos 7, 20-30).

106

6. Hacia un judaísmo sin sacerdotes ni profetas

Después de esta gran coyuntura en que el desarrollo de los conceptos éticos y de la interiorización subjetiva van parejos, la comunidad israelita que regresa a Palestina y reconstruye el templo y las instituciones, conoce nuevos cambios. El poder sacerdotal crece. Como consecuencia de la hegemonía sacerdotal. Reflexionando sobre esa etapa M. Weber plantea en estos términos la nueva correlación de fuerzas concurrentes:

Como la Iglesia Cristiana establecida, el judaísmo oficial consideraba que la época de la profecía había concluido y que las manifestaciones del espíritu profético habían terminado. Es la misma evolución que se ha producido en todas partes donde la hie-

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

cracia sacerdotal triunfante ha querido defenderse contra los innovadores religiosos... Es el racionalismo creciente del pueblo establecido en los territorios relativamente pacificados del imperio persa y, después, en el mundo helenístico, el que ha permitido a los sacerdotes apagar la profecía.³⁸

Esa sociedad en la que la ética de la vida práctica y del acontecer histórico se va a desplazar hacia los terrenos del formalismo ritual (como sustituto) es la que nos presentan los escritos de Nehemías después de la repatriación. La estructura social se impone sobre la ética. Una pequeña burguesía ascendente y pragmática (los que habían hecho una relativa fortuna en Babilonia) se impone y se enfrenta a los estamentos tradicionales (terratenientes y casta sacerdotal). El templo reconstruido se constituye en símbolo de la nueva hegemonía del culto. El control sacerdotal sobre la estructura social impidió la manifestación de la profecía o la hizo insignificante. A este formalismo ritual le va a suceder otro ético-legal con un nuevo grupo social que, pasando el tiempo, marcará el judaísmo durante los dos últimos milenios de su historia: los fariseos.

Si los sacerdotes dominaron el período de los ‘restauradores’ de la nación judía durante el período persa, los fariseos lo hicieron a partir de la irrupción de los ‘rebeldes’ (Macabeos) al final de la etapa que sigue al desmembramiento del imperio macedónico (323-63 a.C.), tiempo en que la cultura helenística se constituye en una seria amenaza para la identidad religiosa y cultural del pueblo judío. En términos sociológicos, bien podríamos decir que los fariseos (los ‘separados’) fueron una *secta* que devino en *iglesia*. Aparecieron durante el gobierno de Judas Macabeo (166-160 a.C.) como partido político-religioso que se oponía a la helenización y practicaba la ‘separación’ drástica respecto de personas y cosas impuras. Tomaron la estructura de una orden o cofradía a la que se entraba mediante el compromiso, ante tres testigos, de respetar las más estrictas reglas de pureza levítica. Además de

107

³⁸ M. Weber, *op. cit.*, p. 500.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

una posición anti-helenística, los fariseos constituían una reacción contra el modelo sacerdotal anterior. De hecho, los fariseos acabaron, para siempre, con el sacerdocio en el judaísmo. A partir de entonces, el funcionario emblemático de la religión judía fue siendo, progresivamente, el rabino. En este relevo histórico había mucho más que un cambio de nombre. Se trataba de volver a centrar la experiencia religiosa en el comportamiento cotidiano, en la vida misma, mediante la observancia rigurosa de la ley. La ética ritual del templo, dejaba paso a la ética de las acciones y comportamientos prácticos. Su rigor fundamentalista les llevó a separarse no sólo de los no judíos sino de los judíos ‘no observantes’. Sus opositores eran tanto la burguesía judía acomodada que sacaba provecho de sus negocios con los extranjeros como la nobleza sacerdotal que administraba el templo como sucedáneo de la vida observante. Su ideal era realmente revolucionario y corrosivo para la estructura tradicional: “Porque es a la comunidad a la que incumbe, sobre todo, la responsabilidad de los asuntos religiosos y no a los sacerdotes y levitas caracterizados por un carisma hereditario.”³⁹

108

De acuerdo con este criterio, también el espacio comunitario reemplaza al espacio sacerdotal. Así, la Sinagoga se convierte en la institución central del judaísmo cotidiano a partir del siglo I a.C. De hecho, para las comunidades judías de la diáspora fundadas por fariseos, la sinagoga reemplazó el culto sacerdotal. Las fiestas celebradas en la casa o en la sinagoga fueron arrinconando al ceremonial del templo.

En su oposición al templo y al sacerdocio, los fariseos expresaban su intención de pureza doctrinal, centrada en la Ley, y su rechazo de cualquier apariencia mágica (culto y sacrificios). De hecho, se cuidaban tanto de la *irracionalidad mágica* cuanto de la *racionalidad filosófica* que representaba su viejo conflicto con el paradigma helenístico. A cambio de eso, el motor del modelo farisaico era el **racionalismo ético elemental** que, paradójicamente, consistía en el cumplimiento literal de la Ley sin indagar sobre sus *razones*. Este carácter eminentemente

³⁹ *Ibid.*, p. 506.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

ético no deja espacio para lo dogmático en el judaísmo; en realidad ni espacio ni interés. El pensamiento fariseo es la tradición judía adaptada a ‘la inteligencia de un burgués medio’ –tal como lo expresa Weber– y, en ese sentido, ‘es racional’ porque favorece los intereses económicos de los hombres piadosos quienes se adherían al movimiento porque representaba una fe más interiorizada.

Se puede decir con propiedad que la subjetividad y el individualismo, en la ética farisaica, se intensificaron. Pero cambiaron de rumbo, su obsesión no era la vida social y la convivencia humana justa sino la santidad que se derivaba (mágicamente?) de la observancia de la ley. La interiorización habría llegado a niveles místicos de no ser porque la incompatibilidad existente entre mística y derecho es similar a la que hay entre la expresión del amor y la pretensión de reglamentarlo. En relación con nuestro tema, los fariseos no superaron una paradoja que les acompañó siempre: aspiraban a la mística y se quedaron en la casuística. Intentaron cumplir tan puramente la Ley que, con frecuencia, no pasaron de la materialidad de la letra, como cuando queriendo tener siempre la ley en su corazón y en su mente, se colgaban filacterias del cabello o cuando hacían del descanso sabático algo incompatible con la ayuda al necesitado. El individuo seguía siendo responsable de sus actos y de sus intenciones, pero el objeto de la responsabilidad se desvió hacia el camino de la ley abandonando el camino del hombre.

Max Weber, en uno de los párrafos más brillantes de su obra, describe así la significación de esta profunda transformación:

Es principalmente bajo el impulso de los fariseos que los judíos se transformaron en un ‘pueblo-huésped’, esencialmente urbano y rara vez asentado en tierras propias... Su supremacía incontestada comenzó a afirmarse con la caída del Templo (70 d.C.), todo el judaísmo, entonces, se hizo fariseo y los saduceos (partido sacerdotal) aparecieron como una secta heterodoxa. Pero ya antes la autoridad religiosa había experimentado una transformación que sería decisiva para la supremacía farisaica. La aristocracia de nacimiento había tenido que dejar el paso a

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la aristocracia de la cultura, es decir, a los descendientes de los prosélitos que fueron frecuentemente los guías más eminentes de los fariseos. El ascenso de los rabinos al poder resulta esencialmente de la transformación urbana y farisaica del judaísmo.⁴⁰

El judaísmo que inició con los fariseos ya no era el de los sacerdotes ni el de los profetas, sino el de los rabinos o maestros. De los primeros temían la degeneración de los ritos en magia; de los segundos, no podían soportar la idea de un 'saber' que irrumpiese en la vida social sin ser administrado por ellos. Tal parece que ese es el talante del liderazgo del judaísmo hasta el día de hoy.

Conclusión

Estamos al final de nuestro ejercicio. Si algo pretendieron estas reflexiones ha sido poner de manifiesto el origen relativo y condicionado de muchas de nuestras pretensiones de absolutismo.

110 | No obstante las diferencias y, a veces, los antagonismos y confrontaciones, hay un punto de encuentro entre la evolución cultural del pueblo hebreo y la de Occidente que llama poderosamente la atención: su conciencia y comportamiento histórico como pueblo elegido. En el caso de la *Casa de Israel*, esa conciencia le sirvió, sobre todo, para sobrellevar sus interminables calamidades históricas salpicadas de pequeños períodos de bonanza y tranquilidad. A Occidente, primero como cristiandad y después como hegemonía tecnológica, le permitió imponerse sobre los demás pueblos y dominarlos, con buena conciencia.

Es probable que tanto la posición de dominio del hombre sobre el mundo, entendido como criatura (desencantamiento) como la emergencia de la identidad individual de entre las relaciones comunitarias, hayan sido dos de las herramientas más poderosas que le permitieron a Occidente los últimos cinco siglos de clara hegemonía. Ambos logros

⁴⁰ M. Weber, *op. cit.*, p. 511.

SUBJETIVIDAD EN EL JUDAÍSMO

parecen derivarse del desarrollo temprano que tuvo la subjetividad individual en la cultura israelita. Hoy, cuando el individualismo exacerbado ahonda las fronteras de un mundo excluyente y tiene acorralada a la naturaleza mediante acciones ecocidas, es más difícil que nunca calificar moralmente aquellos éxitos. De cualquier manera Occidente viene de allí.

No obstante la singularidad del caso judío, la postmodernidad y su aniquilamiento de los solemnes paradigmas y los *grandes relatos*, deja poco margen para ninguna pretensión de absolutismo ético. Jugarnos el futuro por *una ética* como si fuese *la ética* parece descabellado. Las posibilidades del proyecto de un mundo incluyente, plural y solidario pasan necesariamente por el reconocimiento de *los otros* y el respeto hacia sus dioses que, nosotros, llamamos ídolos y hacia sus culturas que llamamos primitivas o bárbaras. La experiencia ética de Israel nos da testimonio de que ninguna religión es tan metafísica como para no ser deudora de avatares históricos y de sus desarrollos culturales.

Y es en un mundo en el que *los otros* se hacen oír y se dejan ver, donde los monoteísmos con sus proyecciones políticas, sus universalismos y sus historias colonialistas caen bajo sospecha

111

Un genuino universalismo debería ser tolerante de lo diferente e, incluso, celebrarlo en lugar de rechazarlo y negarlo. Pero el monoteísmo que pugna por el universalismo en vez de por el particularismo, corre otro riesgo de afirmar que su verdad es la Verdad, su sistema de conocimiento es el Sistema de conocimiento, su ética es la Ética. Y eso no porque la otra opción deba ser rechazada sino porque, simplemente, no hay otra opción. El peligro de este universalismo es que la totalización *incorporará* todas las diferencias.⁴¹

⁴¹ Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The violent legacy of monotheism*, 1997, Chicago, The University of Chicago Press, p. 34.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Nuestro recorrido por la trayectoria ética del judaísmo antiguo, no ha pretendido defender su superioridad en relación con los otros pueblos. Si acaso, algo de su singularidad y, mucho más, su carácter de matriz de algunos elementos de nuestro propio imaginario cultural,⁴² entendido como ese sentido central desde el que se entiende el mundo, la sociedad y el ser humano. El sismo cultural que Chenu reconoce haber tenido su epicentro en el **descubrimiento del sujeto**, en el mundo universitario del siglo XII occidental, proyectó socialmente ideas que venían de lejos. Principalmente fueron la universidad y la burguesía quienes convirtieron el concepto en *factor social* que inició una transformación cultural que llega hasta nuestros días. La *intención subjetiva* que se convertía en criterio último de moralidad con Pedro Abelardo en los claustros universitarios, la burguesía, en el nuevo escenario urbano, la transformó en el hombre emprendedor, conquistador, aventurero y empresario que constituye el paradigma del Occidente que se apoderó del mundo. Todo esto, logrado bajo mil formas de exclusión de *los otros* sin cuya inclusión no habrá futuro.

112

⁴² “Lo que decimos tiene que ver con lo que podemos denominar el imaginario central de cada cultura, se sitúe en el nivel de los símbolos elementales o en el de un sentido global” (C. Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, cap. III: A instituição e o imaginário, 1986, Sao Paulo, Paz e Terra, p. 139-200. Existe versión castellana.).