

## LA MORAL EN PLATON Y EN LOS PROFETAS DE ISRAEL

José Luis Gaínza

El autor es profesor asociado de la Universidad del Zulia. Licenciado en Filosofía y Letras. Maestría en Filosofía. Universidad de Costa Rica.

### 1. INTRODUCCION

La cultura occidental, cual río caudaloso ha fecundado con sus aguas, unas veces tranquilas y transparentes, otras turbulentas y amenazantes, durante más de un milenio y medio, a la parte de la humanidad que, para bien o para mal, ha influido más decisivamente en el desarrollo de la humanidad. Este caudal de valores éticos, religiosos, estéticos, científicos, políticos, sociales, económicos, culturales, que constituyen la cultura occidental son el resultado, en buena medida, de dos grandes corrientes de pensamientos: el pensamiento griego y el pensamiento hebreo.

En este trabajo me propongo analizar el problema ético planteado por dos significativos exponentes de ambos pensamientos: la ética en los profetas de Israel y la ética en Platón, especialmente contenida en el Fedón. He escogido el Fedón porque es en la moral implícita en ese diálogo, donde podemos apreciar el contraste radical entre la moral de Platón y la de los profetas hebreos.

Como tesis sostengo que la justicia social, el derecho del pobre y del obrero, la protesta contra la esclavitud, contra la explotación del hombre, valores de la actual cultura occidental, estaban ya presentes en las enseñanzas de los profetas de Israel, y que el pensamiento griego y, en especial, el de Platón, es generalmente ajeno a esta problemática. Más bien su ética está dirigida principalmente a la consecución de virtudes morales que tienen que ver muy poco con los requerimientos de los débiles y menesterosos. El tema esencial y central de la educación griega es el concepto de "areté". Y si bien es cierto que el concepto de "areté" cambió a lo largo de la historia de los griegos, como en Hesíodo donde el trabajo es ensalzado como el único camino para lograr ese ideal de ciudadano griego no sólo para los héroes sino también para el simple hombre del pueblo o como en Tisteo que la "areté" se convertirá en sinónimo

de amor heroico por su patria y aún más tarde como equivalente de justicia social, sin embargo este concepto será, generalmente, expresión del más alto ideal caballeresco, unido a una educación selecta. El hombre corriente del pueblo, en ese sentido, no tiene "areté". Sólo los nobles la podían alcanzar, el "Kalós Kagazós" sólo era patrimonio suyo. La educación griega fue, pues, en general elitesca.

Los filósofos griegos se limitaron generalmente a formular teorías, algunas de ellas extraordinarias, acerca de la moral y de la justicia. Los profetas hebreos se enfrentan ellos mismos directamente a las injusticias y a los abusos, se ponen al frente del pueblo porque creyeron que una idea, si no se lleva a la práctica es letra muerta; sólo tiene valor si actuamos en conformidad con ella.

Como punto previo para comprender ambas actitudes ante la moral me referiré brevemente a la concepción antropológica de los hebreos y de Platón, pues, como afirma Michael Landmann: "En el hombre su conocimiento no deja intacto su ser. Las ideas y los conceptos con los que trata de concebir su propia existencia ejercen una fuerza decisiva en la autorrealización de esa existencia. La idea del hombre en cada caso se convierte en ideal, por el cual se rige y el cual lo modela. . . La auto-interpretación del hombre es por eso un principio extremadamente responsable"<sup>1</sup>.

## 2. ANTROPOLOGIA HEBREA Y PLATONICA

La concepción antropológica de Platón hay que extraerla principalmente de su teoría de las ideas. Sólo teniendo en cuenta la preexistencia de las almas en una vida anterior en la que participaron del conocimiento de las ideas y su posterior caída a un cuerpo, donde en tensión permanente aspiran a desprenderse de él por ser la cárcel que les impide su liberación total para llegar de nuevo al reino santo y sagrado donde, entre otras, impera con luz divina la Idea del Bien o de la Belleza, sólo teniendo en cuenta esto, repito, podemos acercarnos un poco al concepto que tenía Platón del hombre y de su conducta.

En este mixto que somos los hombres la parte valiosa es el alma; el cuerpo es una sombra, un obstáculo, la cárcel del alma, la causa de todos nuestros males. "El alma es, pues, no sólo el más noble de los componentes que forman el hombre, sino aquel al que los demás están verdaderamente subordinados, de suerte que de él depende el bienestar de los demás"<sup>2</sup>.

El alma humana es inclusive el prototipo del estado platónico. "La estrecha conexión entre el estado y el alma del hombre —nos dice Jaeger— se insinúa desde el primer momento por el curioso modo que tiene Platón de abordar el tema del estado. A juzgar por el título de la obra se figura uno que por fin proclamará el estado como verdadera y fundamental finalidad de la larga obra sobre la justicia. Pero este tema planteado por Platón pura y simplemente como un medio para un fin y el fin es po-

1 LANDMANN, Michael, "Antropología Filosófica". Editorial Hispanoamericana, 1ra. edición en castellano. México, 1961. p. 8.

2 VIVES, José S.J. "Génesis y Evolución de la Etica Platónica". Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1970. p. 131.

ner de relieve la esencia y la función de la justicia en el alma del hombre"<sup>3</sup>. Todo, pues, gira alrededor del alma, el hombre verdadero lo constituye su alma.

La antropología bíblica tiene también cierta polaridad, pero de ningún modo a la manera platónica "La antropología bíblica ha introducido una dialéctica original —la "carne" y el "espíritu"— que no tiene relación alguna con el dualismo platónico alma-cuerpo"<sup>4</sup>. En hebreo no existe el término equivalente a cuerpo, ni tampoco a alma. Cuando los hebreos querían referirse al hombre empleaban el término "basar" (la carne). También empleaban la palabra "néfesh" que originalmente, significa "suspiro" o "respiración". En el Génesis se lee: "Entonces YAHVEH-Dios modeló al hombre con barro del suelo, a ser una "néfesh" (un ser viviente)" (Gen. 2,7). El hombre es igualmente una carne-espíritu, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible. Es el hombre entero considerado desde un cierto ángulo: la vitalidad secreta y personal del hombre.

Por eso bíblicamente no se puede afirmar que el hombre tiene alma y cuerpo. Habría que decir que es un cuerpo animado o un alma incorporada. Si desaparece el "alma" no queda un "cuerpo", no queda sino el polvo del mundo. "Por paradójico que pueda parecer a nuestros hábitos secretamente maniqueos, el hebreo tiene el sentido y el amor de lo carnal porque tiene el sentido de lo espiritual, el sentido de la presencia de lo espiritual en lo carnal"<sup>5</sup>.

En la antropología hebrea aparece un nuevo elemento, el "ruaj", espíritu. El "ruaj" coloca al hombre en un nuevo estatuto. Más que una facultad, el "ruaj" constituye radicalmente dicho hombre en un orden distinto del "basar-néfesh". Sin embargo, para los hebreos el hombre sigue siendo indivisible, solamente que tiene la posibilidad de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible terrestre existe la carne (basar) y lo vital (néfesh), el hombre con su sabiduría carnal o psíquica; en el orden sobrenatural existe el espíritu (ruaj o preuma), el hombre de la Alianza: hombre espiritual, hombre nuevo (Cf. Ef. 2,15).

Lo afirmado en los párrafos anteriores nos permite apreciar cómo se han invertido a lo largo de la historia nuestras ideas sobre el pensamiento hebreo y el pensamiento griego. Los griegos a los que se les ha tenido como afirmadores del cuerpo, son en realidad los dualistas. En cambio el pensamiento hebreo que se suele decir que es enemigo del cuerpo y acentúa la limpieza interior, es extraño originariamente al dualismo alma-cuerpo.

### 3. LA MORAL EN PLATON, ESPECIALMENTE EN EL FEDON

#### 3.1. La Filosofía como Práctica de la Muerte

3 JAEGER, Werner. "Paideia". Fondo de Cultura Económica. México, 1974. p. 599.

4 Ibidem.

5 TRESMONTANT, Claude. "Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo" Taurus Ediciones. Madrid, 1962. p. 126.

Como consecuencia de su concepción del mundo y del hombre Platón entenderá la conducta moral del hombre como aquella que le ayude a desprenderse de lo sensible, pecaminoso y malo, para remontarse con el alma pura al mundo de las Ideas divinas. El hombre descubre que en base al origen divino del alma es a ésta, y no al cuerpo, a quien deben concedérsele los máximos cuidados. La práctica de la filosofía es el camino más idóneo para lograr el ascenso difícil, pero gratificante del alma al *Topos Uranus*. En ese sentido la filosofía es, por una parte, practicar el morir y estar muerto (Fedón 64a), por otra, empezar a vivir la auténtica vida. Al filósofo le interesa la elevación y dignificación del alma, y el cuerpo en cuanto que está al servicio del alma, tiene valor siempre que ayude a la educación de ésta. “La gimnasia —se afirma en la República— debe servir para fortalecer el cuerpo, pero siempre con miras a la educación del alma” (República 403c-405a). El filósofo, pues, debe hacer en vida lo que hace la muerte: separar el alma del cuerpo.

Ese “cuidado del alma” es un ejercicio que acostumbra al filósofo a evitar toda aquella actividad que suponga una intervención o participación del cuerpo. Para Platón los placeres de la comida, de la bebida y aun del amor son obstáculos para el logro de su propósito. De la misma manera considera la posesión de mantos y calzados distinguidos y los restantes adornos del cuerpo (Fedón 64d-e).

En el Filebo advierte más comedido, que hay placeres que coadyuvan en el logro de la felicidad. Son los placeres que surgen de la contemplación de las formas, de la audición de sonidos armoniosos, de la captación sensible de los perfumes, del ejercicio de las ciencias (Filebo 21-22). El cuerpo, en última instancia, dificulta la conquista de la sabiduría verdadera y hay que evitar el complacerlo al menos en aquello que desvía el recto proceder del alma. La concepción de Platón sobre lo múltiple y sensible es de menosprecio. Sólo pasando sobre las cosas de este mundo, no ateniéndonos a ellas, podemos aspirar a respirar los aires puros de los bienaventurados en el cielo inigualable de las Ideas.

### 3.2. La Moral y la Búsqueda del Conocimiento

Para Platón el alma se salva mediante la búsqueda del saber. La sabiduría es el conocimiento de las Ideas, especialmente la idea del Bien. En esta búsqueda lo único que cuenta es la razón, el cuerpo es más bien una rémora. Lo bello en sí, lo bueno en sí, la magnitud, la salud, la fuerza —esto es la realidad misma (*ousia*)— no las alcanzamos con los sentidos, sino que las alcanza el alma cuando se dedica a reflexionar sin ser perturbada ni por el oído, ni por la vista, ni por el dolor, ni el placer, ni la búsqueda de las riquezas (Fedón 65c-e). Sólo desembarazados de los sentidos y purificados de la insensatez del cuerpo estaremos en condición de lograr lo que es también puro (Fedón 67a). El cuerpo es responsable de las guerras, revoluciones y luchas; también es causa de amores y temores; si está enfermo nos obliga a alimentarlo. Y todo ello nos aleja de la caza de la verdad (Fedón 66d-e).

El cuerpo, o mejor, sus sentidos, sólo tienen valor en cuanto nos permiten despertar el recuerdo del verdadero conocimiento. “Pero, si como creo, tras haberlo adquirido (el conocimiento de las Ideas) antes de nacer, lo perdemos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello nuestros sentidos, recuperamos el conocimien-

to que tuvimos antaño. . ." (Fedón 75-e). "Al menos se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía ya olvidada (Fedón 76-a). Este es todo el papel del cuerpo, ya que es la razón la que debe interpretar los datos de los sentidos y en ese momento el alma debe quedar sola, centrada en sí misma, libre de su mezcla con el cuerpo, regodeándose en la contemplación de las esencias inmortales.

### 3.3. La Acción Ética en el Fedón

Aunque la actitud ante lo múltiple sensible y ante el conocimiento posibilitan una cierta dimensión ética, ésta no surge como una consecuencia necesaria de ella. El hombre puesto ante las opciones prácticas de la vida, por muy bien analizadas que estén por la razón, debe elegir el camino a seguir, pues como se afirma en la República la divinidad es inocente (República 617-e). Es en esta elección permanente que el hombre va alcanzando su verdadero perfil espiritual.

Cuando el hombre se detiene en lo sensible y múltiple se clava al cuerpo y le hace creer que ésta es la auténtica realidad (Fedón 830d). Esta conducta es la que no es moral. Pero en ella el alma, siendo el único principio de movimiento, no deja de ser cómplice; la acción del cuerpo es también la acción del alma. El mal consiste en que el alma, arrastrada por los apetitos del cuerpo, le concede a éste un valor y una realidad que sólo están en el alma. De esta manera el alma adopta la manera de vivir del cuerpo, y, así, no puede escalar el camino que conduce al mundo puro de las Ideas, ni contemplar la Idea del Bien, y tiene que caer en otro cuerpo para purificarse (Fedón 83d-e).

El filósofo, que es el hombre moral por antonomasia, se muestra comedido frente a lo que el cuerpo le presenta, y lo usa en cuanto le ayuda a conseguir la verdadera sabiduría. Sólo siendo justo, moderado y valiente es como el filósofo puede decir que es auténtico filósofo, pues sólo entiende las cosas el que las practica: sólo el jine- te sabe exactamente lo que son las riendas y el freno (República 601-c).

El pueblo, el vulgo, los que no son filósofos deben conformarse con la "virtud popular" que consiste en que "cada uno haga lo que le toca", mandado por el gobernante filósofo. "De unos es propio por naturaleza dedicarse a la filosofía y gobernar la ciudad, mientras que de otros no es propio dedicarse a esto, sino el seguir al que dirige" (República 474-b-c). Platón, desde luego no es un partidario de la igualdad entre los hombres. "El vulgo intercambia placeres y dolores como monedas —nos dice Platón en el Fedón— buscando elegir el menor de los males o algún dolor momentáneo que le permita retornar al placer" (Fedón 68-e).

La conducta humana, sin embargo, no está predeterminada, sino que supone responsabilidad y riesgo, responsabilidad, pues puesta ante el dilema, es al alma y únicamente a ella a quien compete la elección libre del camino a recorrer. Riesgo, ya que solamente al llegar se conoce si la elección había sido acertada, aunque no se haya omitido nada en la vida para ser uno de los elegidos (Fedón 69-d).

### 3.4. La Justicia

En el Fedón no se menciona propiamente la justicia, es en la República donde

Platón teoriza una y otra vez sobre la justicia y el hombre justo. En los cuatro primeros libros de la República Platón se dedica especialmente a describir esta virtud. La justicia es la perfección con que cada clase dentro del estado cumple la misión que le corresponde en beneficio de los ciudadanos de la polis. El estado será justo si cada clase abraza su virtud especial.

Ahora bien, para entender lo que Platón dice de la justicia y del hombre justo es preciso recordar que "en realidad, la imagen que él traza de la justicia y de su función en el Estado perfecto no responde a la vida real de la vida del Estado, sino que es una imagen refleja de la teoría de Platón acerca del alma y sus partes, al cual se proyecta en la concepción del Estado"<sup>6</sup>.

Todo, en última instancia, en el estado platónico está en relación con el alma; la justicia en definitiva es la virtud que ayuda a los ciudadanos a saberse desprender de lo múltiple y lo sensible, para llegar gradualmente, mediante una ascesis permanente, a la contemplación de la Idea del Bien.

Platón quiere que los jefes de la polis sean filósofos. "Que cuantos se llaman soberanos —se lee en la República— se entreguen generosa y completamente a la filosofía, de suerte que vengan a coincidir en uno el poder político y la filosofía que ahora andan separadas" (República 473-d).

Así ellos sabrán dirigir al resto de las clases, aun sin ellas saberlo, por el mismo camino de justicia y rectitud, enseñándoles a desprenderse de todas las cosas caducas de este mundo de sombras. "La comunidad estará perfectamente organizada sólo cuando tengamos un guardián conocedor de estas cosas" (República 506-b). De esta manera la organización de la vida en el estado platónico y la moral consecuente no es sino un instrumento para que el alma alcance su objetivo final: separarse del cuerpo y lograr la felicidad beatífica contemplando la Idea del Bien.

#### 4. LA MORAL EN LOS PROFETAS DE ISRAEL

##### 4.1. Aceptación Bíblica de los Profetas

La segunda parte del "Tanaj" se titula "Neviim" que quiere decir profetas. El "Navi" es el profeta hebreo que trae un mensaje, que él considera divino, a los seres humanos. Los profetas hebreos dedicaron sus enseñanzas a la moralidad, a la justicia entre los hombres. Nada tenían que ver con augurios, al contrario, protestaron contra los adivinos, los mitos y el azar. Su visión del futuro se apoyaba en su mensaje. Con los profetas "la conciencia moral alcanza su edad adulta. No transponen los problemas éticos al dominio de la fábula e intentan transformar el mundo introduciendo en él la justicia"<sup>7</sup>.

"En Israel se presenta el drama del bien y del mal en toda su amplitud. Hitler decía que detestaba a los judíos por haber aportado al mundo la mala conciencia. En efecto, Israel ha aportado al mundo la mala conciencia en lo que se refiere al crimen,

6 JAEGER, Werner. "Ob. cit". p. 599.

7 TRESMONTANT, Claude. "La Doctrina Moral de los Profetas de Israel", Taurus. Madrid, 1962. p. 75.

al mal, a la explotación del hombre, a la injusticia, a la abominación"<sup>8</sup>.

Los profetas permanecen dentro del marco de la vida humana. Participan de nuestra humanidad común. "Su misticismo se distingue por su calidad ética"<sup>9</sup>. Unas páginas antes el mismo autor dice: "Hasta cierto punto, la revelación comunicada históricamente por los profetas ha consistido en descubrir lo que es racional, lo que es justo y en rechazar lo que es místico"<sup>10</sup>.

Finalmente, para poder interpretar correctamente a los profetas hay que tener en cuenta, por una parte, que los supuestos ontológicos —como se dijo más arriba— sobre el hombre y, también sobre el mundo son muy distintos de los sustentados por los griegos en general y por Platón en particular; por otra, que los profetas no tenían una creencia en una vida ulterior que ampliara el campo en el que el orden moral pueda revelar su manera de obrar. Les era imposible retardar el cumplimiento de su mensaje hasta una vida más allá de la muerte, en que las injusticias de este mundo fueran solventadas. Su pensamiento no va más allá de los límites de esta vida y de este mundo. "Así, pues, para el pensamiento profético, el drama de la vida humana debe revelar su trama y su sentido en este mundo"<sup>11</sup>.

#### 4.2. El Conocimiento de Dios y la Justicia

Así como no podemos entender la moral platónica desligándola del mundo "Divino" de las Ideas, tampoco nos es posible comprender a los profetas de Israel sin conocer el concepto que ellos tenían de Dios. Por eso la primera condición para comprender el pensamiento de los profetas es enfrentarnos al problema de Dios.

José M. Miranda en su libro *Marx y la Biblia* hace un profundo estudio al respecto y sostiene, después de citar Exodo 20, 4-6; 23-23; Deut. 5, 8-10; Gen. 3,8; 2 Sam. 5, 24; textos que, de una u otra manera, se refieren a la prohibición de construir imágenes de YAHVEH que el mensaje principal de esta prohibición no es revelar que el Dios de Israel es inmaterial y trascendente, sino que la razón de esta prohibición debemos encontrarla en Deut. 4, 12 en el cual se dice que cuando YAHVEH se reveló a sí mismo, "escuchábais sonidos de palabras y no veáis figura alguna; sólo la voz" (Deut. 4, 12). Esta prohibición afirma una relación estrecha: "que es algo que se mete muy hondo en el hombre, no algo que pone a Dios fuera del mundo y del hombre"<sup>12</sup>. Dios habla y deja de ser Dios en el momento en que su intimación cesa. "La relación que se establece entre el Dios de la Biblia y el hombre tiene esto de especial:

8 TRESMONTANT, Claude. "Ob. cit". p. 119.

9 MATTUCK, Israel I. "El Pensamiento de los Profetas". Fondo de Cultura Económica. México, 1962. p. 26.

10 MATTUCK, Israel I. "Ob. cit". p. 18.

11 MATTUCK, Israel I. "Ob. cit". p. 142.

12 MIRANDA, José P. "Marx y la Biblia". Ediciones Sígueme. 2da. edic. Salamanca, 1975. p. 59.

el hombre no la conoce sino en la medida que la efectúa"<sup>13</sup>. YAHVEH, que se revela como un Dios que exige justicia, deja de ser Dios en el momento en que objetivado en una representación cualquiera deja de interpelar.

¿Cuál es esta interpelación? ¿Cómo conocemos a YAHVEH? Serían muchos los textos que podríamos citar para responder estas dos preguntas que, en realidad, son la misma; sin embargo, en razón de la brevedad de este trabajo, sólo citaré uno. Veamos lo que nos dice el profeta Jeremías al respecto:

" ¡Ay del que edifica su casa sin justicia,  
sus salones altos sin derecho,  
haciendo trabajar a su prójimo en balde,  
sin darle el salario de su trabajo!  
El que dice voy a hacerme una casa espaciosa,  
con amplias salas, de rasgadas ventanas,  
con artesanados de cedro pintados de rojo.  
¿Reinas acaso para rivalizar en obras de cedro?  
¿No comía y bebía tu padre  
y hacía justicia y derecho  
y todo le iba bien?  
¿No es esto conocerme?

Oráculo de Yahveh  
(Jer. 22, 13-16)

Por eso, afirma Tresmontant, "en todo el Antiguo Testamento el conocimiento de Dios está íntegramente ligado a la justicia y la justicia a la vida"<sup>14</sup>. YAHVEH es trascendente, pero eso no significa solamente que sea un Dios inimaginable e inconceptuable, sino un Dios que sólo en el acto de justicia es accesible. El Dios verdadero no es algo que podamos hacer o contemplar o tematizar. YAHVEH no está ni entre los entes, ni entre los existires, ni en el ser unívoco, ni en el ser análogo, sino en el implacable imperativo moral de la justicia.

Bajo la influencia de los profetas se va realizando en Israel el paso de una religión basada en el sistema sacrificial a una religión espiritual, abierta al conocimiento de Dios mediante la práctica de la justicia. "¿Sabréis el ayuno que yo quiero? . . . Romper las ataduras de la iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir su pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo. . ." (Is. 58, 6 ss.).

Lo señalado hasta aquí muestra la abismal diferencia existente entre el modo de conocer a Dios en Platón y en los profetas de Israel. Aquél pretende ascender y conocer el mundo de las Ideas, filosofando, practicando la muerte, separando el alma y el cuerpo. Estos solamente pueden llegar al conocimiento de Dios practicando la justicia entre los hombres, protegiendo al huérfano, a la viuda y al extranjero, no jurando con dolo para engañar, no despojando de su salario al empleado, no hablando mal de un sordo que no puede rebatir, no teniendo acepción de personas en los tribunales, no calumniando, no odiando ni guardando rencor, en síntesis amando al prójimo co-

13 MIRANDA, José P. "Ob. cit" p. 63.

14 TRESMONTANT, Claude. "Ob. cit". p. 142.



dos, opresores del justo, que aceptáis soborno y en las puertas hacéis perder al pobre su causa" (Amós 5, 11-12). De aquí que Tresmontant comentando la dimensión social del pecado combatido por los profetas de Israel afirme que los profetas de Israel nos han dado un análisis del pecado que lo descubre en una dimensión política. Por supuesto que el pecado es cometido por individuos, pero es político, es el pecado de la polis en el sentido de que no solamente es individual, sino también y principalmente común a una clase, a una casta, a una nación, al mundo<sup>16</sup>.

#### 4.4. Moral Igualitaria y de Esperanza Universal

Con frecuencia se ha opuesto justicia a caridad. Esta disociación es la expresión más palmaria de la falsificación del mensaje de los profetas de Israel. Esto implicaría una moral de clases, en la cual la caridad se consideraría como una limosna, como curar individualmente las heridas que se han hecho colectivamente. Esto no es la moral de los profetas de Israel. Uno de los errores más funestos de la historia del cristianismo es el haber querido, bajo el influjo del pensamiento griego, diferenciar entre amor y justicia. La moral es la misma para todos: gobernantes y gobernados, ricos y pobres, jueces y juzgados. La moral de los profetas es de auténtica justicia, no de misericordia o de simple dar limosna o de "tener buen corazón" con el débil. La ética bíblica se ha construido en función del individuo existente, con independencia de quien sea, la casta, la clase social o nación y no en función ni al servicio de las clases privilegiadas, ni de la clase dominante. En la ética bíblica no hay una "ética popular", para el pueblo, para el vulgo, y una "ética filosófica" para la élite de la sociedad como ocurría en la ética platónica. En la ética bíblica no hay acepción de personas. El hombre es respetado en cuanto hombre<sup>17</sup>.

Otro aspecto que es preciso destacar en la enseñanza de los profetas de Israel es que su mensaje es universal, y se dirige a todos los pueblos de la tierra. Dios dice a Jeremías: "Te di por profeta a las naciones" (Jer. 1, 5). Los extranjeros no eran "bárbaros" para los profetas, como sucedía entre los griegos. Los extranjeros formaban parte también de los destinatarios del mensaje profético. Los griegos no tenían el concepto de justicia para todos los hombres. Los profetas hebreos, en cambio, aspiran convertir en una realidad la época en que en el mundo los hombres de todas las naciones vivan en paz y armonía. Los conceptos de la humanidad como una comunidad entre iguales y de que la historia es un proyecto hacia la fraternidad, la solidaridad y el humanismo es un aporte de los profetas de Israel. Creían en la posibilidad de establecer una sociedad justa, libre de pobreza, opresión y guerra. Platón, en cambio, considera la guerra como una condición permanente del hombre y aboga por un ejército para defenderse de los bárbaros. Como nos dice el Génesis: "Abraham debe convertirse en un pueblo grande y fuerte y todas las naciones de la tierra en él serán bendecidas. Pues bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él, para que guarden los caminos de Yahveh y hagan justicia y juicio" (Gen. 18, 18).

16 TRESMONTANT, Claude. "Ob. cit", p. 156.

17 MIRANDA, José P. "Ob. cit". p.p. 170-181.

mo a uno mismo (Cf. Lev. 19, 11-18).

### 4.3. Justicia Social

Los profetas de Israel no sólo se refieren a la falta de justicia en los individuos, sino que lanzan inectivas y luchan, sobre todo, contra la inadecuación de los códigos, contra la inmoralidad de la moral convencional, contra los malos usos comerciales que son aceptados como algo normal. "Las censuras de los profetas por los males sociales no iban dirigidos sólo contra los individuos que los perpetraban —nos dice Mattuck— sino también contra los sistemas que los hacían posibles, y, peor aún, que los sostenían por medio de leyes y el fallo de los tribunales. Era el sistema normal dentro de las comunidades agrícolas; los hechos que los profetas denuncian eran su acompañamiento normal, habitualmente no se los consideraba malos. El terrateniente tenía derecho a exigir la renta que le pareciera, el prestamista podía exigir el interés que quisiera. . . Pero para los profetas las leyes que permitían tales poderes y aún lo sostenían, lo mismo que el orden social al que pertenecían eran espantosamente inicuos"<sup>15</sup>. A esto se refiere precisamente Isaías: "¡Ay de los que dan leyes inicuas y de los escribas que escriben prescripciones tiránicas para apartar del tribunal a los pobres y conculcar el derecho de los desvalidos de mi pueblo, para despojar a las viudas y a los huérfanos" (Is. 10, 1-2). En el mismo sentido están estas palabras de Amós: "Aborreced el mal y amad el bien, y haced justicia en las puertas" (Amós 5, 15). Para los profetas y para los israelitas "haced justicia en las puertas" significaba justicia en los tribunales, leyes y juicios que expresasen consideración por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la comunidad.

Apasionados por la justicia social, en aquellos tiempos cuando los jefes de los pueblos se consideraban privilegiados y sólo imponían sus deberes a las clases sometidas, los profetas hebreos no temen enfrentarse a sus gobernantes. El profeta Natán se acerca al rey David para condenar sin contemplaciones su conducta "¿Cómo, pues menospreciando a Yahveh, haces lo que es malo a sus ojos? Has herido a espada a Urías, Jeteo; tomaste por mujer a su mujer. . . Por eso no se apartará de tu casa la espada. . ." (2 San. 12, 9-10). El profeta Elías increpa al rey Ajab por posesionarse de la viña de uno de sus más humildes súbditos, Nabot: "Has matado y también has tomado posesión. . . En el mismo sitio donde lamieron los perros la sangre de Nabot, perros lamerán tu sangre, la tuya misma" (I Reyes 21, 19).

El análisis que del pecado hacen los profetas de Israel se refiere a colectividades, pecados de naciones, castas, sacerdotes. Las colectividades, por medio de leyes inicuas, tratan de ocultar sus pecados, se dan entre sí una "buena conciencia". Es a esta buena conciencia a la que los profetas vienen a desenmascarar y a turbar. Los textos bíblicos que corroboran lo que acabamos de afirmar son innumerables (Amós 4,1; 5,11; 5,7; 6,12; 8,4. Abdías 2,12. Os. 4,2; 10,13. Is. 3,13; 5,8. Jer. 5,27; 22,3, etc.). Citemos solamente éste: "Pues porque pisoteasteis al pobre y le exigisteis la carga de trigo, las casas que de piedra tallada os habéis construido no las habitaréis. . . Porque yo sé que son muchas vuestras prevaricaciones y cuán grandes son vuestros peca-

15 MATTUCK, Israel I, "Ob. cit". p. 102.

Todo este trabajo demuestra, pues, que la aspiración de formar una sociedad basada en la justicia, en la igualdad del hombre, en los derechos ciudadanos no llegó a la civilización occidental de la cultura griega, sino de la cultura hebraica, la cual trató de eliminar la esclavitud, proclamó la igualdad de los hombres y se constituyó en la defensora apasionada del pobre y del explotado.

#### BIBLIOGRAFIA

- Dussel, Enrique. EL HUMANISMO SEMITA. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- Jaeger, Werner. PAIDEIA. Fondo de Cultura Económica, 2da. edic. 3a. reimpresión. México, 1974.
- Landmann, Michael. ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. Unión Tipográfica Editorial Hispano-América. 1ra. edic. Trad. Carlos Moreno. Cañadas, México, 1961.
- Mattuck, Israel I. EL PENSAMIENTO DE LOS PROFETAS. Fondo de Cultura Económica, 1ra. ed. México, 1962.
- Miranda, José P. MARX Y LA BIBLIA. Ediciones Sígueme, 2da. ed. Salamanca, 1975.
- Mondolfo, Rodolfo. LA COMPRESION DEL SUJETO HUMANO EN LA CULTURA ANTIGUA. Imán. Buenos Aires, 1964.
- Tresmontant, Claude. LA DOCTRINA MORAL DE LOS PROFETAS DE ISRAEL. Taurus, Madrid, 1962.
- Tresmontant, Claude. ENSAYO SOBRE EL PENSAMIENTO HEBREO. Taurus Ediciones. Madrid, 1962.
- Vives, José S.J. GENESIS Y EVOLUCION DE LA ETICA PLATONICA. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1970.