

CONCEPCION CICLICA Y LINEAL DE LA HISTORIA

GERARDO CORDERO

Introducción

En qué sentido la concepción histórica hebrea significa un adelanto respecto de la concepción cíclica de la misma, sostenida por pueblos primitivos y no tan primitivos como el griego, es el objetivo principal del presente cometido.

Se pretende demostrar, en la primera parte, cómo parte de la concepción filosófica platónica, no es más que la más brillante sistematización del modo de vida arcaico, y cómo, por lo mismo, tal estructura filosófica, en tanto que reflejo fiel de la cultura griega, todavía mantiene, velados, los mismos conceptos míticos respecto de la historia.

La segunda parte es un análisis del peculiar modo de intelección de la historia por

parte del pueblo hebreo. La historia es teofánica, he aquí el adelanto decisivo y novedoso de Israel. Tal progreso, sin embargo, no llega hasta sus últimas consecuencias. Todavía se mantiene, en el pueblo hebreo, de una manera disimulada, el deseo de deshacerse de la historia, esto es, del tiempo concreto.

Esperamos que el modo de presentación de ambos análisis, deje ver en sí, las diferencias sustanciales así como los propósitos distintos que acerca del fenómeno de la historia, tenían hebreos y griegos.

I. Concepción griega de la historia

Ontología arcaica

Podríamos sintetizar, para empezar, la concepción que del ser o de la realidad tiene el primitivo mediante este axioma: "un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo lo que no tiene modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad"¹. De este texto se puede destacar dos elementos, a saber, la dotación de sentido por la referencia a un arquetipo y la abolición de la historia concreta. Así, vivir, tener sentido, adquirir realidad no es más que repetir actos paradigmáticos, gestos ejemplares. Y, en segundo lugar, un hacer caso omiso de la historia, rebelarse contra ella, negarla. La mentalidad primitiva no vive el tiempo doloroso y concreto, vive en el Tiempo Magno.

El primer elemento organiza la realidad de acuerdo con una idea ejemplar. Sin ésta no hay realidad. "Los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo. Un objeto o una acción adquieren un valor y, de esta forma, llegan a ser reales, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende"². El que una piedra, un animal, o un acto humano, adquieran valor dependerá de la medida en que encarnen algún símbolo significativo y trascendente, que los haya sacado de su profanidad y los sacralice. En efecto, "el hombre primitivo no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros"³. Es, pues, la participación con modelos trascendentes lo que da valor a los objetos todos del mundo sensible. Son sagrados no por ser tales sino por imitar o repetir actos ejemplares. Fuera de esta vivencia ejemplar, nada es, nada existe, nada tiene sentido. Todo lo que rodea al primitivo: montañas, bosques, ríos, hombres, cosas, etc. tienen un arquetipo extraterrestre. Su sentido, su realidad les viene, precisamente, de esta imitación de algo que ya es, que tiene sentido. Su ser (ontos), por consiguiente, le viene del ser primordial a la luz del cual el todo sufre la transformación fundamental. ¿Qué ocurre, sin embargo, con lo desconocido? ¿Qué tipo de realidad poseen? Lo desconocido, sean montañas, bosques, mares, ríos, tierras, está sumido, según la mentalidad arcaica, en la inconsciencia, es, simplemente, caos. Participan del arquetipo informe, indiferenciado, caótico. Por eso, al ser descubiertos, se les dota de realidad, mediante rituales arquetípicos en los cuales se repite el acto de creación. Este ritual repite la transformación primera de caos a cosmos. El primitivo no hace otra cosa que repetir o imitar este primer acto cosmogónico, esto es, la transformación de lo indiferenciado a lo diferenciado. Todo lo que el hombre construya, casas, ropaje, caminos, armas, etc. es

reactualizar el acto cosmogónico por excelencia. Ser es, entonces, reactualización de lo ejemplar. Existir es imitar los arquetipos.

“El Tigris tiene su modelo en la estrella Anunit, y el Eufrates en la estrella Golondrina. . . En la cosmología iranes de tradición zervanita, cada fenómeno terrestre, ya abstracto, ya concreto, corresponde a un término celestial, trascendental, invisible, a una ‘idea’ en el sentido platónico”⁴. En el Monte Sinaí Yahvé muestra a Moisés la “forma” del santuario que deberá construirle. . . No sólo hay modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además éste se halla en una región ideal (celeste) de la eternidad (Sabiduría 9,8), “y dijiste que yo edificaría un templo en tu Santo Nombre y un altar en la ciudad de tu morada, a semejanza de tu santo tabernáculo, que Tú preparaste desde el principio”⁵. No sólo los objetos remiten a arquetipos; también las fiestas. La fiesta del Año Nuevo, llamada Akitú entre los babilonios, es un “volver a tomar el tiempo en su comienzo, es decir, una repetición de la cosmogomía”⁶. Estas ceremonias obedecen a un triple momento: “abolición del tiempo transcurrido, restauración del caos primitivo y repetición del acto cosmogónico”⁷. Tienen sentido en virtud de que el ritual pone de manifiesto la fuerza y la eficacia de lo arquetípico. “Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo sagrado; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración —de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.— revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser”⁸.

El primitivo busca el ser en lo sagrado porque sólo allí se manifiesta permanente y creador. El primitivo, en definitiva, vive en un mundo divinizado, en un mundo que no es, ciertamente, su mundo concreto. ¿Qué es, para él, el mundo concreto, el tiempo sin más? Este segundo elemento: el ahistórico es el que más nos interesa destacar. En el primer elemento se puso de manifiesto cómo babilonios y hebreos, para citar dos entre muchos, viven a la luz de los arquetipos. Respecto de la historia, sin embargo, el pueblo hebreo aportará una novedad trascendental, que, a su debido tiempo, señalaremos.

La actitud ahistórica implícita prácticamente, a excepción de los hebreos, en la actitud arquetípica de los pueblos arcaicos, rechaza la historia concreta, no quiere saber nada de ella, la ignora. La mentalidad primitiva no concibe el tiempo real más que referido al momento primordial de la creación. No hay tiempo, sólo hay repetición. El tiempo no es un despliegue, por decirlo de una manera, un progreso por decirlo de otra; el tiempo es regreso perpetuo al punto inicial, el tiempo es eterno retorno, el tiempo no existe. La historia es cíclica. No es que el primitivo no experimente el tiempo concreto, es sencillamente, que el tiempo concreto, para él, es asignificativo. “La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se reproducen, naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es verdaderamente él mismo en el momento de los rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonias, caza, pesca, guerra, trabajo, etc.) El resto de su vida se pasa en el tiempo profano y desprovisto de significación: en el devenir”⁹. Así, la historia no dice nada, es, solamente, el escenario en el que el hombre arcaico repite los gestos ejemplares, mediante los cuales surge, una y otra vez, lo real. Este surgimiento perpetuo, repetitivo, es el modo provisorio de anular lo profano y, consecuentemente, el medio de defenderse de lo novedoso y de lo irreversible.

El mundo primitivo carece de esperanza. En él no hay sorpresas. Se vive, en el Tiempo Magno, en el *"in illo tempore"*. La fórmula mítica apunta, en efecto, a un comienzo original en el cual se dió, eternamente, el paso del caos al cosmos. La repetición de este acto en todos los momentos de la vida arcaica es asumir la necesidad absoluta de volver a estar, una y otra vez, en el Tiempo Magno. "Para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico es una reactualización del momento mítico en que el arquetipo fue revelado por primera vez. Por consiguiente, también esos ceremoniales, que no son ni periódicos ni colectivos, suspenden el transcurso del tiempo profano, la duración y la proyectan al que los celebra en un tiempo mítico *"in illo tempore"*¹⁰. Esta proyección retrospectiva en lo atemporal es esencial al hombre arcaico. El existe en función de la misma. Su contacto con el ser, con lo real es a través de ella. Por eso "como el místico, como el hombre religioso en general, el primitivo vive en un continuo presente. Y es ése el sentido en que puede decirse que el hombre religioso es un 'primitivo'; repite las acciones de cualquier otro y por esta repetición vive sin cesar en un presente atemporal"¹¹. La conveniencia, en última instancia, de sumirse en ese presente continuo, radica en la prevención contra el mal cósmico (terremotos, tormentas, inundaciones, pestes) y contra el mal personal, el pecado. Por temor al recuerdo del pecado, a la experiencia del mal, como ruptura del arquetipo, el primitivo no da a la historia categoría alguna. Si lo hiciera, caería en el pecado, se perdería para siempre. Sólo se libera del tiempo profano para liberarse del recuerdo del pecado. "La negativa a conservar la memoria del pasado, aun inmediato, nos parece el índice de una antropología particular. Es, en una palabra, la oposición del hombre arcaico a aceptarse como ser histórico, a conceder valor a la 'memoria' y, por consiguiente, a los acontecimientos inusitados (es decir, sin modelo arquetípico: lo desconocido, el pecado, el mal cósmico) que constituyen, de hecho, la duración concreta. En todos los ritos y todas las actitudes desciframos la voluntad de desvalorizar el tiempo"¹².

Platón: Teoría de las ideas y concepción de la historia

Para cualquiera que tenga un conocimiento mínimo del pensamiento platónico, debe parecerle, sin lugar a dudas, que esa llamada "ontología arcaica" tiene una estructura tipo platónica. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Platón es el sistematizador de las aspiraciones y vivencias de los pueblos primitivos. Consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamientos de la humanidad arcaica. El sentido de lo real, esto es, el ser, derivado de la repetición participativa de actos ejemplares, está expresado al máximo de su belleza en la teoría eidética platónica. Esto demuestra, como veremos, la concepción cíclica de la historia por los griegos y de la filosofía neoplatónica y gnóstica. La nostalgia de lo anterior, el regreso al estado contemplativo del mundo real (mundo de las ideas) caracteriza, de un lado, la participación arquetípica y, de otro, el rechazo de la historia como tiempo profano y, por lo mismo, la necesidad de proyectarse en lo atemporal; la vuelta, en suma, a la edad de oro. Estos conceptos llegaron a Platón vía Pitágoras-Parménides, quienes, a su vez, lo han tomado de las tradiciones griegas y no-griegas anteriores.

"Lo más importante de las tesis pitagóricas estriba en que el mundo de los sentidos es menos real que el mundo de la mente"¹³. Tal afirmación se sustenta en el rechazo de la idea de que Dios haya creado algo imperfecto. Puesto que la imperfección es imposible, lo que los sentidos informan es mera ilusión. La repugnancia por lo imperfecto, lo cambiante, lo histórico, que trae, necesariamente, desajuste y desdicha, es mejor rechazarlo, para así remitirse al mundo de la razón (mundo matemático), que es verdadero y perfecto. Es-

ta actitud, indiscutiblemente, no es otra que el acto paradigmático repetitivo de los pueblos arcaicos. Claro que ellos no sabían matemáticas, pero en el fondo de su aspiración humana, encontraron que sólo en la armonía y lo permanente debería estar la verdad. De esta manera, lo vimos, suprimían el tiempo profano, fuente de dolor e imperfección.

Quien, sin embargo, acentuó aún más, la dicotomía anterior, fue Parménides. En *Sobre la naturaleza*, dice: "Pues bien, te contaré, ten cuidado con el mito; cuáles son los únicos caminos indagables con el pensar: el de lo que es y que no es no ser; es sendero digno de ser creído (pues marcha a través de la verdad); o bien, el de lo que no es y en cuanto que necesariamente es no ser, el cual, yo te digo, ciertamente es vereda completamente indigna de ser creída; pues ni siquiera es posible que conozcas el no ente (pues no es posible) ni lo darás a conocer. . . Pues pensar y ser son lo mismo"¹⁴. Parménides vuelve a prevenir sobre los engaños de la sensación. Este camino conduce al no ser. Sólo la razón conduce al ser. Lo que de la sensación se deriva son meras fantasías o ilusiones. El mundo de los sentidos es aparente. El sabio debé seguir el consejo de la diosa, a saber, no dejarse engañar por las fantasías de la opinión y dedicarse a la contemplación racional del verdadero y auténtico ser. Escindida la realidad en dos mundos, irreductibles el uno al otro, le tocará a Platón encontrar la teoría que posibilite una conexión entre ambos. Esta teoría, llamada de la participación, dice, en general, que el mundo sensible es imitación del mundo inteligible del cual participa y en esto está su único valor. "Hay cosas que llamamos bellas y otras que llamamos buenas. Además hay lo bello en sí, lo bueno en sí, a los que referimos todas esas bellezas y todas esas bondades particulares como una idea simple y una. De las cosas bellas o buenas decimos que son objeto de los sentidos y no del espíritu; y de las ideas de lo bello y de lo bueno en sí decimos que son objeto del espíritu y no de los sentidos"¹⁵. Lo sensible, por tanto, existe como imitación de lo inteligible. "En los últimos límites del mundo inteligible está la idea de bien, que se percibe con dificultad; pero una vez percibida no se puede menos de sacar la consecuencia de que ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de bueno en el universo; que, en este mundo visible, ella es la que produce la luz y el astro de que ésta procede directamente; que en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia; y en fin, que ha de tener los ojos en esta idea el que quiera conducirse sabiamente en la vida pública y privada"¹⁶. Puede apreciarse, con nitidez, que el mundo sensible tiene sentido, es, en virtud de su correlación con el mundo de las ideas. En la concepción platónica, igual que en la concepción primitiva, todo lo que existe es tal por su acuerdo con el arquetipo correspondiente. El mundo sensible adquiere así su sentido, no en sí mismo, sino en cuanto es reflejo de un mundo ejemplar, paradigmático. Por esta razón a San Agustín le fue fácil cristianizar a Platón. El mundo ejemplar platónico, que explica el mundo sensible, es la mente de Dios. En esta perspectiva la filosofía platónica es ascensional. Pasaje de lo sensible a lo inteligible (mito de la caverna, *Banquete*, *Fedro*, etc.); preparación para morir. Retorno al estado original antes de la caída, y encarcelamiento corporal del alma intelectual. Platón es, indudablemente, el gran esteta de la mentalidad primitiva. Quizás no tanto de la mentalidad primitiva cuanto de la mentalidad que siente repugnancia por lo temporal, puesto que esto trae dolor, muerte, enfermedad y lo otro la armonía, la permanencia, el ser.

Estas ideas tienen, en Platón, su parangón, cuando éste se refiere a la historia concreta. La idea de una historia repetitiva o cíclica tiene, también, antecedentes. Anaximandro, recordemos, afirmaba que todas las cosas nacieron del apeirón y a él volverían. Empédocles explica por la supremacía alternante de los dos principios opuestos, philia y neikos, las eternas creaciones y destrucciones del cosmos. Heráclito hablaba de una conflu-

gración universal. Platón, por su parte, se refiere a este tema en algunos pasajes de la *Política*, 269 c y siguientes. Platón identifica la causa de la regresión y de las catástrofes cósmicas en un doble movimiento del universo: "en este universo, que es el nuestro, ora la divinidad guía el conjunto de su revolución circular, ora la abandona a sí mismo, una vez que las revoluciones han alcanzado en duración la medida que conviene a este universo; y empieza de nuevo a dar vueltas en sentido opuesto al de su propio movimiento. . .". El cambio de dirección va acompañado de gigantescos cataclismos: "las más considerables destrucciones, tanto entre los animales, en general, como en el género humano del cual, como es justo, sólo queda un pequeño número de representantes" (270 c). Pero esta catástrofe va seguida de una regeneración paradójica: "los cabellos blancos de los ancianos volvían al negro; los cadáveres de los que morían entonces desaparecían, sin dejar huella alguna, al cabo de unos pocos días" (270 e). "Fue, entonces, cuando nació la raza de los Hijos de la Tierra (gegeneis), cuyo recuerdo fue conservado por nuestros antepasados" (271 a). Los hombres de aquellos tiempos no tenían ni mujeres ni hijos: "al salir de la tierra volvían todos a la vida, sin conservar recuerdo alguno de las condiciones de existencia anterior. Los árboles les daban abundantes frutos y dormían desnudos en el suelo, sin necesidad de camas, pues entonces las estaciones eran templadas" (272 a). Evidentemente, Platón se refiere a una edad de oro muy semejante al paraíso hebreo. Sólo que esta edad o época de felicidad plena se repite periódicamente sin tener conciencia de las otras existencias anteriores. El griego creía, entonces, en la repetición de ciclos históricos. Prueba de ello, como último ejemplo, los estoicos quienes insistían ya en la eterna repetición cíclica (Zenón, frag. 98 y 109), ya en el cataclismo universal: "La doctrina de la renovación periódica del mundo (metacósmesis) era, por lo demás, una doctrina favorita del neopitagorismo"¹⁷.

Hemos asumido, en esta interpretación, que Platón es fiel exponente del pensamiento griego clásico. Especialmente en lo que respecta a la idea del eterno retorno. Claro que por ser tan compleja la cultura griega, es aventurado afirmar que todos y cada uno de sus máximos representantes hayan compartido esta opinión en los términos expresados. Habienda cuenta de esto, preferimos esbozar un intento conciliatorio dentro de este marco referencial negativo. Puesto que los griegos no llegaron a concebir, y esto sí es categórico, la idea de creación, al modo hebreo, no les quedó más alternativa que retomar el mito arcaico del eterno retorno y proponerlo bajo distintos matices, algunos de los cuales ya hemos señalado. De tal suerte que lo que dice M. Eliade viene a coronar y cerrar este apartado: "Ese 'eterno retorno' delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir. Así como los griegos, en el mito del eterno retorno, buscaban satisfacer su sed metafísica de lo 'óntico' y de lo estático (pues, desde el punto de vista de lo infinito, el devenir de las cosas que vuelven sin cesar en el mismo estado es por consiguiente implícitamente anulado y hasta puede afirmarse que 'el mundo queda en su lugar'), del mismo modo el 'primitivo', al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienda por su principio a cada instante"¹⁸. C. Tresmontant afirma lo mismo en una terminología moderna, con lo cual damos paso al siguiente apartado: "En términos de la física moderna el pensamiento griego parece haber considerado sobre todo la entropía, y haber quedado obsesionado por la degradación de la energía, mientras que los hebreos, sin ignorar la tendencia cósmica al polvo, han atribuido una importancia capital al movimiento inverso, el de la biogénesis, el de la creación"¹⁹.

II. Concepción hebraica de la historia

Hemos afirmado en páginas anteriores que el pueblo hebreo vivió muchos momentos importantes a la luz de arquetipos (recuérdese Sab. 9,8). Tal *modus vivendi* no fue obstáculo, sin embargo, para abrirse a una nueva y radicalmente distinta intelección de la historia. La historia lejos de ser temida y abolida, es la manifestación paulatina de Dios. La historia es teofanía. La historia adquiere así estatuto positivo. Este valor positivo de lo histórico en la concepción hebrea, debe ser analizado a la luz de estos dos elementos complementarios: a) idea de la creación, b) relación teofánica dialogal.

a) *Idea de creación*

Sobre la idea de creación mucho se ha especulado. El **Génesis** lo que se limita a decir, en su primer versículo, es que "al principio creó Dios los cielos y la tierra". La interpretación de este primer versículo, tan escueto, es, sin embargo, decisivo a todo lo largo y ancho de la **Biblia**. Sin meternos en el detalle exegético-filológico, podríamos inferir lo siguiente: existe Dios; existe el universo con sus criaturas vivientes; éste depende de Dios, por eso, es creado. Dios, como creador, es primero y trascendente al mismo. Tal dependencia exige, del segundo (universo-hombre) reconocimiento y adoración. Estas sencillas tesis extraídas al azar, entre otras, han planteado, no obstante, problemas sin precedentes al pensamiento occidental contemporáneo. Digamos, por de pronto, que la idea de creación no es natural al hombre. Eso de una creación, en el contexto anterior, choca evidentemente, en un primer momento, con la razón. En esto radica, posiblemente, la excesiva y banal especulación acerca de tal idea. Si la idea de creación no es asimilable, sobre todo para la mentalidad positivista, ¿dónde está su dificultad, su antinaturalismo? En un marco de fe, el problema no existe. Dios dijo y ya. Pero en una perspectiva crítica, la dificultad subsiste. Y se encuentra porque "la noción de creación al asociarla a una noción de tiempo, que es su propia negación, resulta inaceptable e ininteligible. Así, se ha obtenido una noción contradictoria consigo misma e incompatible con lo que nosotros sabemos de lo real. Se ha querido colocar el tiempo donde no habría habido creación, un tiempo muerto, y poner un mundo acabado desde el comienzo. Este es el monstruo que el racionalismo ha rechazado en justicia. La idea de creación no cobra un sentido y no se hace pensable, si no se acepta en la plenitud de su significado, es decir, como *actual*"²⁰. El texto del **Génesis** señala un hecho, no dice ni el cómo ni el qué de tal hecho. Pretender, entonces, responder a tales preguntas en un contexto fijista conduce, irremisiblemente, a contradicciones. Sólo una cosmogénesis hace justicia a esa aparente antinaturalidad de la noción de creación. El progresivo crecimiento de los objetos naturales, en su serie sucesiva de aparición fenomenológica, demanda un estatuto fundante. La naturaleza exhibe un progreso, irrefutable, de lo más simple a lo más complejo. La naturaleza, entonces, está en movimiento. Una explicación estática al modo griego, especialmente Parménides, no podría encajar en lo que los sentidos y la ciencia han constatado en la realidad. Sólo si aceptamos una génesis constante, una creación actual, podremos salir del problema. Al respecto ha escrito Teilhard de Chardin: "la Escolástica no distingue, en lo que yo sé, más que dos especies de variaciones en el ser: 1) la creación o sea, la 'productis entis ex nihilo sui et subiecti'; y 2) la transformación, o sea, la 'productis entis ex nihilo sui et potentia subiecti'"²¹. La primera fórmula significa que lo creado ha salido de la nada. Dios produce el universo apelando únicamente a su voluntad. La creación es creación de la nada. La segunda afirmación se refiere al paso de una materia subyacente al acto. El ser no preexiste pero se transforma al pasar al acto, una materia prima del mismo. Creación y transformación en este contexto, aparecen no sólo distintos sino excluyentes. Por tanto, no explican la

organicidad fenomenológica exhibida en la naturaleza. Se impone una tercera vía: la unión creadora²². "Junto a la 'creatio ex nihilo subjecti', junto a la 'transformatio ex potentia subjecti', hay lugar para un acto 'sui generis' que, sirviéndose de un ser creado preexistente, lo engrandece en un ser totalmente nuevo"²³. La unión creadora es un movimiento en el que hay creación verdadera y transformación verdadera. Exige la intervención constante de la causa primera así como la preexistencia de un ser creado. Hay un momento constante de creación por transformación. Se da, por decirlo con un término, una cosmogénesis. No es, por ende, que haya habido un primer momento de creación, lo que hay es "una acción creadora (conservadora) que empuja continuamente a las creaturas hacia más ser, a favor de actividad segunda y de sus perfeccionamientos anteriores"²⁴. De esta manera el mundo no depende de antojadizas intervenciones divinas, sino que el acto creador, por ser uno y total, insufla el ser al proceso evolutivo desde siempre. Aquí se hace presente la paradoja de "Dios completamente heterogéneo del mundo, pero sin poder prescindir de El"²⁵. Admitida la creación, no como un acto antojadizo primero, sino como un proceso ascensional con el tiempo, las cosas animadas e inanimadas, el hombre, muestran esa cualidad positiva, única, novedosa e irrepetible, que la Biblia designa con un solo predicado: "Y vio Dios ser bueno. . ." (Gen. 1, 4, 7, 10, etc.). La multiplicidad no es, pues, mera emanación, o mera apariencia, la multiplicidad tiene en sí su valor, pero, este valor, sólo se hace consistente en la configuración unitaria definitiva. Por eso, exclama Teilhard: "la unión creadora es la teoría que admite que todo pasa como si lo Uno se formara por sucesivas unificaciones de lo Múltiple, y como si lo Uno fuera tanto más perfecto, cuanto más perfectamente centralizada sobre él un más vasto Múltiple"²⁶.

El concepto de creación, en el significado dado, origina una cosmovisión absolutamente diferente especialmente en sus consecuencias. Esta idea hace del pueblo hebreo, el primer pueblo de la historia que valora lo real en sí mismo y se abre al futuro. Se sabe existiendo en un tiempo concreto y real a diferencia de la mentalidad arcaica que se proyectaba en el tiempo mítico.

b) Relación teofánica dialogal

Lo dicho en líneas anteriores, en torno al concepto de creación, es producto de una reflexión filosófica ajena al **Antiguo Testamento**. El hecho de la creación influye en el pueblo hebreo en tanto que es el fundamento de todas las manifestaciones de Dios. El universo es producto de Dios, por eso, vio Dios que era bueno. Esta primera teofanía explicará las sucesivas manifestaciones de Dios y abrirá el diálogo contractual Yahvé-Israel, que no es otro que la misma historia hebrea. La historia de los hebreos la podemos ver como el encuentro dialógico entre Dios e Israel. En efecto, el poder creador de Dios es, constantemente, mencionado para fortalecer la fe del pueblo: "Osías le dijo (a Judit): Bendita tú, hija de Dios Altísimo, sobre todas las mujeres de la tierra y bendito el Señor Dios, que creó los cielos y la tierra, y te ha dirigido hasta aplastar la cabeza del jefe de tus enemigos" (Judit 13, 18); "Alaben el nombre de Yahvé, porque a su orden fueron creados" (Ps. 148, 5); "Pues El creó todas las cosas para la existencia" (Sab. 1, 14a); "El que vive eternamente creó juntamente todas las cosas" (Eclo. 18, 1). Estos textos recalcan, una y otra vez, que si Dios creó el universo, jamás los abandonará. Dicha creencia, fuertemente arraigada en el pueblo, será el soporte de la historia teofánica. Israel fue el pueblo elegido por Dios para ser semilla de salvación universal. "Esta conciencia de ser el 'phylum' por donde pasa el eje de la creación en acto, es propio de Israel"²⁷. La narración de la creación del universo es un recuerdo presente en el pueblo hebreo que patentiza "la emergencia del orden sobrenatural en el mundo natural"²⁸. Tal orden sobrenatural, divino, está presente

en ese pueblo concreto. Por eso Israel no es un pueblo al que se incorpora por circunstancias familiares o étnicas sino por una opción personal. La historia concreta de Israel es la lucha, como su nombre mismo lo indica, para instaurar progresivamente en el universo la fe en un Dios único y personal. Este es su secreto del cual se sigue lo demás. A Israel se le ha revelado, en el tiempo, la creencia monoteísta y a ella deberá ser fiel. Israel es, por tanto, el sacramento de Dios. Dios, mediante la alianza —berit—, hizo de Israel su pueblo, su hijo, su esposa. Este pacto ha establecido, de una vez y por todas, “una relación personal, libre y sobrenatural, en el sentido de que Dios viene a habitar en su pueblo, de tal forma que Israel es un pueblo sacramento”²⁹. Israel no sólo es un pueblo, como cualquier otro, es el pueblo de Dios, destinado a llevarlo en sí a lo largo y ancho de toda la historia. Así, su historia, como teofanía y misterio, es positiva y finalista. Apunta a un develamiento final en el cual, arrojadas las apariencias concretas, aparecerá la majestad divina. Todo lo que ocurre, bueno o malo, es tal porque Yahvé, en Su infinita sabiduría, así lo ha dispuesto: “Para los hebreos, toda nueva calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahvé, encolerizado por el exceso de pecados a que se entregaba el pueblo elegido. Ningún desastre militar parecía absurdo, ningún sufrimiento era vano, pues más allá del ‘acontecimiento’ siempre podría entreverse la voluntad de Yahvé”³⁰. Esta es la dialéctica histórica hebrea. Tómense los siguientes textos como corroboraciones de esta relación amorosa y sagrada que entre Dios e Israel se dio y que es el fundamento de la historia del pueblo hebreo: “Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros” (Gen. 9, 9); “En aquel día, hizo Yahvé pacto con Aham, diciéndole: “A tu descendencia he dado esta tierra desde el río de Egipto hasta el gran río, el Eufrates, al quineo, al quineceo, al cadmoneo, al jeveo, al feveceo, a los refaím, al amorreo, al cananeo, al guergueseo y al jehuseo” (Gén. 15, 18-21). “Yo renovaré mi alianza contigo y sabrás que yo Soy Yahvé” (Ez. 16, 62); “Estableceré con ellos un pacto de paz que será pacto eterno; los asentaré, los acrecentaré y pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos” (Ez. 37, 26); “¿No me temeréis a mí? —oráculo de Yahvé—. ¿No temblaréis ante mí, que de arenas he hecho muro para el mar, barrera perpetua que no podrá traspasar, que, aunque se conmueva, no lo logrará, y aunque se embravezcan sus olas no podrá atravesarla? Pero este pueblo tiene un corazón rebelde y contumaz; se apartaron y desertaron, y no se dijeron en sus corazones: temamos a Yahvé nuestro Dios, que da las lluvias tempranas y las tardías a su tiempo, semanas fijas para la siega, guarda para nosotros” (Jer. 5, 22-24); “Así dice Yahvé: ¿qué injusticia hallaron en mí vuestros padres para alejarse de mí e irse en pos de la vanidad de los ídolos, para hacerse vanos?” (Jer. 2, 2); “Sino que ahora he escuchado los gemidos de los hijos de Israel, que tienen los egipcios en servidumbre, y me he acordado de mi alianza” (Ex. 6, 5); “Yahvé hace cuanto quiere en los cielos y en la tierra, en el mar y en todos los abismos” (Ps. 135, 6); “Me dijo: Hijo de hombre, yo te mando a los hijos de Israel, al pueblo rebelde, que se ha revelado contra mí hasta el día de hoy” (Ez. 2, 3); “Altamente me gozaré en Yahvé y mi alma saltará de júbilo en mi Dios, porque me vistió de vestiduras de salvación y me envolvió en mantos de justicia, como esposo que se ciñe la frente con diadema, y como esposa que se adorna con joyas” (Is. 61, 10); “Y en tu posteridad serán benditas todas las naciones de la tierra, por haberme tú obedecido (a Aham)” (Gen. 22, 18); “No faltará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga aquél cuyo es, y a El darán obediencia los pueblos” (Gen. 49, 10); “He aquí que vienen días —oráculo de Yahvé— en que Yo suscitaré a David un vástago justo, y reinará como rey prudentemente, y hará derecho y justicia en la tierra” (Jer. 23, 5). Israel como pueblo sacramento, era el signo de la presencia de Yahvé. Su deber era permanecer fiel a El; pero, no siempre ocurría así: “Cada vez que la historia se lo permitía, cada vez que vivían una época de paz y de prosperidad económica relativa,

los hebreos se alejaban de Yahvé y se acercaban a los Baal y Astarté vecinos³¹. Por eso, la historia teofánica de Israel es un proceso en cuatro tiempos: "el primer tiempo: pecado de Israel; segundo tiempo: la guerra y la cautividad; tercer tiempo: surge un profeta en Israel que enseña al pueblo el *sentido* de ese proceso"³²; "esa dialéctica bíblica de la historia se termina con la liberación de Israel, con la vuelta de Israel a su Dios y a la justicia, a la fidelidad de la alianza, este es el cuarto tiempo"³³. La presencia de los profetas es, como veíamos, para esclarecer el sentido histórico de los acontecimientos. El dolor, la guerra, el cautiverio, no son fuerzas aterradoras (como en los pueblos primitivos), son teofanías negativas, "ira" de Yahvé, que tiene un carácter pedagógico. Son señales de alerta al pueblo para regresar a la fidelidad de Yahvé. "Así, por primera vez, los profetas valoran la historia, consiguen superar la visión tradicional del ciclo —concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición— y descubren un tiempo único"³⁴. Los eventos históricos, incluidos los dolorosos, no son producto de arquetipos caóticos, a los cuales habría que transformar, mediante rituales, a cosmos, según la mentalidad arcaica, sino efectos de la voluntad inescrutable de Yahvé. Los hebreos son, pues, los primeros en descubrir el valor concreto de los acontecimientos históricos, al verlos como la epifanía divina. Así la historia de Israel aparece directamente fiscalizada por Yahvé, es una sucesión de teofanías negativas y positivas, cada una de las cuales tiene un valor intrínseco propio. Interpretar libre y dialogalmente tales manifestaciones divinas, le permite al pueblo hebreo aceptar y llevar la pesada carga de la historia. Prototipo de esta actitud es el acto de fe, más radical y decisivo, de Abraham. Abraham se convierte en el primero que, con su fe religiosa, valoriza un acto absurdo como era el de inmolar a Isaac, su hijo. Si se lo pide el Señor, Él sabrá por qué. Esta aparente aceptación de tal petición incomprensible abre la dimensión religiosa de la fe, la cual hará posible el enfrentamiento, sin tapujos, de la temporalidad real. Sólo, por ella, la historia se positiviza, se carga de valor. "Sin renunciar definitivamente a la concepción tradicional de los arquetipos y de las repeticiones, Israel intenta 'salvar' los acontecimientos históricos considerándolos como manifestaciones activas de Yahvé"³⁵.

¿Llegó Israel a una concepción totalmente desmitizada? Israel rompió, como hemos visto, con el concepto cíclico de la historia; pero, al sentar su aceptación de la historia en el futuro, volvió, sin quererlo, a instaurar un nuevo mecanismo de escape a la historia misma. Para los pueblos primitivos, lo vimos incluso en Platón, la edad de oro estaba al principio. Toda la perspectiva estaba condicionada por ese regreso al Tiempo Mítico, que traía como consecuencia la abolición de la historia. Israel no puede abolir la historia, pues ella es presencia de Dios. Pero la soporta, la admite, sin comprenderla, porque al final, allá en el futuro, habrá una transformación total para dar paso a la vida plena. San Pablo desarrolló esta temática con su idea del Pleroma. Desde esta óptica, la concepción tradicional no fue totalmente superada: "las creencias mesiánicas en una regeneración final del mundo denotan igualmente una actitud antihistórica. Como ya no puede ignorar o abolir periódicamente la historia, el hebreo la soporta con la esperanza de que cesará definitivamente en un momento más o menos lejano. La irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo es compensada por la limitación de la historia en el tiempo"³⁶. En síntesis, Israel vive la historia responsablemente porque sabe que ésta será, de una vez y por todas, regenerada en el futuro, esto es, que es finita. Mientras que en los pueblos primitivos la regeneración de la historia es periódica y cíclica, es decir, ad infinitum.

CONCLUSIONES GENERALES

1. *Concepto cíclico*

- a) La historia es vista como una carga difícil de sobrellevar.
- b) Sólo mediante la repetición del acto cosmogónico por excelencia y la ejemplaridad primigenia, se espaca a la historia concreta.
- c) El tiempo concreto no tiene valor alguno. El mal cósmico o personal es racionalizado a través de los rituales arquetípicos del paso del caos al cosmos.
- d) Puesto que todo es un regreso al inicio, la proyección ejemplar es ad infinitum.

2. *Concepción lineal*

- a) La historia no es una carga.
- b) La historia es teofánica: manifestación de Dios. Por tanto, es dialógica: Dios-Israel.
- c) La historia tiene sentido, apunta a un fin; es teleológica.
- d) El que la historia sea finita, es la manera disimulada como el hebreo espera librarse por siempre de la historia.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. ELIADE, M. **Mito del eterno retorno**. Alianza Editorial, S.A. Madrid. 1972. Pág. 39-40.
2. **Ibíd.** Pág. 14.
3. **Ibíd.** Pág. 15.
4. **Ibíd.** Pág. 16.
5. **Ibíd.** Pág. 17.
6. **Ibíd.** Pág. 57.
7. ELIADE, M. **Loc. cit.**
8. **Ibíd.** Pág. 20.
9. **Ibíd.** Pág. 9.
10. **Ibíd.** Pág. 75.
11. **Ibíd.** Pág. 83.
12. **Ibíd.** Pág. 82.
13. HULL, L.W.H. **Historia y filosofía de la ciencia**. Ariel, S.A. Barcelona. 1970. Pág. 37.
14. PARMENIDES. **Sobre la naturaleza**. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, N^o. 36, Vol. XIII. 1975. Pág. 20.
15. PLATON. **La República**. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1973. Pág. 201.
16. **Ibíd.** Pág. 208.
17. ELIADE. **Op. cit.** Pág. 115.
18. **Ibíd.** Pág. 86.
19. TRESMONTANT, C. **Ensayo sobre el pensamiento bíblico**. Taurus Ediciones, S.A. Madrid. 1962. Pág. 47.
20. _____. **Estudios de metafísica bíblica**. Gredos. Madrid. 1961. Pág. 40.
21. CHARDIN, T. de. **Como yo creo**. Taurus Ediciones, S.A. Madrid. 1970. Pág. 27.
22. _____. **Ciencia y Cristo**. Taurus Ediciones, S.A. Madrid. 1965. Pág. 66.
23. _____. **Como yo creo**. Pág. 29.
24. **Ibíd.** Pág. 29.
25. CHARDIN, T. de. **Ciencia y Cristo**. Pág. 209.
26. **Ibíd.** Pág. 67.
27. TRESMONTANT, C. **Estudios de metafísica bíblica**. Pág. 138.
28. **Ibíd.** Pág. 136.
29. **Ibíd.** Pág. 139.
30. ELIADE, M. **Op. cit.** Pág. 96-97.
31. **Ibíd.** Pág. 97.
32. TRESMONTANT, C. **Estudios de metafísica bíblica**. Pág. 143.
33. **Ibíd.** Pág. 150-151.
34. ELIADE, M. **Op. cit.** Pág. 98.
35. **Ibíd.** Pág. 100.
36. **Ibíd.** Pág. 104-105.

BIBLIOGRAFIA

(Sólo la incluida, con citas, en el trabajo)

CHARDIN, T. de. **Ciencia y Cristo**. Madrid. Taurus Ediciones. 1965.

_____. **Como yo creo**. Madrid. Taurus Ediciones. 1970.

ELIADE, M. **El Mito del eterno retorno**. Madrid. Alianza Editorial, S.A. 1972.

HULL, L.W.H. **Historia y filosofía de la ciencia**. Barcelona. Ariel, S.A. 1970.

LASCARIS, C. **Parménides: sobre la naturaleza**. San José. Costa Rica. Universidad de Costa Rica. 1975.

PLATON. **La República**. Madrid. Espasa-Calpe, S.A. 1973.

TRESMONTANT, C. **Ensayos sobre el pensamiento bíblico**. Madrid. Taurus Ediciones, S.A. 1962.

_____. **Estudios de metafísica bíblica**. Madrid. Gredos, S.A. 1961.

NACAR y COLUNGA. **Sagrada Biblia**. Biblioteca Autores Cristianos. Madrid. 1974.
