

Areté y Qadosch en los ideales culturales educativos de Grecia e Israel

Pedro J. Ramírez*

"Si la areté es una de las cosas que se hallan en el alma..., es menester que sea intelecto".

Platón, *Menón*

"Con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia".

Platón, *El Banquete*

"La vida contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros... porque esto es principalmente el hombre; y esta vida, por consiguiente, será la más feliz".

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

"Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios soy santo".

Lev. 19,2.

INTRODUCCIÓN

La identidad cultural y el desarrollo de los pueblos han estado vinculados necesariamente a la promoción y cultivo de ciertos valores fundamentales o ideales culturales, los cuales en determinado momento de su historia alcanzan el máximo de luz, de conciencia, de transformación y proyección política, social y cultural. Estos valores son una especie de fuerza del espíritu, que, encarnados en hombres, revolucionan la cultura nacional, la ética-política, el campo de la filosofía, de las artes y de la religión. Por eso, estos hombres llamados sabios, santos o profetas conocen e intuyen metarrealidades y desde ellas anuncian un nuevo porvenir.

De los ideales morales y educativos de dos culturas clásicas, de Grecia e Israel, queremos en este ensayo analizar dos valores fundamentales: areté y qadosh. El primero fue el ideal máximo de formación humanística para los Griegos. Comprendía tanto la formación del cuerpo como la del espíritu. En tal sentido alcanzar la areté era una especie de consagración, de nobleza, de heroísmo, de prudencia y de sabiduría, que se elevaba por encima de cualquier status social. Por eso, hablar de la areté es hablar de la identidad y esencia de la cultura griega.

El segundo, qadosch, santidad, es el ideal educativo religioso-moral más pleno, al que está llamado por vocación y alianza todo miembro del pueblo israelita. Así, qadosch no sólo implica la pertenencia a un pueblo, sino también compromiso y heroísmo por cuanto la meta de dicho ideal sobrepasa la fuerza humana: se trata de imitar la santidad de Dios mismo. Pero, a diferencia de la experiencia ético-religiosa de otros pueblos, el Hebreo frente a dicho ideal asume su vocación de nómada espiritual sin desesperarse confiando en que Yahveh, por más tortuoso que sea el camino, lo cubrirá con su sombra y lo guiará hacia un lugar seguro.

Ambos ideales culturales y educativos son la parte medular de la espiritualidad de estos dos pueblos, son como un sello de la identidad de estas dos culturas. Su desarrollo en todos los ámbitos de la cultura, en el caso de los griegos, y el cultivo de los valores morales y religiosos, sin comparación respecto a los pueblos de

* Licenciado en Filosofía y Teología por la Universidad de St Tomás y Gregoriana, Roma, Italia. Master en Administración Educativa y Pública por Villanova University, Pa.USA, y UCR. Catedrático de la Universidad de Costa Rica y Coordinador de la Cátedra de Filosofía de la Universidad Estatal a Distancia (UNED).

su tiempo, en el caso de los hebreos, son el soporte espiritual permanente de nuestra cultura occidental. Con toda razón Jaspers se asombraba de este fenómeno maravilloso de ascenso y de eclosión del espíritu, fenómeno al que ha llamado "tiempo eje" por cuanto será un referente luminoso para todos los subsiguientes procesos de humanización de la sociedad.

¿Qué son estos ideales? ¿Cómo emergieron? ¿Qué papel cultural jugaron en sus respectivos pueblos? ¿Se trata de dos culturas semejantes animadas por una visión común antropológica o se encuentran separadas por radicales diferencias, que se refieren al mundo, al hombre, a la vida social y moral, y a la historia? En relación a estas interrogantes este ensayo intenta desarrollar tres partes básicas: en la primera busca analizar el concepto de areté, sus características principales y su vinculación con la ética y la política; en la segunda, analizamos el término *qadosch*, su origen, sus diferentes significados y su relación con la misión moral política de los profetas, y en la tercera parte planteamos algunos acercamientos entre ambas culturas, no sin reconocer esenciales diferencias entre Grecia e Israel.

1. Los Griegos, la areté y su función humanística

La vocación humanística de los Griegos coronó con éxito un esfuerzo milenar, que otros pueblos antiguos no lograron en la misma profundidad, proporción y dimensión. Desde los cantos epopéyicos de Homero, pasando por el drama, la prosa, las artes, la filosofía y las ciencias, hasta la vida política y social, no hubo nada relacionado con el querer y el saber, en la que los Griegos no mostraran, como dice Hegel, madurez.

Ellos bucearon profundo en la humanidad del hombre y descubrieron el mundo del espíritu, de la subjetividad y de la conciencia personal del hombre.¹

Este descubrimiento de la intimidad del alma llevó a este pueblo a percibir espiritualmente sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad, a percibir y cultivar valores, y sobre todo "prototipos", "modelos", "ideales", que bajo la función educativa fueron configurando en el tiempo el carácter, la personalidad y la cultura. En este contexto, afirma Jaeger, la *Paideia* es la más alta obra de arte que se propuso crear un hombre viviente a partir de grandes ideales o modelos de vida, como son Aquiles, Ajax, Héctor.² Entre estos destacados héroes la más elevada y común virtud ejemplar fue la que los Griegos llamaron areté.

1.1 El Concepto de areté, su origen y sus características

El concepto de ἀρετή tiene el significado de virtud. Este término, casi desconocido y sin gran relevancia dentro de nuestra escala actual de valores, para los griegos, sin embargo, tenía un origen noble y aristocrático por cuanto estaba vinculado en sus raíces con la educación, que ha sido diferenciadora de clases y promotora de los valores espirituales del hombre. Pero en un sentido más propio del pueblo griego areté o virtud se refieren "a una imagen ideal de belleza". Los preceptos morales de justicia, prudencia y sabiduría tienen una motivación profunda que no es la utilidad sino el gusto por la belleza, "kalón". Así, alcanzar la areté era alcanzar una especie de "belleza espiritual integral", la excelencia humana, o la cima del valor humano.³

¿Cómo llegar a esta cima? Hemos dicho que la areté era el fruto esencial del proceso educativo, eso, en sus primeras etapas de este proceso areté significó "fuerza", "destreza", "capacidad", pero después expresó valores más espirituales, como valor heroico, honor, "hombria", "andreaia". Respecto a este término Tirteo y Semónides fueron los primeros en darlo a conocer y de ahí se extendió a la literatura ática y a otras manifestaciones culturales.⁴

En Homero encontramos la ascendencia del vocablo areté. Con frecuencia, en la *Ilíada* y en la *Odisea* aparecen tanto "aristos" como "areté", ambos de la misma raíz, referidos al valor, a la búsqueda del honor y al honor ofendido de ciertos individuos selectos, con misiones extraordinarias, como son los héroes homéricos. La areté exigía reconocimiento y una areté ofendida era signo de tragedia. Por eso, J. de Romilly afirma que los héroes homéricos parecen dioses:

"Il designe des hommes divinisés... des hommes accomplis "les meilleurs", qui sont supérieurs aux autres, mais restent pourtant de simples mortels. Ces héros sont des nobles rois et de puissants guerriers".⁵

Aquí la nobleza es una nobleza de espíritu; es un esculpir e ir dando forma a las potencias del alma. Está relacionada con αγαθός, bueno, que como areté no tienen un simple significado moral. Noble y bueno se intercambian en ese proceso educativo, de perfeccionamiento de toda la personalidad del héroe, sin ideales que una vez aceptados por la clase en el poder devienen un valor universal por seguir para toda la sociedad griega.

1 Guillermo F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal*, T.II, Madrid: Revista de Occidente, 1928, pp.63-65.

2 Werner, Jaeger, *La Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 110-111

3 Werner Jaeger, *Op. cit.* pp. 19-21.

4 José Lasso de la Vega. *Ideales de la formación griega*. Madrid: Ed. Rialp S.A, 1966, pp. 163-165.

5 Jacqueline de Romilly, *Homère*. Paris: PressesUniversitairesde Francei 1985, pp. 93-95.

Con este mismo sentido homérico Heródoto y Tucídides llamaron αγαθοι a los héroes, que ofrendaban sus vidas por la patria. Hay en este uso del término, como en areté, un significado de magnanimidad, de entrega y de desprendimiento. El poderoso guerrero, lleno de méritos y de gloria, cuando tiene todo el poder en sus manos para decidir, entre otras cosas, su retiro y el disfrute de las conquistas adquiridas, el héroe para alcanzar la areté debe dar el paso supremo hacia la gloria: la muerte por la patria. Por eso, el poeta Calino, con evidente influencia homérica y tirteica escribió el siguiente epigrama sepulcral para los caídos de Potidea:

"Los hijos de los atenienses, pagándolo con sus vidas recibieron a cambio la areté y colmaron de gloria a su patria".⁶

En los siglos posteriores la areté se interiorizó más y dejó de tener un sentido meritorio para significar calidades más antropológicas como la templanza, la justicia, y la sabiduría.

Estas cualidades son parte esencial del ideal ético platónico y aristotélico. No obstante, este ideal ético de los filósofos atenienses, como afirma Jaeger, en el fondo siguió siendo fiel al modelo homérico de la dignidad y nobleza de la areté.

Todas estas características señaladas surgen de y revelan un proceso de interiorización, donde lo físico, las pasiones meramente humanas, de afirmación de la individualidad y del yo son sublimadas en la medida en que el intelecto, el espíritu, la vida teórica descubrió valores más universales como la justicia, la prudencia, el bien y la felicidad. En esta cima de perfeccionamiento del espíritu la areté es la virtud integral, y esa vocación arcaica homérica de aspiración por la belleza, expresada a través de las diferentes artes, se convirtió en una belleza moral, una aristeia heroica y sublime.⁷

1.2 La areté y su dimensión ética-política

Los griegos no sólo descubrieron un ordenamiento universal del cosmos, sino también la necesidad de un ordenamiento en relación con él. Como conciencia y asimilación de este ordenamiento la areté devino justicia, sabiduría y santidad en Sócrates. Todas estas propiedades son distintas entre sí, pero están unidas en función de un ideal de formación de conocimientos, de respeto a las normas establecidas y de práctica vivida sin las cuales no puede darse la felicidad humana. Aquí no se trata, desde luego, de la heroicidad del guerrero, sino de la heroicidad de vivir la areté cada día.⁸

Para Sócrates la excelencia humana no puede estar separada de la vida cotidiana del ciudadano. La areté, por tanto, es una virtud esencialmente ético-política, porque debe acrisolarse a diario a través del aprendizaje, del estudio y del continuo esfuerzo en la práctica del bien. Su meta es el "bien vivir", eupraxia, es decir, el hombre no debe esperar momentos supremos para dar muestra de su heroicidad, momentos que podrían no llegar; por el contrario, "el bien vivir" socrático es un ideal de vida práctico que significa tanto "hacer bien" como "estar bien", de acuerdo a un orden racional cósmico en el que están integrados la vida, lo social y el medio ambiente. Por tanto, en este principio se integran la búsqueda y contemplación de la verdad, que implican un proceso de purificación interior en el que el hombre, como en el caso de los héroes homéricos, está sólo, debe decidir sólo, sabiendo que todo respecto a su felicidad depende de sí mismo:

"El hombre que hace depender de sí mismo todas las condiciones capaces de conducir a la felicidad..., está preparado para la mejor vida; es un hombre sabio, es un hombre sensato".⁹

¿Qué papel juega la libertad en este proceso de formación ideal? Acepta Sócrates que la libertad es "la cosa más bella y sublime", pero afirma, sin embargo, que ella es algo que debe vivirse en primera instancia desde el interior de los individuos. Esta libertad interior implica sabiduría, temperancia, dominio de sí mismo, y su carencia expone a los hombres a cometer las cosas más innobles y las injusticias más desechables. En consecuencia, la libertad está naturalmente orientada hacia el bien, hacia lo óptimo, meta que no podría alcanzar sin el apoyo de otra fuerza interior: el amor. Es a través de esta fuerza que el individuo alcanza el óptimo mejoramiento de sí y de sus amigos.¹⁰ De esta manera, Sócrates nos da a conocer el papel transfigurador de la areté moral y su efecto desbordante hacia los demás.

La areté en Platón alcanza mayores niveles de clarificación. Está relacionada al bien, lo bello, la verdad y el amor. El bien y la belleza adquieren un valor objetivo y pertenecen al orden de los valores divinos. No son especies distintas, sino que pertenecen a la misma naturaleza. La verdadera areté se genera y crece por el conocimiento y el amor a la auténtica belleza. Produce un deseo de posesión de dicho bien y un deseo de inmortalidad. Aquí esta elevada virtud transforma, regenera, produce inmortalidad en el amante. En forma diferente a las prácticas órficas de misterio, en Platón la areté alcanza un cierto misticismo ético.¹¹

6 Cfr. José Lasso de la Vega. *Op. cit.* p. 167.

7 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México: Ed. Porrúa S.A., 1989, pp. 125-126.

8 Platón, *Protágoras* en *Obras completas*, Madrid: Ed. Aguilar, 1979, 172-173.

9 Platón, *Menéxeno* en *Op. cit.* p. 430

10 Jenofontes, *Memorables* en Rodolfo Mondolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Tom. I, Buenos Aires: Ed. Losada, 1974, pp. 166-167.

11 Platón, *Filebo*, en *Op. cit.* pp. 1262-1263; *El Banquete* en *Op. cit.* pp. 586-588.

La eticidad platónica es una fusión de conocimiento y voluntad, de contemplación y amor. A través de la educación de los sentidos, del intelecto y la sabiduría el ciudadano griego comienza el camino del amor, desecha simulacros de virtudes hasta engendrar la verdadera areté, que consiste en un desposamiento con la verdadera belleza. Este nuevo desposado es un ser divinizado, "muy caro a los dioses" y también inmortal. Llegado este momento la vida adquiere pleno sentido y la areté su total plenitud.¹²

En *Fedro* Platón nos da a conocer de la forma más bella y profunda el estado místico-ético de los desposados con el bien y la belleza. ¿Cómo es su comportamiento? Platón los describe como "seres alados", despreocupados de las cosas pasajeras de este mundo y preocupados por los valores permanentes y divinos. Sufren de una locura insensata a vista del común de los mortales, de tal modo que parecieran poseídos por un dios.¹³

Esta forma extrema y elevada de vivir la areté es lo que Platón en *La República* y *Las Leyes* ha calificado como santidad y que Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco*, redimensionando esta misma problemática, llama sapiencia. Pero, quizá sea Platón el que con mayor claridad, dentro de los ideales educativos de la cultura griega, nos plantee la necesidad de una utopía social y política en la que la templanza, el valor, la belleza, la justicia y la sabiduría, bajo una armoniosa organización, todos satisfagan, según la naturaleza, sus aspiraciones de justicia y felicidad.¹⁴ A continuación examinemos si la santidad moral griega correspondía exactamente a la qadosch hebrea.

2. Qadosch como supremo ideal religioso moral en el pueblo de Israel

Para Widengren qadosch, santidad, es una propiedad primeramente religiosa, diferente a la santidad socrática-platónica, más vinculada a la ética racional y a la práctica de la justicia. Como fenómeno religioso, de fe y de relación con la divinidad, qadosch expresa el supremo ideal moral del pueblo de Israel, quien con plena conciencia histórica reconoce que Yahveh lo ha liberado, le ha otorgado las leyes y es quien lo santifica.¹⁵ Si es Yahveh quien lo santifica, ¿en qué consiste la santidad del hombre?

2.1 Concepto de qadosch y características del ideal moral hebraico

La qadosch hebrea, *קדוש*, es un término derivado del verbo separar o segregar. Se opone a lo profano y es traducido en los LXX por "agios", vocablo que entre los griegos aparece por primera vez vinculado a lo cultos místicos con el significado de sagrado, segregado, inaccesible, asociado a santuarios y a lugares sagrados.¹⁶ Pero entre el "agios" de los rituales de misterio y la qadosch hebrea hay una significativa brecha semántica, en la que observamos por una parte "la pureza moral" operada desde el hombre, y por la otra parte, "Dios operando la qadosch o santidad" en el pueblo elegido:

"Santificaos y sed santos, porque yo, Yahveh, soy vuestro Dios. Guardad mis leyes poniéndolas por obra. Yo soy Yahveh el que os santifica".¹⁷

Este mandato de "sed santos, porque yo Yahveh, soy santo" dice von Rad que no tendría el significado trascendental en la historia de Israel, como supremo ideal de todo el pueblo, si no se entiende en el contexto de una fe histórica, de que Israel se reconoce como pueblo escogido, a quien Yahveh se ha revelado. No se trata, entonces, de una relación de una sola vía, por la que un pueblo encuentra a su dios, sino de una relación elíptica con dos focos: Dios e Israel, relación inseparable, de la que emana la alianza, la ley, la sabiduría y la santidad.¹⁸

Esta alianza, brit, es un pacto socio-religioso, que genera compromisos en ambas partes. Constituyó la comunidad israelita y fue el alma en cada momento de su historia. Por eso, el hebreo experimentaba su propia existencia como fragmento de una historia que es a la vez divina y humana. En consecuencia, la vida social y moral del hebreo no podía imaginarse al margen de la presencia de Dios, y su existencia individual y colectiva dependían de ese pacto y de la ley. Esta vivencia fue tan profunda que en la estructura mental del hebreo, aun después de la sedentarización, había un nomadismo latente asociado al sentimiento de la presencia de Yahveh, que los acompañaba en cada instante de su existencia.¹⁹ Desde esta experiencia de la alianza, Israel se convierte en "pueblo de Dios", "pueblo santo", am qodesch.²⁰

¿Qué hace Dios para que se guarde la fidelidad a la alianza y se alcance el ideal de santidad? El supremo ideal moral de santidad es guardado y recordado a través de la ley, "la torá" cuyo significado es mostrar e indicar el camino moral, que los conduce a la presencia de Yahveh. Los imperativos esenciales de la torá como "sed santos, practicad la justicia, amad a Dios y al

12 Platón, *idem*, pp. 589-590.

13 Platón, *Fedro* en Op. cit. 865-866.

14 Platón, *La República* en Op. cit. pp. *Las Leyes* en Op. cit. pp.

15 Geo Widengren, *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1976, pp.26-35.

16 Heinrich Fries, *Conceptos Fundamentales de Teología*. Tomo IV, Madrid: Ed. Cristiandad, 1967, p.186.

17 Lev. 20, 7-8.

18 Gerhard von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ed. Sigüeme, 1976, p. 302.

19 André Neher, *La Esencia del profetismo*, Salamanca: Ed. Sigüeme, 1976, p.302.

20 Deut. 7,6; 14, 2.

prójimo, etc." son, como señala Neher, la expresión de una brit de voluntades entre Yahveh e Israel. Por esto, la torá no es un bloque, una unidad homogénea e inmóvil. Por el contrario, es un conjunto de legislaciones dinámicas, históricas, que expresan la evolución y el progreso de esa alianza de voluntades.²¹

El propósito de la torá es la santidad personal, y por consecuencia, la santidad de todo el pueblo. Ella comprende la práctica de la justicia, la bondad, la franqueza, la piedad y el amor. Esta ética no tiene límites, por cuanto está llamada a imitar la santidad de Dios mismo. En este sentido, supera la ética de la pureza, como purificación de las cosas impuras y como disciplina psicológica, cuyas prácticas podemos encontrar en otros pueblos.

Así, la santidad como supremo ideal moral del pueblo hebreo, tiene la siguiente particularidad dialéctica: se vive como una tensión de repulsión y aceptación. En relación con Dios trascendente, debe considerar y rechazar todo como distinto a Dios y como profano. En el reconocimiento de esta trascendencia el hebreo toma conciencia de su impotencia, sabe que todo proviene de Yahveh, vive la humildad sabiendo que Yahveh es el único pastor, que lo conducirá a lugares seguros. A este respecto, la literatura sapiencial como canto lírico, subjetivo y profundo recoge esta experiencia personal de la brit qadosch.

Sin embargo, desde la dimensión inmanente de Dios, todo se vuelve sagrado, santo: la naturaleza, el tiempo, el espacio, la vida, el hombre, el espíritu, el ruah del hombre. Bajo esta relación el hebreo experimenta la cercanía, la amistad, la misericordia de Yahveh. Para Neher, tal tensión se simplifica en el vocablo imitación de Dios. Así, el hebreo debe actuar, vivir, y amar como Dios actúa, vive y ama. El corazón del hebreo tiene conciencia de la tensión entre lo humano y lo divino, pero debe vivir la tora confiado en la promesa de la brit.²²

Existe otro aspecto característico de la qadosch hebreo: la santidad es un atributo que Dios da al pueblo independientemente de toda actuación meritoria humana. Esta gratuidad es una idea repetida constantemente a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, los reyes, los profetas, todos son elegidos libremente. Esta experiencia asimilada conscientemente se va a repetir por siglos como un "credo", que reafirma la fe de Israel:

"Yo yahveh, soy tu Dios que te ha sacado del país de Egipto, de la servidumbre".²³

Israel es un pueblo elegido y constituido a partir de una liberación. De aquí deriva el sentido de "pertenencia", de "protección", de "asistencia", y en particular el hecho de ser "am qodesch". ¿Pero, por qué la elección implica compartir la santidad de Dios y la terrible vocación a la santidad? Afirma von Rad que la gratuidad de la elección tiene su raíz más profunda en la misma santidad de Dios. Esta proyecta un dinamismo inmanente en su comportamiento personal, que abarca todo ser creado, el hombre, el tiempo y todas las situaciones. Dios se santifica santificando todo, de modo que al final de los tiempos todo quedará absorbido por la "inmensa santidad de Dios".²⁴

Esta acción santificadora de Dios se hace patente a través de la ley, que recrea el alma, a través de su presencia en medio de las tiendas, y sobre todo estando a la cabeza de su pueblo.²⁵ Por eso, la cólera y el enojo de Yahveh no tiene medida, cuando el pueblo de Israel olvida la alianza y le es infiel.

2.2 La qadosch y la misión moral política de los profetas

¿Cómo entender y justificar la misión moral y educativa de los profetas tomando en cuenta que Yahveh ha hecho ya una alianza con Israel y que existían instituciones religiosas y políticas que resguardaban dicho pacto?

La misión de los profetas de Israel, nebiim, debe entenderse en el contexto histórico-religioso de dicho pueblo. Ellos pertenecían a un linaje de hombres escogidos, como fueron Abraham, Isaac, Jacob, etc., y aparecieron históricamente una vez asentados en Canaán, de acuerdo a la promesa, y después que el reino se había dividido como consecuencia de una decadencia moral.¹⁹

Esta decadencia consistió en olvido, indiferencia, infidelidad y corrupción de las costumbres, lo cual tuvo efectos en la vida moral y política de todo el pueblo. Por eso, la misión de los profetas, como portavoces de Dios, era restablecer la lealtad hacia Yahveh, el derecho, "mishpat", y la justicia, "tsedaqah". Los profetas fueron verdaderos maestros religiosos que buscaban la educación de Israel en función del ideal moral más elevado: la santidad.²⁰ Este término en la literatura profética no es frecuente. Aparece aplicado a Dios, como el tres veces santo, el santo de Israel, o como el "resto de Sión", "el

21 André Neher, *Op. cit.* pp. 137-138.

22 *Deut.* 6,5; *Lev.* 19,18.

23 *Ex.* 20, 2.

24 Gerhard von Rad, *Op. cit.* p.306; Núm. 14,21; *Zac.* 14,20.

25 *Ex.* 19,5; *Deut.* 7,6; *Salm.* 19,2-3; 19,8 .

26 E.W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, Baltimore: Penguin Books, 1966, pp.172-173.

27 Israel Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, México: Ed Fondo de Cultura Económica, 1955, pp.18-19.

pueblo santo", refiriéndose al Israel futuro. Sin embargo, en Isaías y en los demás profetas, la santidad es el fruto de la justicia; en el contexto en que viven, es su razón principal. Por tanto, ser santo es ser justo. De ahí que para Ezequiel el hombre justo es el que practica el derecho y la justicia; para Zacarías, es el que dice la verdad y no maquina mal en su corazón contra su prójimo, y para Amos e Isaías, el justo practica la justicia con el campesino pobre y el pequeño propietario.²⁸

Con los profetas la santidad como ideal moral y político alcanza su mayor depuración espiritual. Los exégetas analizando los distintos significados del término "tsedaqah" concluyen que aplicado a Dios significa "perfección moral" y aplicado a los hombres significa "excelencia humana"; tan sólo que esta areté moral de los hebreos proviene, según Isaías, de la justicia de Yahveh. En este mismo sentido, Jeremías define la santidad del justo "tsaddik" como el "summum bonum", porque practica la virtud siendo fiel a Yahveh.²⁹

Esta santidad de Dios produce un cambio integral en toda la vida del individuo y obediencia espontánea a la ley. Por su parte, Ezequiel nos dice que esta obediencia no produce esclavitud alguna, por cuanto Yahveh ha operado un cambio en el "corazón de piedra" del hombre y le ha dado un nuevo espíritu de libertad. Refiriéndose a esa función liberadora de la ley interior Rahner señalaba:

Tes lois, celles que Tu nous a imposées Toi-même, ne sont pas de chaines, ce sont des préceptes de liberté. Simples, clairs, inexorables, ees préceptes me maintiennent dans la liberté, en m'évitent de sombrer dans ma propre étroitesse, dans mes petites joies misérables et laches".³⁰

Para los profetas estaba claro que el conocimiento de Dios producía comunión inmediata y ésta a su vez producía un cambio en la conducta moral individual y social. Por eso, la enseñanza profética es moral y política, es personal y colectiva, rompe los esquemas formales establecidos para denunciar los pecados y demandar la necesidad de conversión. Con toda razón, apunta Ricoeur que el pecado en la conciencia hebrea era inseparable de la santidad de Dios. El conocimiento de la santidad de Dios conlleva una conciencia moral del pecado, ya que éste lesiona, debilita el espíritu, obstruye y pervierte la relación con Dios y con sus semejantes.

Por otra parte, la conciencia psicológica moral ubica al hombre en su condición de indigencia ante la santidad de Dios, situación que posibilita la fe y la esperanza, una nueva alianza y una nueva promesa. Aquí esta nueva alianza en la conciencia del pecador marca una radical diferencia respecto a la conciencia trágica griega, cuya "gloria de héroe" no produce curación en la conciencia humana.³¹

En consecuencia, la misión profética es doble: denuncia la infidelidad, anuncia el castigo, pero también prepara, educa, reconcilia, forma un pueblo santo que surge de la reconciliación. Esta santidad es justicia para con los demás, es vida, y es amor, "hesed". Por eso, Ezequiel afirma: "Buscad la justicia, para que viváis", y Oseas pide en nombre de Yahveh "hesed más que sacrificios y holocaustos". Así, con los profetas la cultura moral de Israel alcanza el nivel más espiritual de la religión, la conciencia más alta del individuo como sujeto moral y como sujeto comunitario y político.³²

3. Acercamientos y diferencias culturales de Grecia e Israel con relación a Areté y Qadosch

Vistos desde el horizonte del tiempo y de la historia, Grecia e Israel parecieran hermanados por un designio común: el descubrimiento del espíritu y el conocimiento de las intimidades del alma. Pero en la medida en que avanzamos hacia ellos encontramos diferencias radicales que surgen de los espacios geográficos, polivalente y armonioso en el caso de los griegos, uniformes y silenciosas como son las estepas del desierto, en el caso de los hebreos, y, por otra parte, de la concepción del mundo, de la vida y de sus propias aspiraciones y vivencias. Por eso, a continuación, examinamos tres aspectos en los que consideramos se evidencian acercamientos y diferencias de estas dos culturas.

3.1 Descubrimiento y madurez del espíritu

El desarrollo de areté y qadosch tiene como base el descubrimiento y madurez del mundo del espíritu. Los griegos llamaron a este mundo "psique", principio de vida, de la sensibilidad, y de las altas actividades humanas. Ellos descubrieron este mundo y lo cultivaron como ningún otro pueblo, en la antigüedad, hasta llegar a considerarlo divino y sublime. Enseñaban a su pueblo que en la medida en que se alcanzaba la "sof ía", como el estado de la virtud más plena, se disfrutaba de la felicidad. Con razón Hegel, asombrado por la acción irradiante de esta fuerza interior, señalaba que de ella provenía el renacimiento, el vigor juvenil y la sabiduría del pueblo griego.

28 Is. 4, 3; 6, 13; 62, 12.

29 Israel Mattuck, Op. Cit. Pp. 79-81

30 Karl Rahner, Appels au Dieu du Silence. Paris: Ed. Salvador, 1967, pp. 57-58

31 Paul Ricoeur, "Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica" en Selecciones de Teología no. 29, Vol. 8, 1969, p. 30.

32 Ez. 16, 35; Am. 5, 14; Os. 6.6.

Sin embargo, desconocieron el término espíritu, "ruah", que los Setenta tradujeron con el término "pneuma", con un contenido muy diferente, sobrenatural e inmortal, y no viciado por el dualismo metafísico platónico. Por eso, Tresmontant afirma que el dualismo "carne-espíritu" de la literatura sapiencial hebrea no corresponde de ninguna manera al dualismo alma-cuerpo de los griegos, no es una dualidad en el interior de la naturaleza, sino una oposición entre el orden natural y el orden sobrenatural.³³

Así, el descubrimiento del espíritu o ruah por parte de los hebreos está vinculado a la revelación. La ruah es el espíritu en toda su grandeza, su majestad y unicidad. Referida a Dios es la plenitud del universo y la presencia de Dios en la creación. Por la ruah de Yahveh el hombre tiene ruah, que es sede de emociones, pasiones y contradicciones. Su dignidad, su capacidad para mantenerse en la fidelidad de la alianza provienen de la ruah. Por tanto, es por una parte participación, pero por otra, es dimensión en la que se realiza el encuentro de Dios y el hombre.³⁴

En consecuencia, ambos ideales para desarrollarse y vivir en su máxima plenitud necesitaron del espíritu, el cual fue percibido y cultivado en el contexto de las convicciones profundas de su cultura. Mientras areté y la eudaimonía, vida feliz, son logradas por un saber que viene del interior del individuo, nous o visión mental, para los hebreos la qadosch y la ruah del hombre provienen de la ruah de Yahveh, quien la da y retira según su voluntad; por eso Job afirma con gran convencimiento: si Yahveh retira su ruah expiraría toda carne.

3.2 Sabiduría y vida contemplativa

¿Cómo alcanzar y mantenerse en la virtud y santidad sin sabiduría? Del análisis hecho hasta ahora parece inferirse que es un elemento indispensable en ambos ideales. Sin embargo, la sabiduría, sofía, de los griegos tiene profundas diferencias respecto a la sabiduría hebrea, "hokmá", o sabio, "hakan".

Con respecto al primer concepto, es la cima de un proceso semántico antropológico en el que la virtud se identifica con el intelecto, nous. Por eso, Platón afirma:

"Si la virtud es una de las cosas que se hallan en el almaes menester que sea intelecto."³⁵

Desde esta cima la virtud como sabiduría orienta, educa la voluntad, y toda la vida política de la sociedad depende de ella. La recta educación consiste en una ascesis, dominio, control, elevación del espíritu, de modo tal que el hombre sufre una transformación hacia lo sumamente divino, afable e inmortal. Además, la virtud como "sofía" adquiere en Aristóteles un sentido epistemológico radical, es la más perfecta de las ciencias, es ciencia contemplativa, que tiene por objeto lo necesario, divino y sublime. Este grado, el más elevado del conocimiento humano, es propio del filósofo y recibe el nombre de sapiencia.³⁶

La sabiduría, hokmá, en los hebreos tomó connotaciones diferentes según el desarrollo de la historia de Israel y las relaciones con otras naciones. Así, hokmá tiene un primer sentido de habilidad técnica aplicado a artesanos y artistas, pero después se aplicó a personas que tenían extraordinarios dones espirituales y prudencia política. En este último sentido fue distinguida la sabiduría de Salomón, en cuyo reinado florecieron la cultura, las artes, la educación, con la influencia, desde luego, de las naciones vecinas.

Sin embargo, por razones religiosas y necesidad de afirmar su identidad como pueblo elegido entre otros pueblos y comprometido por una alianza, los hebreos lucharon, particularmente los profetas, por distinguir la sabiduría profana de la sabiduría divina. A este respecto afirma Isaías que la verdadera sabiduría no reside en la petulancia de la cultura profana, sino en la fidelidad a la alianza y a la ley.³⁷ Por esto, en la literatura sapiencial hebrea el término sabiduría se refiere a una formación intelectual, unida a una vida moral religiosa íntegra, hasta tal grado que para el israelita, que tiene una fe histórica, Dios es sabiduría, Dios posee una sabiduría absoluta, y sólo Dios conoce el camino que conduce a la sabiduría auténtica.³⁸

Mientras para el griego la areté y la sabiduría sin el fruto metódico de un esfuerzo racional, personal e integral, para el hebreo la santidad implica sabiduría, pero no en el sentido profano, sino en el sentido del hombre que teme a Dios, anda en sus caminos y es fiel a la ley. Los profetas ahondaron más en las diferencias entre la hokmá humana, racional, y la hokmá divina, irracional de Dios, contradicción y escándalo para los que no lo conocen. Como señala Neher, la sabiduría de los profetas es una rebeldía santa.³⁹

3.3 Conciencia moral del pecado

La conciencia moral del pecado es otro elemento en el que los ideales culturales de Grecia e Israel se

33 Claude Tresmontant, *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Madrid: Ed. Taururs, 1962, p. 158.

34 André Neher, *Op. Cit.* Pp. 78-83.; Job. 34, 14-15. Salm. 104, 29-30-

35 Plantón, Menón XXIV, 88.

36 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México: Ed. Porrúa, pp. 74-79.

37 Is. 33, 6; Deut. 4,6.

38 Prov. 1, 7; Salm. 111, 10; Jer. 10, 12; Salm. 104, 24; Job. 28, 23

39 André Neher, *Op. Cit.* 263-266.

tocan y se alejan radicalmente confirmando sus respectivas identidades. Respecto a la noción de pecado, alcanzamos a identificar dos paradigmas: en los griegos el paradigma de la razón y de la belleza, el de la perfección humana que llega hasta el borde de lo trágico, en los hebreos el paradigma de la fe, de la relación humano-divina hasta llegar a inaugurar una nueva vida de amplitud cósmica.

Areté y qadosch, como ideales morales, en relación con el pecado, parten de dos visiones antropológicas muy diferentes. La religión de los misterios de los órficos y sus prácticas rituales conciben al hombre compuesto de una naturaleza mala, la que debe, por tanto, ser purificada. Así, en la cosmovisión de la sabiduría griega el pecado es desmesura, hybris, sujeta a un fatalismo fundado en la limitación de la existencia humana. Por eso, frente al fatum, Edipo no puede hacer nada, tan sólo reconocer su tragedia y desgarrar su humanidad. De este modo la angustia y el dolor del hombre están indisolublemente unidos al designio de los dioses. En consecuencia, dice Ricoeur, la tragedia no es una exhortación al cambio ético.⁴⁰

Por el contrario, la visión antropológica de los hebreos afirma con toda claridad desde el inicio de la literatura bíblica la bondad del hombre y la bondad de toda la creación. Así, la primera referencia al pecado, hattit, es descrita como una falta, una aspiración desmesurada, hybris, pero al mismo tiempo, como una ruptura, "pesa", en la relación personal del hombre con Dios. La esencia y los efectos individuales y colectivos del pecado no pueden explicarse si no es con relación a la santidad de Dios y a la vocación hacia la santidad del pueblo de Israel.

¿En qué consiste aquí el pecado como desmesura? La desmesura no consiste en la obediencia aun "kakós daimon", que se impone inexorable a la voluntad del hombre. Aquí se trata de la libertad del hombre que violenta una relación de amistad, se trata de una traición a un pacto y de una infidelidad a la santidad de Dios y a sí mismo, por cuanto el pecado corta la corriente de santidad de Dios hacia la persona.⁴¹

En consecuencia, pecado y santidad son dos realidades que cruzan toda la historia dramática y salvífica del pueblo de Israel. Paradójicamente el pecado fue un medio para reafirmar la alianza y la promesa, ya que el rechazo del pecado como cambio ético no podía provenir del hombre, ni de actos cultuales purificadores, sino solamente de Dios, cuya "hesed" sobreabundó para generar en Israel un "corazón contrito", y de esta manera, según Jeremías, inaugurar "el perdón total di pecado y la santidad mesiánica".⁴²

CONCLUSIÓN

El presente ensayo nos ha permitido acercarnos al centro de las culturas, griega y hebrea, a sus ideales morales más elevados: areté y qadosch. Ambos ideales son como síntesis históricas que reflejan el surgimiento, el avance, el desarrollo cultural de sus respectivos pueblos, pero sobre todo revelan una capacidad de interiorización extrema, de clarificación estética espiritual, cuyos esfuerzos intelectuales por explicar la complejidad del ser humano, el sentido de la vida y el futuro de la historia es aún hoy fuente de reflexión y de asombro.

Cada uno de estos ideales tuvo como punto de partida una profunda intuición de la naturaleza de sus pueblos, intuición o imagen ideal, que por generaciones fue introyectado a través de principios, convicciones y modelos educativos.

Desde su propio modelo de vida, los griegos cultivaron tanto lo físico, como lo espiritual, las artes como las ciencias y la filosofía. Pero pusieron énfasis en lo racional, en la sabiduría y en la belleza moral. Estas conquistas racionales permitieron crear una filosofía; política fundamentada en la justicia y en un ordenamiento basado en el respeto y desarrollo de las potencialidades que otorga la naturaleza. Pero, no obstante su alegría, su pasión por la vida y su intensa vida política, paradójicamente el griego sufrió una soledad interior irredenta, como aparece en los héroes homéricos, en Edipo, o en el caso de Sísifo, condenado por los dioses. Ellos estaban solos ante su propia tragedia y la areté tan solo mitiga esta soledad interior creando conciencia de ella y aceptando que la heroicidad de la virtud solo depende de sus propias fuerzas.

Por su parte, el modelo de vida de los hebreos parte de una intuición religiosa, que es un encuentro personal de Dios con el hombre. Su ideal de vida, qadosch, está basada en una monolatría, que devino; con los profetas en monoteísmo. Este fenómeno religioso singular hizo que la qadosch hebrea definiera y tratara de mantener celosamente una diferencia cultural respecto a otras naciones. Así, el pueblo de Israel no desarrolló una estética, ni desarrollo las ciencias de la naturaleza como los griegos.

Sin embargo, desarrollaron una antropología teológica y una filosofía de la historia, que sigue aún hoy iluminando nuestra reflexión en busca del sentido

40 Paul Ricoeur, Op. cit. pp. 28-29.

41 Albert, Gelin, "El pecado en la Sagrada Escritura" en Selecciones de Teología, no. 29, Vol. 8, 1969, pp. 28-29.
42 Jer. 11,15; Miq. 6,7-8; Is. 1,11-20; Jer. 31,34; Is. 53; Zac. 9,9.

del hombre y de la historia. A diferencia de la soledad del griego, el hebreo no concibe al hombre solo, sino que, al contrario, hace depender toda su existencia de Dios. La existencia metafísica del mundo y la existencia individual, personal y política dependen de Dios y de su acción liberadora en la historia. Así, la historia para el hebreo es una historia soteriológica y escatológica: Dios que acompaña al hombre en cada momento de su existencia, lo santifica, y lo libera personalmente hacia una liberación total al final de los tiempos.

A través de areté y qadosch hemos podido valorar las diferencias de estas dos culturas y, hasta cierto grado, la necesidad de su complementación. Con la primera estamos ante lo que algunos pensadores han llamado el "milagro griego", como la manifestación más grande de la capacidad del hombre para alcanzar la areté o excelencia humana, pero con una visión trágica del hombre y de su historia, sometidos al fatum y a la venganza de los dioses. Del lado hebreo se nos ofrece un humanismo integral complementario, donde el absurdo de la existencia puede ser liberado a través de la qadosch, que es fidelidad a la alianza, justicia y participación de la hesed de Dios.

¿Será este asombroso desarrollo del espíritu, griego y hebreo, y la afinidad de sus virtudes, no obstante, sus esenciales diferencias, lo que motivó la helenización del cristianismo desde sus primeros tiempos?

Bibliografía

- André, Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca: Ediciones Sigüeme, 1975.
- Aristóteles, *Ética Nicomaqueay Política*, México: Ed. Porrúa, 1989.
- Asensio, Félix, *El Levítico*, Santander: Ed. SalTerrae, 1965.
- Bright, John, *La Historia de Israel*, Bilbao: Ed. Desclée, 1966.
- Fries, Heinrich, *Conceptos Fundamentales de Teología*, Tomos I-IV, Madrid: Ed. Cristiandad, 1966.
- Gelin, Albert, "El Pecado en el Antiguo Testamento" en *Revista Selecciones de Teología* N° 29.V.8, 1969.
- González, Ángel, *El libro de los Salmos*, Barcelona: Ed. Herder, 1966.
- Grollenberg, LukasH, *Panorama del mundo Bíblico*, Madrid: Ed. Guadarrama, Madrid, 1966.
- Hamilton, Edith, *Los profetas de Israel*, Ediciones Elios, Buenos Aires, 1946.
- Heaton, E. W., *The Old Testament Prophets*, Baltimore: Ed. Penguin Books, 1966.
- Hegel, Guillermo F., *Filosofía de la Historia*, Barcelona: Ed. Zeus, 1971.
- Homero, *La Ilíada, La Odisea*, Madrid: Ed. EDAF, 1974.
- Irwin, W. A., *El Pensamiento Prefilosófico II*, Los Hebreos, México: Ed. Fondo de la Cultura Económica, 1986.
- Jaeger, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México: Ed. Fondo de la Cultura Económica, 1992. *Paideia I*, México: Fondo de la Cultura Económica, 1942.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- Kirk, G. S. y otros, *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid: Ed. Gredos, 1987.
- Lazo De La Vega, José, *Ideales de la Formación Griega*, Madrid: Ed. Rialp, 1966.
- Lohfink, Norbert, Ascolta, Israele, *Esegesi di testi del Deuteronomio*, Brescia: Ed. Paideia, 1968.
- Mattuck, Israel, *El Pensamiento de los Profetas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo, Tomo I*, Buenos Aires: Ed. Losada, 1974. *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires: Ed. Universitaria, 1968.
- Nestle, Wilhelm, *Historia del Espíritu Griego*, Barcelona: Ed. Ariel, 1961.
- Platón, *Obras Completas*, Madrid: Ed. Aguilar, 1979.
- Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada IV*, Sapienciales, Madrid: Ed. BAC.
- Rad von, Gerhard, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca: Ed. Sigüeme, 1976. *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Ed. Sigüeme, 1982.
- Ricoeur, Paul, "Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica" en *Revista Selecciones de Teología* N° 29, V.8, 1969.
- Rohner, Karl, *AppelsauDieuduSilence*, Paris: Ed. Salvator, 1967.
- Romilly De, Jackeline, *Homère*, Paris: Ed. Presses Universitaires de Trauce, 1985.
- Schreiner, J, "El hombre se aparta de Dios por el pecado" en *Revista Concilium*, N° 50, Madrid, 1969.
- Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid: Ed. Taurus, 1962. *La Doctrina Moral de los Profetas de Israel*, Madrid: Ed. Taurus, 1962.
- Windengren, Geo, *Fenomenología de la Religión*, Madrid: Ed. Gredos, 1987.
- Zubiri, Xavier, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Madrid: Ed. Moneda y Crédito, 1970.