
DIOS SEMITA

Ver: *Monoteísmo*

«El monoteísmo ha venido de las culturas primarias, sobre todo del ciclo de la cultura pastoril y nómada. Aquí me limitaré a tratar acerca de los nómadas semitas, porque entre ellos es donde se ha trazado una vía que tiene la fecundidad histórica que conduce al monoteísmo religioso estable en la historia.

Para un pastor nómada, la divinidad es algo que está en el cielo; dirige sus pasos por la estepa por donde van transitando estos pastores. El pastor nómada ha tenido siempre una vaga idea de la unidad de un dios; de un dios que estima como poderoso. Es probable que la raíz 'el, que da el nombre de Dios en todas las lenguas semíticas, signifique etimológicamente "el poderoso".

Este dios es un amigo y protector de la tribu que ha depuesto en él su confianza. Para un semita, "dios" es siempre el dios de alguien. Este alguien es, en este caso, la familia o la tribu nómada. Y es su dios porque depone en él la fuente de las posibilidades últimas de su vida y de su existencia. Cuando estas tribus van errantes, los dioses les acompañan.

Y en sus momentos de descanso, en lugares consagrados por la historia inveterada de los semitas, los dioses se manifiestan. Se manifiestan en árboles sagrados, en fuentes, en oasis, y sobre todo en lugares más especialmente calificados todavía: en los altozanos.

Allí acontecen las teofanías. Allí van los pastores nómadas de distinta procedencia y con distinto dios. Todos se cruzan por esos lugares y santuarios donde se conservan las tradiciones que se van acumulando a lo largo de siglos.

Puede haber un momento especial en que esa familia o tribu no se limite únicamente a ejercer su función regular de pastor nómada, sino que se pueden encontrar en una situación angustiosa, de penuria y falta de alimentos por sequía o por lo que fuere. [...]

El jefe de la caravana se retira y espera la inspiración divina. En un momento determinado, cuenta con ella en su interior y dice: "Vamos al país que la divinidad me ha mostrado". Y emprenden una larga ruta atravesando montañas, perdiendo muchos animales, muchos hombres, y al final

posiblemente se encuentran en un sitio donde hay justamente lo que buscan: pastos relativamente abundantes para su ganado.

Pues bien, aproximadamente en el siglo XIX y el XVIII antes de Cristo, hay unas familias de arameos que están acampando en los alrededores de Ur, en Mesopotamia, donde está centrado el culto lunar. y entre estas familias arameas está la familia de Abraham.

Son politeístas, profesan un culto lunar, y emigran, como tantos nómadas, de los alrededores de Ur a su tierra de origen que es Jarán, en el Norte de Mesopotamia. En Jarán, que es otra de las metrópolis del culto lunar, es donde está la familia de Abraham. Dice el texto bíblico: "Yahweh dijo a Abram: vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 12, 1).»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 208-209]



«La familia de Abraham y sus descendientes va a emigrar de unos sitios a otros, y pasan por Betel, por Siquem, por el encinar de Mambré, por la fuente de Berebá, etc. Allí su 'Elohim, su Dios, es llamado con nombres diversos en distintos sitios. [...] Hasta que, por fin, el nombre de 'Elohim viene a significar la divinidad personal a la que se refiere toda la vida de los patriarcas. Todo lo que un semita entiende por divino se va concentrando en una sola personalidad.

Visto retrospectivamente, la historia que aquí comienza va a ser la experiencia histórica de la alianza de Abraham. No se un Pacto, pero sí de una alianza. Es la experiencia histórica de ver en qué consiste que 'Elohim sea el Dios de este grupo.

Estos semitas se suman a las grandes migraciones de los hicsos probablemente casi todos ellos también semitas, y parte de ellos –no todos, esto es importante– se instalan en Egipto (Gn 47, 27).

Y allí van a estar durante siglos sometidos a un duro trabajo, del cual los quiere librar Moisés. Y Moisés tiene entonces una idea superior a la que tuvo Abraham. En este último se trataba de una familia que tenía su Dios. Moisés quiere algo más: quiere tener un *pueblo*. Y como pueblo, un Dios que sea Dios de ese pueblo, y no simplemente de una familia.

Moisés tenía una doble posibilidad. Se podía hacer que cada una de las distintas tribus, al salir de Egipto, mantuviese su 'Elohim, y que fuera el único. De este modo, al encontrarse con los semitas que se habían quedado, adoradores de 'Elohim, tendrían todas buenas relaciones de vecindad. Pero el camino que va a elegir Moisés es una posibilidad distinta. Elige un Dios único para todo el pueblo, un Dios cuyo nombre –Yahweh– se ha discutido mucho de dónde venía. Probablemente el nombre existía ya entre los quenitas, en el desierto.

Esto se nos relata en tres tradiciones, en tres fuentes distintas: la elohista, la yahvista y la sacerdotal. Es la célebre teología del Horeb. El relato elohista nos dice que allí se le aparece cuando menos la voz de *Yahweh*, y que, ante la pregunta de Moisés por su nombre, éste le dice אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [ehyeh asher ehyeh] (Ex 3, 14), que los Setenta tradujeron como ἐγώ εἰμι ὃ ὢν [egó eimi ó ón], y la Vulgata como *ego sum qui sum*, “yo soy el que soy”.

Pero esto no es lo que dice el texto hebreo, que probablemente lo que quiere es dejar en la incógnita el nombre propio de ese Dios. Y esto por una razón: para un semita –y para un antiguo en general– saber el nombre propio equivale a echar mano de la esencia misma del ser que posee ese nombre. El texto dice más bien: “Yo soy quien soy, eso es lo de menos, la cosa es que yo estaré con vosotros, seré el Dios de vuestro pueblo” (1).

El relato yahvista da un paso más. Un paso distinto, que es decir: “*Yahweh*, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3, 15), aunque con ese nombre no fuera conocido. Aquí se da un paso hacia atrás, al Dios de los patriarcas. Finalmente, la fuente sacerdotal nos dice “Yo soy *Yahweh*, me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como אל-שדי (*El-Sadday*, probablemente ‘el Dios de las montañas’); pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de *Yahweh*” (Ex 6, 2-3).

Comoquiera que sea, después del Éxodo, Moisés emprende una unificación de las tribus o clanes que ha salido de Egipto con los clanes semitas que se había quedado en los alrededores de Canaán. Y entonces funda un pueblo, que no es solamente una familia sino un pueblo estricto. *Yahweh* es el Dios de su pueblo y no solamente el Dios de una familia. Este *Yahweh* tiene caracteres de ultimidad. Y en estos caracteres de ultimidad se va a constituir el cuerpo objetivo de la nueva religión.

Ante todo, la gran operación que tiene que realizar para que haya un Dios que sea solamente el Dios de todo ese pueblo es identificar a *Yahweh* con *Elohim*. Esta identificación es a la que apunta tanto el yahvista como el código sacerdotal.

En el texto del Deuteronomio, muy posterior, cuando se relata este hecho se nos ofrece una frase bien característica: “Sabrás que *Yahweh*, tu *Elohim*, es juntamente el *Elohim*, el Dios fiel...” (Dt 7, 9). La identificación de *Yahweh* con *Elohim* y la invocación de la fidelidad es una cosa esencial. El texto hebreo emplea el verbo אָמַן. Y es que la fidelidad no es para un semita simplemente una virtud moral. Es el carácter formalmente constitutivo de la verdad. Verdad es aquello con lo que se puede contar, que es seguro. De ahí que llamar a Dios fiel es exactamente igual que llamarle verdadero.

Las tribus así unificadas bajo un solo nombre de Dios, hacen un Pacto: es el pacto de Siquem, del cual hay todavía un relato importante en el libro de Josué (Jos 24, 25-28). Ya no es simplemente una alianza, como en el caso de Abraham, sino un Pacto real y positivo, un ברית. Y en virtud de este Pacto se establecen y se unifican esas tribus frente a un enemigo común: es la entrada en Canaán. Al entrar en Canaán había una doble posibilidad. De un

lado, la posibilidad de mantener simplemente la idea de un Dios solitario. Esto era difícil, pues ya no se trataba sólo de una familia. Después de haber pasado por Egipto, era difícil mantener la idea de un Dios solitario. Había una posibilidad distinta: la de admitir solamente un Dios, *Yahweh*, que no tolera otros dioses extranjeros junto a sí. [...]

El Dios solitario se ha convertido en una cosa distinta, ha dado un paso más, *es un Dios celoso*, que no tolera concurrentes ante su faz. El monoteísmo ha comenzado a marchar cuesta arriba en la historia. Del Dios solitario se pasa al Dios celoso.

Y es que ahora, en lugar de emprender la vía de la pura amistad, se emprende una vía más compleja: la vía de la fidelidad. Estas tribus, al entrar en la tierra de Canaán, ya no piden, como seguramente pidió Abraham, un pedazo de tierra y descendencia. No; piden el país entero para poder asentarse, que es cosa distinta. Es la tercera etapa: La entrada en Canaán.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 214-218]

(1) En el curso de 1965 (Madrid) Zubiri decía: "Es junto un paso más en la transcendencia: la ocultación de lo que es solo patrimonio de Dios, su propio nombre. Sin embargo, necesitaba un nombre (...) y entonces se le da un nombre, no que exprese su esencia, sino que exprese por lo menos la forma en que el pueblo le va a invocar. Y este nombre es *Yahweh*. Cualquiera que sea su origen y su etimología, el pueblo de Israel lo sintió en relación con el verbo הָיָה, *ser*, pero en el sentido de acontecer. Es, en definitiva, *un Dios que está con ellos* (...) en la fundación y en las vicisitudes de un pueblo.



«En el Antiguo Testamento, Dios se va a manifestar en su verdad. Para todo semita, verdad es "fidelidad". Es el concepto concreto según el cual Dios va a manifestar su realidad a los hebreos: el Dios que se les revela es el único que es fiel, verdadero. Para hacerlo ver, se revela a Abraham, pero sin anular de un golpe sus mezquinas ideas de que Dios es siempre un Dios de familia, que reside preferentemente en ciertos lugares, etc.

Por el contrario, Dios se inserta en estas limitadas ideas y se revela a Abraham como siendo "su" Dios, el Dios de los padres para llevar a los israelitas a lo largo de los siglos al monoteísmo universal. Para ello "acepta" provisionalmente aquella limitada idea de Dios, y ciñe su "fidelidad" a un solo punto inicial: a cumplir lo prometido.

Para ello pacta con Israel en una Ley, la *Torah*. Dios cumplirá inflexiblemente este Pacto o Alianza por encima de todos los pueblos; "su" Dios es el único que cumple lo que promete. Por esto, para el israelita, su historia entera no es sino el acontecer actual de la fidelidad de Dios para con "su" pueblo, y de la fidelidad o infidelidad de ésta para con "su" Dios:

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

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

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

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



«La experiencia social de Dios, precisamente porque es social, es multiforme y varia, como son diversas las maneras de vivir lo absoluto en la libertad de cada cual. Cada cual hace a su manera la experiencia de lo absoluto. Pero además el hombre tiene de Dios una experiencia social tan multiforme como puede ser la experiencia individual de Dios, una experiencia social con todas las concreciones, vicisitudes y límites de las sociedades a las que *los hombres* pueden pertenecer. Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre*, sino de *los hombres* en su concreción.

Por ejemplo, el pueblo de Israel, el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad. Como fidelidad no solamente ofrecida por Dios en un *berith*, en un pacto sino como una experiencia que el hombre hace de la fidelidad divina. Aquí verdad significa fidelidad. Aunque el término empleado sea el de verdad, la palabra verdad es en ese caso algo más que conformidad intencional. La palabra verdad es la fidelidad de Dios. Así el hombre pedirá la misericordia de Dios, pedirá que Dios tenga misericordia de él, precisamente para que el mismo Dios sea fiel a la fidelidad que le ha ofrecido.

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

originariamente a la cabeza del panteón ugarítico a "El", Dios supremo. Solamente más tarde cobró Baal una cierta supremacía quedando "El" relegado a ser una divinidad subordinada. Esto tiene su razón de ser, porque los primeros fenicios eran nómadas, y a un nómada le acompaña en sus migraciones por el desierto la divinidad entendida como "El" hasta su establecimiento en tierra donde van a convertirse en sedentarios. Pero una vez convertidos en sedentarios, lo esencial no es que Dios les acompañe por el desierto, sino que realmente haya lluvia propicia para las cosechas.

Entonces aparece el baalismo. Elías discute con los sacerdotes del Dios cananeo, pero cuando este Dios cananeo es ya un baal. Y esa disputa se realiza también en forma de experiencia social, apelando a la fidelidad de Jahvé con la prueba del fuego.

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

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

Con Moisés, sin embargo, hay un punto de inflexión. El Dios de los padres se convierte en algo más radical, en un Dios celoso, que es una forma social de vivir lo absoluto de Dios. Sería quimérico pretender que Moisés era monoteísta en el sentido de que no admite más realidad divina que la de Jahvé.

Pero el Jahvé de Moisés no admitía otra realidad divina junto a la suya; no sólo era celoso, sino que era solitario, aunque esa soledad no consistiera más que en la soledad y la verdad real de Jahvé. Hará falta la predicación profética para que haya una forma social distinta, que es el monoteísmo auténtico y riguroso en que los otros dioses son nadería, los *elohim* se han convertido ya en *ililim*.

Hay, pues, distintas formas sociales de experiencia de Dios. He citado unas cuantas a título de ejemplo. Son formas sociales de la experiencia de lo absoluto. El israelita no se sentía siendo él, y siendo lo que tenía que ser absolutamente, como algo que constituye una dialéctica de la excepción, sino que dejando de lado sus pecados, el israelita se sentía verdaderamente israelita cuanto era un fiel servidor de Jahvé, fidelidad que tuvo muy distintos aspectos en las distintas épocas sociales de Israel.

Pero, además, hay una experiencia histórica de Dios que no es idéntica a la experiencia social. Una verdadera experiencia histórica de Dios. [...]

No es que la historia sea, contra lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana, porque la historia es constitutivamente penúltima; la ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre.

Sin embargo, la historia ha implicado una experiencia de Dios. Y a su vez la experiencia de Dios ha configurado la historia. Así el monoteísmo es uno de los factores que han llevado a la universalidad actual de la historia. Queriéndolo o sin quererlo, el monoteísmo ha tenido mucho que ver con la constitución universal de la historia.

Cualquiera sea el pueblo en que se adopte: en Israel, en el Islam, en los pueblos cristianos, etc., se aprecia cómo en el curso de la historia los politeísmos se van desvaneciendo frente al monoteísmo. El hombre ha ido haciendo una experiencia fabulosa a lo largo de la historia, la experiencia monoteísta. Es una experiencia estricta y rigurosa y no simplemente un argumento teológico y metafísico.

Y este modo de experiencia es propio de la historia de Israel. [...] Cuando aparece el Dios de Israel, Jahvé, que según el redactor más antiguo invocaban los primeros padres, Dios aparece como Dios de los padres. Ese Dios de los padres aparece en forma concreta: no simplemente ofreciendo fidelidad, que era la constitución del pacto para Moisés, sino en una concreta forma de experiencia histórica.

Esa forma es la de *estar con ellos*. Esta experiencia histórica tiene formas distintas. Desde la forma más elemental, su acompañarles a través del desierto hasta las puertas de Canaán, hasta constituir eso que se ha llamado "anfitionía" de las tribus de Israel. Como quiera que haya sido esto históricamente –no es nuestra cuestión– Dios aparece entonces de otro modo: es el Dios del pacto de las tribus.

Más tarde, en conexión con la monarquía que se estaba imponiendo, aparece otra forma histórica de experiencia de Dios: es Jahvé como rey. Y en una forma más determinada aún: el Dios de los ejércitos, Jahvé Sabaoth. Es la experiencia histórica de Dios como jefe de un Estado, en este caso teocrático.

Más aún, puede apreciarse una verdadera teología de la historia en la propia predicación inspirada del Antiguo Testamento, que es la expresión suprema de esta experiencia histórica de Dios: Dios ofrece su fidelidad con tal de que los israelitas sean fieles, sigue a esto la defección de Israel, viene el castigo por parte de Dios, y finalmente el arrepentimiento con la vuelta de Dios. Esta teología de la historia en cuatro actos es justamente la teología de la experiencia histórica de Dios.

Es una experiencia vivida por el pueblo de Israel en distintas fases históricas, la experiencia histórica de Dios como fidelidad. Una fidelidad que

es la verdad real de Dios, y que no queda anulada jamás cualesquiera que sean las infidelidades de los hombres.

Al leer el Antiguo testamento puede parecer que se da una línea unitaria. Dios crea al hombre a imagen y semejanza suya; el hombre comete el pecado original, luego se maleó, vino el diluvio, etc. Pasó el Mar Rojo... y así se va continuando el relato lineal de la historia. Pero los israelitas no lo vivieron así.

Vivieron cada uno de estos episodios en y por sí mismos. Israel no tuvo desde el principio la idea de ser un pueblo elegido. ¿Cómo iba a tenerla, si empezaba por no ser pueblo? Israel ha pasado por todas estas vicisitudes históricas, y solamente cuando un teólogo, el redactor sacerdotal, ha reflexionado inspirado, teologal y teológicamente sobre estas experiencias de Israel, ha podido ver a lo largo de estas diversas experiencias las cuentas o los eslabones de una cadena unitaria, que es la experiencia de Dios, unitaria en distintas fases de manifestación, de eso que es justamente el ser el pueblo elegido de Dios.

El ser el pueblo elegido es la estructura de su teología de la historia, en una unidad que remonta a los primeros tiempos de la humanidad israelita, y que sigue hasta el tiempo de Cristo. Como pueblo elegido de Dios, el pueblo de Israel ha vivido la experiencia de Dios como algo absoluto y que de alguna manera le ha hecho sentirse como absoluto frente a los demás pueblos, porque todos pasan y en definitiva sólo Israel queda. Aunque esto en forma tan oscura que ni siquiera Job se atrevió a responder a la cuestión que esta experiencia plantea. Es, pues, la forma histórica de la experiencia de Dios.

Y esto no es ajeno al Nuevo Testamento. Cristo no fundó el cristianismo organizando unas instituciones y diciendo "así es como hay que vivir". Algo de esto hizo. Pero Cristo fundó el cristianismo de una manera mucho más radical y más íntima. Cristo fundó el cristianismo haciendo cristianos, es decir, poniendo en marcha el movimiento del cristianismo en el curso de la historia.

Cristo quiso ser experienciado por sus seguidores para que éstos, asociados a él, pudieran ser en él la experiencia histórica de Dios. La experiencia histórica de su filiación divina se continúa precisamente en la propia expansión del cristianismo. Es la verdad real subsistente de Cristo la que corre por los cauces de su historia.

Esto no es exclusivo del cristianismo, no es primariamente exclusivo del cristianismo. En el cristianismo hay todo esto, porque está montado sobre una verdad universal augural, que en definitiva es la experiencia histórica del ser absolutamente absoluto por parte del hombre, en tanto que es un Yo que se va fundando como absoluto en el que es absolutamente absoluto. Yo voy fundándome como absoluto en el que es absolutamente absoluto.

Y solamente por eso es por lo que hay todas esas estructuras que acabo de recordar. Si se quiere emplear la terminología usual clásica, diríamos que esta estructura de la experiencia de lo absoluto, la experiencia histórica de lo absoluto, es la base dinámica y obediencial, gracias a la cual ha podido haber estructuras como la israelítica y la cristiana en la historia. La historia es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto.

Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios. Hegel, que no veía en la realidad más que un precipitado de la razón, no encontró otro modo de concebir la historia más que como la forma del espíritu objetivo, de la razón objetivada, por encima de las personas, las cuales, como decía Hegel, desaparecen en el espíritu objetivo que, a su vez, es la última marcha hacia el espíritu absoluto. Esto es absurdo.

Hegel pensó en cómo los hombres podía ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse hombre y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 335-342]



«En el evangelio de Juan, Cristo dice: “Yo soy la verdad, el camino y la vida”. Cristo se presenta así: siendo verdad, camino y vida. El término opuesto a Cristo es el mundo en el sentido de aquellos que viven en pecado. Cristo, por su verdad, tiene la victoria sobre el mundo. Por ser Él la verdad, vive en la verdad que es Él, tanto que inspira en esa verdad su vida. La verdad inspira su vida al que vive en ella. πνεῦμα pneûma

Πνεῦμα [pneûma: ‘mente’, ‘aliento’, ‘aire’, ‘aliento’] es el espíritu de verdad que el mundo no puede captar. El espíritu así no es propiedad metafísica del hombre, sino algo que se puede adquirir y perder. Quien inspira su vida en la verdad y recibe su espíritu tiene una vida que consiste en la posesión de ese espíritu. Es la supremacía del espíritu en la victoria de lo que es el espíritu sobre lo que no es.

Lo opuesto a pneûma es la carne, o el cuerpo en tanto que principio de esclavitud y pecado. De esta manera el problema de la verdad queda vinculado al de la libertad y al del espíritu. El cristianismo recoge las tradiciones judaicas. Cristo no le responde a Pilatos, porque este no entendía lo que le preguntaba. El problema de la verdad conserva algo que se arrastraba en él a través del judaísmo.

Literalmente, como verbo, verdad en hebreo tiene dos formas: una activa (fiar) y otra pasiva (ser fiado). El amigo, el criado, etc., e fiel. Se presenta, primero de todo, como predicado del comportamiento de las personas y, como extensión, pasa a serlo del comportamiento de las cosas. El acto de captar la verdad no es declaración, sino mostrar o tener confianza merecida.

La raíz de la verdad es el crédito. La verdad se presenta para el judaísmo como predicado del comportamiento de las personas, y solo por extensión aparece como predicado de las cosas. (La cosa comprende también a lo que ha prometido ser.) De aquí que el acto con que se capta la verdad sea la *confianza*. Se trata de *creer*. Es la fuerza que da la confianza que se tiene en un amigo.

En el Antiguo Testamento no se presenta una verdad abstracta, teórica, como la *alétheia* (ἀλήθεια). La verdad en hebreo "emet" (אמת) es el comportamiento de una persona, y de ahí pasa a las cosas. Por tanto, en definitiva, el problema de la verdad no es una cuestión del logos, sino de la vida. La verdad es un predicado de la vida.

De este horizonte que constituye el tema del judío emerge la característica fundamental que tiene el judaísmo. Igual que la filosofía griega, al preguntarse qué es la verdad, va a plantearse la verdad radical del universo, análogamente el judío, cuando se plantea el problema de la verdad radical, se encuentra con que tiene que ver cuál es la raíz, la fuente de confianza del universo, y a esa fuente ha llamado *Dios*.

Existen dos denominaciones de Dios, *Aelohim* y *Adonai*, que se presentan como la verdad radical, el Dios verdadero que no existe en oposición al que no es verdadero, sino que es único Dios que cumple su palabra, que no defrauda, que hace justicia. No es Dios que existe o no existe (esto no es cuestión para el creyente hebreo), sino el que cumpla sus promesas.

El hebreo no pronuncia nunca el verdadero nombre, Yahwéh, mientras que en *Aelohim* y *Adonai* aparece la dimensión en que da la cara la Divinidad, mientras que Yahwéh expresa lo que es en el fondo, lo que es Dios, que adquiere una sustantividad desconocida para el griego.

De ahí que el judío al enfrentarse con Dios siente su existencia como una en que se manifiesta el espíritu divino. El hebreo se siente vivir en su propia historia y este sentirse no es un simple transcurrir del tiempo. La historia que manifiesta la verdad no es la historia de las acciones (*res gestae*), sino la manifestación de las acciones que la Divinidad ejerce sobre él.

De ahí que la historia se presenta para un hebreo cargada de sentido, como una fuente de la verdad del Dios en que se cree. De ahí que su propia historia se presente como una promesa: el profetismo y el mesianismo son consustanciales con su vida misma. Toda la historia se presenta para el hebreo cargada de sentido.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 348 ss.]



«El monoteísmo entra en la historia con Abraham. Esta experiencia unitaria [de Abraham] es la experiencia de un Dios que, como el dios de cualquier semita, es formalmente sólo el Dios de alguien. "Dios" en abstracto no existe para un semita. ¿Están solamente los semitas en este caso?

Comoquiera que sea, es el Dios de alguien. Además, es un Dios uno, pero rudimentariamente uno. Rudimentariamente, esto es, al modo de un semita, que ve en Dios una unicidad concreta: es su único Dios. Su Dios es rudimentariamente el único. Es un *Dios solitario*. Es solitario porque no tiene diosa y además porque no tiene un panteón. Y en este carácter de soledad está germinalmente toda la viabilidad con que se va a desarrollar la idea monoteísta en la historia. (1)

Respecto a los demás dioses, probablemente Abraham se encuentra con ellos como todos los semitas. [...] Los patriarcas se encuentran con los demás dioses al menos como fuerzas sociales. Ahora bien, no son su Dios. Y justamente en ser suyo y en su carácter de solitario está la unicidad radical del Dios de Abraham. Además, este Dios es un Dios moral y exigente. (2)

Ahora bien, lo que Abraham pide a este Dios es lo mismo que cualquier nómada: descendencia y tierra propia (Gn 15,2ss).»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 111-112]

(1) En el curso de 1965 (Madrid) Zubiri decía: "no es una transcendencia y una unicidad metafísica, sino una transcendencia y una unicidad histórica".

(2) En el curso de Madrid (1965) decía Zubiri: "Finalmente, es un Dios que no es una simple personificación de la naturaleza –no es un puro Dios del mundo–, sino que es un Dios *moral*, puesto que exige una entrega confiada, fiel y plenaria, a él. Se lo exigió precisamente al someterle a la prueba del sacrificio de su primogénito Isaac".



«Toda religión tiene un dios. Y, naturalmente, el dios de una religión no se identifica con el Dios al que accede la pura intelección, porque tiene evidentemente muchos más caracteres. Son justamente aquellos que el hombre va descubriendo y depositando en el dios al que se dirige desde la realidad concreta de su vida.

Ese dios es una realidad suprema, lo que no quiere decir que no tenga otras entidades subordinadas. Sin embargo, la supremacía frente a esas otras entidades no es una supremacía de mera organización. Visto por fuera, naturalmente, todo panteón es una organización; pero no es esa la cuestión esencial. Tomemos el caso de un panteón que ha tenido gran influencia histórica: el panteón fenicio, así como, en general, de todas las religiones semíticas.

En estas religiones, el hombre genérico "dios" es justamente 'el: aparece en la palabra "Alá" de los árabes, 'ilu de los babilonios, אֱלֹהִים ('*elohim*) de los hebreos. Es un nombre genérico que significa la divinidad de todas aquellas realidades que son dioses. Pero hay en este panteón un dios en

quien se encuentra concentrado todo y solo lo que de una manera plenaria y exhaustiva constituye la divinidad. En ese caso, ése es el 'El por excelencia. Y entonces, "Dios" es un nombre propio. Así aparece, por ejemplo, en la cabeza del panteón fenicio de Ras Shamra, o en el 'Elohim del Antiguo Testamento.

No se trata, pues, de una cuestión de organización: se trata siempre de la aprehensión de una realidad suprema que en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión atribuye a la divinidad. El nombre mismo de 'El significa probablemente "el poderoso", "el sumamente poderoso". Poderoso, naturalmente, en la triple dimensión de ser la realidad última, la última posibilidad del hombre, y además una realidad impelente.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 99-100]



«En la filosofía griega se habla de Dios. El θεός (theós) ocupa lugar en Aristóteles. Parece que desde que hay filosofía, esta ha hablado de Dios. De la Divinidad, además de los griegos, hablan todos los pueblos. La filosofía, sea lo que fuere, es solidaria de la idea concreta de Dios en la mente griega. Como producto plasmado en las mentes europeas, la idea de Dios ha sido el horizonte de los problemas filosóficos. El pensamiento europeo es solidario del griego y del israelita. Nos interesa ver lo que cada uno de estos dos significa con todas sus limitaciones. [...]

¿Cómo es posible empezar a averiguar lo que es la idea de Dios? Parece natural averiguar antes si es ficción o realidad. Aún no sabemos si ese ente tiene o no existencia. Esta idea ha cundido a lo largo del pensamiento teológico, salvo Agustín y Anselmo.

Hay que probar primero la existencia de Dios y solo después se la puede considerar. Pero al que intenta dar una prueba se le puede preguntar qué pretende demostrar. Anteriormente a todas las pruebas hay que precisar lo que significa el vocablo "Dios". La Divinidad como pura idea es anterior a la prueba de su existencia. ¿Qué se entiende, concretamente, por idea de Dios? Nada más peligroso que tomar un libro de teología para ver esto. Pero no es un camino inicial. Al desarrollarse la filosofía desde Dios, se ha desarrollado también filosóficamente, desde Dios, la idea de Dios. ¿Es esto un círculo vicioso?

La idea de Dios no sólo es especulativa dentro de la filosofía, sino previa. En la hora de la verdad, el pensador medieval se arrodilla ante Él si es creyente. Éste es el momento decisivo de la idea de Dios. Para el griego, el θεός (theós) no está dotado de carácter personal. Hay que entender a la Divinidad como un ente personal. Poco importa la estructura ontológica de la personalidad, pues todo concepto de la personalidad divina se apoyará

en el sentimiento de la Divinidad como persona. Esto ha venido del mundo israelita.

¿Qué hay que hacer para averiguar los caracteres de ese ente que es un *tú* frente un *yo*? Hay que ver las formas que toman las relaciones personales del israelita con la Divinidad. Cree que su historia es la conversación a través de los siglos con la Divinidad. No se atreve a pronunciar su nombre verdadero. Cuando se refiere a Ella por lo que es en sí misma, el nombre propio que emplea tiene raíz verbal, que ha servido para el juego: *yo soy el que soy* (Éxodo 3, 13-14).

Se trata de considerar a la Divinidad como algo que es en sí misma inescrutable al pensamiento humano. El pueblo de Israel no se atrevió a pronunciar su nombre. Hay muchos atributos con los cuales la ha designado. Y hay uno de ellos que plantea un grave problema: *supremo*. Además, la palabra *Elohim* ("los dioses") hace pensar en si el pueblo de Israel era monoteísta o politeísta.

En ciertos momentos los patriarcas han sido politeístas. A partir de Moisés, es monoteísta. El singular segrega a la persona divina del resto de las otras y la coloca en el lugar supremo. La Divinidad se distingue de lo que no es ella por estar oculta al tiempo. Por su propia naturaleza, no puede manifestarse en el tiempo. La eternidad significa así lo exento del tiempo.

Por eso, eternamente en sí mismo, Dios es lo que siempre es. Es inmutable en sí mismo y solo de una manera analógica es pensado lo que le acontece. En el Nuevo Testamento, la idea de Dios se acerca a la humanidad. Dios es un ente animado. Pero es pura y simplemente en sí mismo espíritu y vida. Estos dos conceptos la teología neotestamentaria los ha considerado, a través de la metafísica, como luz.

Frente a Dios se encuentra el hecho de todo lo que existe. La manera de ocupar el tiempo que tiene lo que no es Dios frente a Dios es la creación. La idea de la creación en el mundo del pensamiento semita es creación de la nada. ¡Hágase la luz!, y la luz fue hecha. A Dios le ha bastado su Verbo, y este es creador. Cuando el israelita quiere expresar la esencia de algo, la de un nombre. Porque el empleo de la palabra es lo que la acerca a la Divinidad. La denominación es acción creadora, y, como Dios es increado, no se atreve a pronunciar su nombre.

El universo entero es el segundo momento de Dios. Las cosas han emergido de la nada por la acción de un Creador. Todo lo demás es metafísica póstuma. Una vez creadas las cosas por la omnipotencia divina, está creado el mundo. Las cosas están ordenadas entre sí por y para una persona.

El griego habría entendido este orden de otra manera. El hecho de ser creada concede a la creación su unidad frente al ente divino. Este es infinito. Todo adquiere de Él su existencia, Dios es todo (Eclesiástico). Todo cuanto es lo es en ser divino. Esta idea pasa a la predicación apostólica. No solo es infinito, sino además está en todas partes. Es inmenso y trasciende a todas

las regiones del universo. Gracias a su presencia en todas partes, el universo se conserva en su ser.

No solo las cosas son creadas y conservadas en Dios, sino todas las manifestaciones del universo son ordenaciones de un plan preconcebido en la mente divina. Dios es señor que lo sabe todo, omnisciente. [...]

El profetismo entero dice: los otros dioses no cumplen lo que prometen; el Dios de Israel, sí. Esto es la verdad en Israel: cumplimiento de una promesa. El Dios de Jacob es verdadero, no porque existe, sino porque es Dios de verdad y se puede contar con Él. En su nulidad, necesitan las cosas apoyarse en la persona divina que por ser justa es verdad. Así se juntan en la Divinidad: la persona, la nada y la verdad.»

[Zubiri, Xavier: "Cuatro lecciones de historia de la filosofía" (1932-1933), en *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 292-294]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten