



Eisagogê eis Eisagogên

I

La intención de esta *Eisagogê eis Eiasgogên* (es decir, introducción al libro que es él mismo una introducción pneumática) es explicar al lector del libro *Abraham y sus hijos* el camino metódico por el que puede llegar a una comprensión más profunda.

Acerca de la mencionada publicación, digamos por anticipado que consta de dos partes desiguales: un proemium, el primer capítulo (“La posición del Islam en el mundo actual”), y todos los capítulos restantes, cuyo carácter quiero caracterizar con el concepto de “introducción pneumática” (*Eisagogê pneumatika*). Mi título de legitimidad para esta

Eisagogê es que, en calidad de cristiano católico bautizado (dicho más estrictamente, en calidad de nazareo), me encuentro por mi parte en la alianza que Dios selló con Abraham y que Jesús renovó en sí (junto con los suyos), es decir, que no he roto esta alianza, como tantos apóstatas hoy. En tanto que estaba en esta alianza, fui conducido a escribir esta *Eisagogê*, y yo seguí la tarea sumamente apremiante que se me imponía. En esta *Eisagogê pneumatika* yo soy sólo la “voz”, la palabra *formulada*. Su contenido debe hablar por sí mismo.

II

Como ya dice el título, las explicaciones de esta introducción pneumática se refieren a la relación mutua de Abraham y de los suyos en su devenir histórico, que al mismo tiempo abarca no sólo la relación de Abraham con sus hijos Isaac e Ismael, sino también, a su vez, la de éstos dos con sus hijos carnales o espirituales, y a su vez la de éstos con aquéllos. Si en lo que sigue voy a hablar más de los ismaelitas que de Israel, eso se debe a que, a nivel mundial, su historia se ha investigado y se ha entendido menos que la del viejo y el nuevo Israel.

Esta *Eisagogê* apela en primer término a cristianos, y luego, en su desarrollo, a cristianos *tanto como* a musulmanes, ya que lo en ella importa cada vez más es su relación mutua. Pero esto no debería llamar a engaño acerca del hecho de que se trata por igual de *todos* los hijos de Abraham. En ello, cada uno puede percibir la posición respectiva del

otro: el musulmán a partir de lo que se pone de relieve, y el cristiano a partir de lo que es tratado.

III

Si se quiere concebir esta *Eisagogê*, la primera tarea es la de un *nomikos*: la determinación más precisa de la “ley”, tomando aquí la palabra “ley” del Pentateuco, con el que hemos de ocuparnos en especial en nuestras explicaciones. El libro del *Génesis*, en el que se relata la historia de Abraham y de sus hijos, es el primer libro del Pentateuco, pero abarca mucho más que sólo la historia de Abraham y de sus hijos, e incluso más que sólo la de los hijos de Eber, es decir, los hebreos. Comienza con la creación del mundo por Dios, y trata de la historia anterior al tiempo de los patriarcas, de la caída en pecado de los primeros padres, del fratricidio de Caín, del diluvio, de la torre de Babel, y esto, evidentemente, porque estos acontecimientos constituyen la auténtica historia previa a la vida de Abraham, y hay que tomar conciencia de ellos como horizonte, para que aquélla misma pueda entenderse lo suficiente. Después de la historia de Abraham y de sus hijos, el libro del *Génesis* contiene además la historia de Israel hasta su muerte en Egipto, la cual, a su vez, ilumina *ex post* la vida de Abraham. Los libros siguientes del Pentateuco contienen la historia de Moisés, de la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto, y su marcha de regreso a la tierra prometida.

No es obvio que el libro del Génesis y los cuatro libros siguientes constituyan una unidad. El libro del Génesis se separa nítidamente de los libros II-V del “Pentateuco”, tanto por su contenido y por el modo de tratarlo como también por el clima que impera en él. Es indispensable para la comprensión de los Evangelios, y debería publicarse siempre junto con éstos, ya que sin él no se puede entender el renovado sello de la alianza en la sangre de Jesucristo. Los libros II-V del “Pentateuco”, por el contrario, sólo tienen una relevancia histórica más lejana. Por eso, en la *Eisagogê* pneumática se los separará del libro del Génesis como un “Tetrateuco”.

Al “Pentateuco”, como la “ley” en sentido estricto, se le suman luego en el “Antiguo Testamento” los libros históricos y los sapienciales, así como la historia, las proclamaciones y los hechos de los profetas, compilados bajo el título de “los profetas”. No entro en la cuestión en disputa de qué hay que incluir de esta parte del “Antiguo Testamento” en la “ley” y qué en los “profetas”, porque es irrelevante para nuestra materia. Pero para el conjunto, no hay que perder de vista que la historia de Abraham y la de sus hijos se encuentra en *esta* parte del “Antiguo Testamento”, igual que, por otra parte, la historia de Israel se tratará sólo en la parte última del libro del Génesis, pero luego de modo continuado en “la ley y los profetas”, que son partes más alejadas, mientras que la historia de Ismael y de sus descendientes halló su continuación en una tradición (esencialmente) oral, hasta que en torno al año 600 después de Cristo fue fijada por escrito en el Corán. Ambas fuentes son para la *Eisagogê* igual de importantes.

La historia de *Abraham* se encuentra en el libro del Génesis, cap. XI, 27 – XXI, 11. Se desarrolla a partir de una crónica de la estirpe de Teras, el padre de Abraham, y tras la muerte de Abraham encuentra su continuación en la historia de los dos siguientes patriarcas, Isaac y Jacob, así como en la cronología de los descendientes de Ismael. El Tetrateuco que sigue a continuación sólo trae la prosecución de la historia de Jacob-Israel. En él se puede incluir legítimamente el libro de Josué, que trae la historia conclusiva de la peregrinación de los israelitas a la tierra prometida. También los relatos del “Libro de los jueces” forman parte de ello.

IV

Ahora hablo como un gramático. El libro del Génesis se ha transmitido en hebreo, en heleno-griego y en latín. Las variantes lingüísticas de los códices en la parte que se refiere a la historia de Abraham son insignificantes, mientras que la concordancia es impresionante. Las fuentes textuales tenemos que considerarlas como aproximadamente igual de valiosas, ya que la Septuaginta y más tarde el texto de Jerónimo tuvieron como base versiones hebreas más antiguas que hoy nos faltan. El lector del libro del Génesis tiene que tener siempre a la vista como hechos fundamentales que en él se trata de una declaración *religiosa*, y que ésta pide que se la entienda y se la tome como tal. La historia de Abraham es al mismo tiempo una declaración específicamente *histórica*,

que sigue el desarrollo religiosamente relevante en un fragmento determinado de la historia de la humanidad, así como algunos extractos de ella. Como toda historia, también ésta se desarrolla sobre una base determinada, que en sus fundamentos sólo puede entenderse filosóficamente, y que tiene que captarse simultáneamente junto con los sucesos.

La historia de Abraham la redactó sólo un israelita de la época postsalomónica, es decir, unos mil años más tarde. Esto significa que fue escrita 1) desde el punto de vista de los israelitas y 2) desde sus presupuestos históricamente dados. El redactor está bajo la influencia de Moisés, es un yahvista, que ve positivamente las modificaciones que habían tenido lugar en su estirpe o en su pueblo. Concibe la historia de Abraham y de sus hijos *ex post* y desde el punto de vista de un descendiente de Jacob. (De modo correspondiente, el Corán redacta esta historia desde el punto de vista del ismaelita.)

Precisamente desde este punto de vista llama la atención que el desarrollo y el clima en el libro del Génesis difieren considerablemente de los del resto del Pentateuco. Eso no puede atribuirse a una intención consciente del redactor, sino al modo como en aquellos tiempos antiguos (y todavía mucho tiempo después) se relataban sucesos del pasado. La coerción del hecho histórico y de su tradición (oral) era tan grande que el redactor sólo a duras penas podía permitirse una divergencia de lo transmitido. Además, sabía que la historia también había sido transmitida por otros. Las modificaciones se pueden explicar en la mayoría de los casos por una comprensión historiográficamente

heterogénea y por un partidismo latente que se expresa sobre todo en el acento de la valoración positiva o negativa. Por lo que se refiere a los hechos, llama la atención que el redactor se atenga a las circunstancias naturales del tiempo de Abraham y que, efectivamente, parta de ellas.

V

La historia de Abraham, tal como está relatada, es en sentido estricto una *historia*, y no sólo una mera narración. La historia transmite decisiones libres, a las que, como consecuencia de la retrorreferencialidad de la voluntad sobre sí, se regresa en nuevas decisiones, y concretamente, de igual modo, en una decisión *libre*, de modo que el conjunto comprende un complejo de decisiones que convierte esta historia en un *todo orgánico*. La narración, por el contrario, se conforma con la enumeración de sucesos simultáneos o sucesivos, sin indagar su forma específica retrorreferente ni la relevancia interna de sus decisiones. Los hechos que *la historia* capta tienen importancia porque en ellos se ilumina la aparición de algo creadoramente nuevo en la resolución de los problemas, que para los tiempos siguientes será de una significación determinante.

VI

Por lo que se refiere en particular a la historia de Abraham, salta a la vista que es la *primera biografía* que se encuentra en las Sagradas Escrituras, y que, en cuanto tal, es la historia de una vida configurada orgánicamente. Añadamos que, quien la concibió, la escribió como motivada religiosamente. Con ello no me refiero sólo a la religión en general, sino que apunto al punto de vista *específicamente* religioso que subyace justamente a esta historia de Abraham. El autor es todo menos un mero cronista indiferente. Trabaja con una comprensión global que se deriva justamente de esta historia determinada, cuya singularidad ve también del todo.

VII

La historia de Abraham se desarrolla y se realiza como un *drama*. Primero está la *unidad del espacio*. La historia de Abraham y de los suyos discurre en la cadena montañosa de Palestina, que se extiende desde Siria, a lo largo de Sijem, Betel, Jerusalén y Ebrón, hasta Bersabé, para encontrar desde ahí su continuación en Arabia, cuyo punto geográfico final es el monte Sinaí. En su carácter, este espacio está nítidamente delimitado frente a la llanura de Filistea a lo largo del Mediterráneo y de la comarca en aquella época todavía floreciente de los amorreos, en la depresión de lo que luego se llamará el Mar Muerto. Obsérvese que este espacio elevado tiene el “clima” totalmente peculiar de las Sagradas

Escrituras. Uno camina, se prepara, acampa y vive en este clima de alturas.

Esta historia tiene luego su *unidad en el tiempo*. Es la época de las culturas superiores de Mesopotamia y Egipto: aquí la religión del sacrificio, ahí la religión del bienestar económico y cultural. Entre ambas, la región de las transmigraciones históricas entre las culturas ya firmemente configuradas y su desarrollo peculiar.

En las unidades mencionadas del espacio y del tiempo, topamos con una *unidad de la constelación*: el camino de alturas como marcha por la cresta entre las formas de vida acuñadas, pero en último término insuficientes, de las dos vertientes de ambas tierras fluviales. Esta constelación es una especie de esbozo de la posibilidades físicas y espirituales en el espacio y en el tiempo.

VIII

Uno de los más importantes presupuestos para la comprensión es que se capte el *estado espiritual específico* de la humanidad en la época en cuestión. Sería falso suponer que los hombres en aquellos tiempos antiguos vivían su existencia del mismo modo que nosotros hoy. Así por ejemplo, en el tiempo de Jesús, el elemento determinante de la vida en Galilea y también en Judea era la esperanza mesiánica, una esperanza que, por ejemplo, en la Europa del siglo XXI no se puede hallar por ninguna parte. La actitud espiritual en las culturas superiores de aquella

época era muy heterogénea. En Mesopotamia, por ejemplo, el sacrificio como sacrificio expiatorio tiene un significado totalmente distinto que en Egipto. Hay que introducirse en el texto *completo* del libro del Génesis (y del Tetrateuco siguiente) para percibir la situación histórica global específica. Toda historia tiene para su espacio temporal unas *ideas claves* que dominaban en su época, ideas por cuya comprensión hay que esforzarse. Ya que, en un mismo punto temporal general, la humanidad se encuentra desarrollada de formas diferentes, según el clan y el pueblo, en *niveles de desarrollo muy diversos*, el estudio de pueblos de –como se da en llamar– “mentalidad primitiva” en la misma época puede proporcionar una ayuda valiosa. Cada lenguaje distinto respira su espíritu peculiar. En este contexto tiene por ejemplo la máxima relevancia que los Evangelios, igual que la Septuaginta, se escribieran en griego helénico, la coiné del mundo antiguo. Con ello, a la Historia Sagrada se le ha retirado la exclusividad específica del idioma materno correspondiente, pero a cambio se le ha dado universalidad. Pero ciertas palabras del hebreo, del arameo (y en el Corán del árabe) son tan precisas, que fueron asumidas sin cambiarlas en el nuevo idioma. A partir de ahí se ve enseguida que los hombres que siguieron utilizando estas palabras eran muy conscientes de esta circunstancia.

Una dificultad propia resulta si se tratan de entender las lenguas antiguas teniendo que diferenciar, a la inversa, sus ideas fundamentales de las del idioma moderno. Cuanto más penetrante sea nuestra lectura de los escritos antiguos, tanto más claramente visible se hace la diferencia e incluso la oposición. El estudiante se convierte en un

peregrinante entre ambos mundos: en el caso afortunado, percibe al menos lo respectivamente relativo de ambas lenguas. Eso exige a su vez que, si es posible, juzgue de ambos conceptos desde el punto de vista de la verdad pura. Cuanto más crítico sea el estudiante con las épocas, tanto más crece la posibilidad de juzgar desde fuera de la unilateralidad y a menudo del extravío contemporáneo.

IX

Expliquemos con un ejemplo el significado de este tipo de ideas fundamentalmente determinantes. La santa transustanciación es con toda seguridad la acción más grave en el culto católico: mediante ella se conmemora para los creyentes el sacrificio en la cruz de Jesús. Es operada por las palabras y las acciones que el propio Jesús determinó. (“Haced esto en conmemoración mía.”) Si en el lugar de las palabras consagradorias, que transforman el vino en sangre de Jesús, en lugar de “derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados”, se pone “por vosotros y por todos”, como ha hecho la Iglesia católico-romana desde Pablo VI, entonces resulta exactamente lo que el Islam estigmatiza como asociación. Con la modificación en “en perdón de sus pecados por todos”, *todos* los hombres se cuentan en el cuerpo místico de Cristo. El “más” que hay por encima del “muchos” hasta el “todos”, asocia a quienes no están incluidos en el cuerpo místico de Cristo, a los enemigos mortales de Él y de los creyentes, con el cuerpo, y esto

significa, con la esencia de Cristo, y esto supone por tanto la redención efectiva de su culpa ante Dios (una redención sobre la que aquí, simplemente, se *dispone*). Pero con ello, los *católicos reformistas* son, por emplear el contundente término del Corán, *mushrikun*, y por tanto, al mismo tiempo, blasfemos que se mofan del segundo mandamiento y que, en consecuencia, no pueden ni deben contarse entre la comunidad de los creyentes en Cristo. Con esta asociación blasfema, estos católicos “romanos” se apartan de Dios, cuyo nombre deshonran con una mentira en el lugar sacratísimo. El sacerdote que *in persona Christi* emplea estas palabras como causantes de la transformación, tiene que saber que ya no está haciendo *eso* que Jesús puso como condición de la eficacia de su acción. (Y si no lo sabe, entonces no puede ser sacerdote.) Emplea palabras falsas e inválidas, vulnerando con ello el segundo y el tercer mandamiento de Dios. Ni siquiera la Iglesia (como institución) ha recibido de Dios ningún derecho para apartarse de Su mandamiento con semejante asociación arbitraria (la equiparación del “todos” con el “muchos”). Con esta acción suya, los reformistas se han excluido en verdad de la alianza con Dios tanto a sí mismos como “asociadores”, como a aquellos que según su deseo han sido asociados.

Quien entiende la palabra *mushrikun*, ha entendido la negación efectivamente central del Islam, la exclusión de todo aquello que “deshonra” (con su intención) el nombre de Dios. El *mushrikun* profana el nombre de Dios y miente cuando pronuncia como suya la primera petición del Padrenuestro.

X

Aquí, como también en lo que se ha explicado antes, vige el principio de que tiene haber un *interés vital* en el suceso histórico tratado, pues de otro modo no se llega a ninguna comprensión adecuada del conjunto. Sólo se obtiene una número cualquiera de datos objetivos inconexos que siguen permaneciendo desconectados y que apenas tocan la esencia del asunto. La arqueología puede servir como ejemplo de ello. En la mera constatación de los restos objetivos no se ilumina nada o muy poco el espíritu que animó a los hombres que dejaron estos restos. De estos datos inconexos, o de la falta de ellos, sólo se pueden extraer conclusiones que nos conduzcan hacia delante si, a partir de otros conocimientos, uno es capaz de entender lo que estos restos documentan. En las Nuragues de Cerdeña no se encuentra ningún altar, pero sí en cada lugar una fuente sobre la que están construidas. ¿Pero qué significa esto para los hombres que las construyeron y emplearon? Los hechos materiales no lo dicen. Del mismo modo, ¿de qué sirve conocer cada una de las palabras de una lengua si no se percibe su papel específico en la función global?

Sólo bajo la condición de que la verdadera religión tenga para el lector una relevancia vital, puede ser de interés llegar en los casos dados, como en la historia de Abraham, al conocimiento claro de ante qué tipo de “religión” se halla uno en su caso. Sólo con las delimitaciones en el ámbito de la “religión” en general –y esto a su vez sólo desde un conocimiento *principial* superior– puede el lector determinar la ubicación

específica de esta religión determinada. Es más, podría resultar –como sucede aquí realmente– que la palabra “religión” fuera un término con contenidos conceptuales dispares.

XI

En el caso de la historia de Abraham y de los suyos, nos hallamos ante una circunstancia en sumo grado significativa: topamos con una historia (en el sentido estricto del concepto de historia) que tiene una organicidad enteramente peculiar *y que es consciente de ésta*, y eso por vez primera dentro de lo que nos ha llegado históricamente transmitido por escrito. La historia de Abraham es verdaderamente historia (y no sólo narración), y sabe que es historia (en el sentido específico de la palabra). Discurre como un *drama*, lo que sólo es posible gracias a la mencionada organicidad. Dostoievski dijo una vez de sus novelas: “En mi caso, el todo se muestra siempre en la figura de un héroe”, y concretamente de un héroe que es el sol de un sistema planetario de figuras que tienen en tal sistema su función totalmente determinada. Exactamente éste es el caso en la historia de Abraham, y eso –adviértase– 4000 años antes y por vez primera en la historia.

XII

El entramado de personajes se relaciona a su vez orgánicamente con las otras circunstancias del drama: lugar, tiempo, clima, lenguaje y conceptos claves, todo eso engarzado en el marco de la historia universal. Nos hallamos en último término ante un suceso global, comparable con una obra de arte, pero de modo que en este caso no se trata de una ficción, sino de verdadera historia.

XIII

Si se ha intuido y concebido en tal medida lo que se encuentra como dado, entonces se evidencia como premiosamente necesario distinguir conceptualmente entre *historia* y *narración*. La narración refiere hechos aislados, que guardan una conexión extrínseca o sólo en detalles, bajo un punto de vista conductor pero tomado desde fuera (por ejemplo sucesión de generaciones, historia de una estirpe), o narra la secuencia de períodos o épocas bajo un punto de vista conductor. La historia (en sentido estricto), por el contrario, descubre una multiplicidad de decisiones que (en una problemática supraordenada) tienen una referencia mutua –referencia a decisiones anteriores así como a posteriores–, de modo que resulta un entramado único de decisiones. Esto tiene como consecuencia que una historia tal puede entenderse *ab ante* y *ex post*, y en realidad debería entenderse desde ambos. Las decisiones tomadas con referencia a otras decisiones anteriores, en el caso extremo podrían hacer surgir ideas creadoramente nuevas así como

hechos correspondientes, y en concreto del mismo modo como determinan el conjunto de las decisiones. Sólo en un contexto global tal es posible (y tiene sentido) luego algo así como una analempsis. Decisiones semejantes no se refieren sólo a la relación y el destino de las personas envueltas en la historia, sino también, como entramado de decisiones, a su lugar en el proceso de la historia universal.

XIV

Tiene que provocar nuestro asombro que la primera historia tal que aparece en el tiempo, lo haga ya con una configuración tan terminada. Es más, aquí encontramos una admirable unidad orgánica de forma y contenido. En el desarrollo del acontecimiento global único, parte y disposición global guardan una relación recíproca perfecta, y la historia, tal como ha sido transmitida, muestra en los sucesos y las observaciones particulares que es consciente de su organicidad. Esto último revela la homeotesis que se realiza. Los seis personajes esenciales de nuestro drama son intenciones fundamentales hechas persona, o mejor dicho, intenciones fundamentales configuradas por completo como persona, que a su vez son momentos de una unidad orgánica suprema en el sentido antes descrito. La historia global está articulada en una determinada serie de actos, cuya unidad sustentante es la finalidad que impera en todo el conjunto, y que por su parte corresponde a una figura de sentido. Ésta, a su vez, tiene su *fente* en un *principio dóxico fundamental* (la justicia ante Dios), que determina todos los demás

sentidos, objetivos, finalidades y medios, siempre sobre el suelo de una libertad que toma decisiones. Lo que de manera equívoca se da en llamar cumplimiento “por el destino”, no desvela ninguna determinación, sino que es la consecuencia de aquel principio dóxico fundamental en vista de la constelación dada y de las dotaciones de sentido y finalidades correspondientes. En el caso religioso positivo del proceso, se realiza lo que en el libro *Abraham y sus hijos* se designó como *analempsis*. En la historia de Abraham y de los suyos, esta *analempsis* representa un momento sustentante fundamental, y tiene que asombrarnos en grado máximo que esta *analempsis* no sólo se haya visto tan claramente, sino que también se asentara *en cuanto tal* como pilar principal del edificio.

XV

Aclaremos el pensamiento de la *analempsis* con una determinada referencia. Lessing consideró la historia religiosa como educación del género humano. Pero los fines que él le supone al obrar de Dios, para él son siempre los fines que nosotros los hombres conocíamos ya o que al menos podíamos pensarnos. Con esto, convierte a Dios en ejecutor de nuestros fines, le hace actuar tal como nosotros (en el caso dado) habríamos actuado moralmente. Pero en el pensamiento de la *analempsis* sucede de otro modo. En ella, las vías y las intenciones de Dios están tan por encima de nosotros como las nubes sobre la tierra. El hombre, incluso y justamente también el hombre religioso, topa con

predeterminaciones divinas, sin entenderlas suficientemente en un primer momento. Pero en el caso de la aceptación de tales disposiciones providenciales divinas, (posteriormente) será iluminado sobre su sentido superior, que para él en cuanto receptor también será totalmente nuevo. Esta “excedencia” por encima de todo sentido captado hasta entonces, *desvela gradualmente el pensamiento divino*: lo que antes podría haberse entendido sólo como expresión de la omnipotencia divina, pasa a ser manifestación del poder de su bondad. Pero esto no elimina el principio dóxico fundamental que determina al hombre religioso-moral, ni tampoco lo relativiza: si fuera así, entonces la analempsis se vendría abajo.

XVI

Pues bien, ahora paso al procedimiento peculiar del que se sirven las Sagradas Escrituras, y esto ya de modo muy acusado en la historia de Abraham del libro del Génesis: la *homeotesis*, el conocimiento de la semejanza o igualdad, la desemejanza o la desigualdad mediante la comparación, *y en concreto siempre en un sentido dóxico y práctico*. Esta forma de conocimiento se le ha vuelto tan ajena al concebir (en el sentido estricto racional) que primero tiene que volver a conquistarse.

XVII

El punto primero y más importante del planteamiento es que tiene que tratarse siempre de una *comparación de valores*. Y en concreto, depende de que se parta de la asentamiento y el conocimiento supremo y absoluto de un valor. Todo lo demás, las dotaciones de sentido, los objetivos, incluso las circunstancias fácticas, son determinados en su función por el asentamiento absoluto del valor. La comparación es por tanto siempre una comparación dóxico-moral. Puede suceder de modo concreto o abstracto. Así pues, la parábola (mashal) procede a menudo de modo abstracto: se declara algo acerca *del rey, del administrador, y semejantes*. Pero también puede suceder un operar concreto. Se juzga *al hombre determinado, el pueblo determinado*. Pero en cualquier caso, lo que se compara, se está tomado en sentido práctico-dóxico.

Así como en la dotación de sentido lo ideal y lo real siempre son puestos o están ya en relación, así la comparación homeotética llega *hasta lo real*. Incluso las cualidades sensibles (que en apariencia son *sólo* fácticas), a causa de su dimensión dóxicamente relevante, desvelan una valencia homeotética (por ejemplo el agua pura de la fuente, la firmeza de la roca, la iluminación de la noche estrellada, etc., etc.).

XVIII

Expliquemos esta homeotesis desde su primer principio. El punto de comparación absoluto que abre todas las posibilidades de la homeotesis,

y el *único* que las abre, es el *asentamiento absoluto de un valor*: en nuestra historia, la sedaka, la “justicia viviente de Dios”. Ella determina, a través del sentido, la finalidad y el medio hasta el fáctum, también todo lo demás. Sin *este asentamiento absoluto de un valor*, no es posible ninguna verdadera homeotesis.

Eso se advierte fácilmente si se compara el asentamiento pagano de valores con la auténtica homeotesis. La mitología parte siempre de un asentamiento finito de valores, y desde *su* valor “supremo” sólo puede “explicar” homeotéticamente lo que en verdad es superior concibiendo esto superior como una forma de lo inferior. La mitología de Schelling y la llamada “filosofía” de la revelación es un ejemplo paradigmático de esto, y él fracasó en ello.

Por eso, el mito es *in adjecto* mentira (лож), una malinterpretación dóxico-práctica, y no puede ser sino eso, porque le falta la medida *absoluta* de comparación. Pero justamente esto es lo que caracteriza a la historia de Abraham, que –por vez primera en la historia de la humanidad– lleva a cabo el asentamiento absoluto de un valor. Es determinada por lo que puede defenderse en justicia ante el rostro de Dios. De este modo, la conducta de Abraham puede compararse *adecuadamente* con la de Lot, y la de Agar con la de Sara.

Indiquemos entre paréntesis que con esto guarda la relación más estrecha la noción del mundo fáctico. En el mundo astral babilónico, los “dioses” eran ídolos entre ídolos. Desde ellos se llegaba hasta el “dios supremo” (El Elyon) o bien subordinando a los “dioses” a un dios superior de entre ellos, o bien pensando un dios supremo que, sentado

en un trono sobre el cielo de los dioses, los determinara. El paso decisivo se produjo con el pensamiento de la “creación”. Dios es “el que creó el cielo y la tierra”. También aquí hubo por tanto grados en el camino hacia la concepción pura del creador. Dios no es sólo el que separó el firmamento de la tierra, sino el que la creó (aunque la creación divina se entiende de modo análogo al acto creador del hombre). El pensamiento de la creación alcanza su punto culminante y su culminación con el pensamiento de la *creatio ex nihilo*. Este Dios que crea la cosa de la nada, es el “omnipotente”, es más, si en Dios no pueden escindirse a su vez la posibilidad y la realidad, es el suprapoderoso (el Shaddai).

En Dios, a su vez, suprapoder y bondad sólo en apariencia son dos aspectos diferentes. Más bien, su omnipotencia actuante *es* su bondad. Pues ella tiene que abordarse por el lado del “poder del bien”, y sólo se desvela al entendimiento humano por vía de la analempsis. En este punto alcanzamos el asentamiento absoluto de valor exigido. *Omnia per ipsum facta sunt*.

Justamente esta concepción de la relación de lo dóxico con lo fáctico es la de la historia de Abraham.

XIX

Desde la altura de esta comprensión se entiende la concentración de los musulmanes en los nombres sagrados de Dios, que ellos rememoran con

su filactería. Todas las determinaciones *fuera* de este ámbito *dóxico* son blasfemia.

Es una falta de temor de Dios y un desprecio de Él determinarlo desde el lado *fáctico*. “No deshonrarás el nombre de Dios.” De aquí se puede deducir cómo hay que juzgar a partir de ahí la “teología” escolástica: es en amplia medida el resultado de vana curiosidad (*vana curiositas*), que ha perdido de vista el único punto de orientación, es más, que de modo más solapado o más claro es movida por la intención de la nivelación.

XX

En el planteamiento fundamental desde el que operamos espiritualmente, hay que evitar cuidadosamente toda mezcla de los principios, así como de aquello que hay que entender homeotéticamente. De lo contrario, sólo representa otra manera de concebir al modo del *mushrikun*, es decir, significa un politeísmo que formalmente se muestra como perspectivismo, y en el caso extremo incluso como un perspectivismo fragmentario.

XXI

El intento de comparar con Dios, saca a la luz la deficiencia de todo lo demás o que es o que debe ser, pero también la mayor o menor

semejanza o desemejanza con Dios, es más, la negatividad fundamental. A causa de la esencia del “suprapoderoso”, toda diferencia es *primariamente dóxica*, la diferencia entre el bien y el mal. En el ámbito de esta antitética, el poder respectivamente fáctico es sólo un fenómeno límite. En esta esfera global se compara lo espiritual con lo espiritual, lo espiritual con lo sensible, lo sensible con lo sensible, o diciéndolo en términos absolutos, lo creatural con lo sobrenatural, la imagen formal y material con la idea formal y material.

XXII

Por medio de la homeotesis, y justamente mediante ella, lo sensible se percibe bajo el aspecto de la *encarnación de la idea*. Ello y lo espiritual se ordenan jerárquicamente. Podemos penetrarlos espiritualmente, pues ellos se penetran mutuamente en cuanto tales. Para esta circunstancia, Dostoievski empleó el término *соприкосновение*.

XXIII

Pues bien, quien estudia la historia de Abraham y de los suyos, tiene que tener claro de entrada que ella tiene una significación religiosa. En ella no se trata simplemente de cómo el hombre asegura y eleva su existencia, sino que se trata de la determinación del hombre, que es un

ser que asegura su existencia y que la eleva cualitativamente (mediante un salto): se trata de su determinación superior por encima del mero existir. La pregunta planteada dice: ¿hay una determinación tal? ¿y en qué consiste? Así pues, como lector hay que ponerse en la situación de esta pregunta fundamental: ¿para qué estoy en esta vida terrena aparte de para meramente existir? Es decir, se trata de si hay una determinación *superior y suprema* tal, y de cuál es. Igual que alguien sin ningún sentido musical se aplicará sin resultados a analizar una composición musical, lo mismo alguien que sin una intención religiosa fundamental trata de entender la religión de Abraham.

XXIV

Pero una vez concedidos los presupuestos mencionados, el lector tiene que aplicarse a la comprensión de *esta* concepción *determinada*, y eso exige introducirse en el acto específico de Abraham y de los suyos.

El modo más seguro de proceder por esta vía es tratando de entender en la medida de lo posible el modo natural de comportamiento humano de la persona que se investiga. (Aquí, como se explicó en los párrafos anteriores, hay que hacerse consciente y desembarazarse de las unilateralidades específicas de nuestra conducta moderna.) Pero al mismo tiempo habrá que tener claro que, en todo caso, se tratará de algo más que del interés natural, es decir, habrá que estar pendiente de en qué punto se rebasa éste último. Es decir, cuando se capta el aspecto natural,

sólo se ha captado *un único* aspecto de un conjunto orgánico. En ningún caso se puede decir que con ello se ha captado todo, pues justamente entonces es seguro que a uno se le ha escapado lo que andaba buscando. Tras un estudio celoso, será posible llegar al resultado de que aquí no hay nada sobrenatural, pero eso sólo podrá ser siempre el resultado de un estudio minucioso que inicialmente se había abierto realmente a la otra posibilidad.

En el caso presente de la historia de Abraham, quien se preocupa por comprenderla se halla en una situación que en comparación es propicia. Se trata de algo que afloró hace cuatro mil años en la historia de la humanidad, y que maduró en ella sus repercusiones históricas. Sin embargo, justamente a causa de ello resulta otro peligro: hay una gran probabilidad de encontrarse dentro de una determinada tradición de la interpretación, cuya influencia es imperceptible. También de esto hay que liberarse críticamente, y el mejor modo de hacerlo es comparando interpretaciones distintas, pero sólo después de haber tratado de resolver por sí mismo la pregunta pendiente, independientemente de la tradición o habiendo puesto provisional y voluntariamente entre paréntesis sus resultados.

De este modo, con un estudio intenso de los cuatro Evangelios, considerando también las palabras extrabíblicas de Jesús, se puede trabajar por lograr una comprensión auténtica de la acción y de las palabras de Jesús. Si, como se sugiere, uno se aplica a la problemática desde la comprensión del lado humano de Jesús, entonces hay que prestar mucha atención a dónde aparece algo que no cabe explicar

(suficientemente) de modo puramente humano, y pensar en qué esencia es necesario suponer tras un fenómeno tal. Aquí no me refiero ni a los “milagros” ni a las capacidades de tipo sobrenatural que se manifiestan continuamente. Por esta vía se llega a lo que la Iglesia definió como humanidad divina en el Concilio de Calcedonia.

En el caso de la historia de Abraham, sucede lo mismo. ¿Cómo se pudo llegar en él finalmente a la resolución de sacrificar su vida en Isaac? ¿Dónde apareció en él el pensamiento de un orden sobrenatural que hay que realizar? ¿Y se puede explicar eso únicamente desde la esfera de la existencia natural?

XXV

Como aquí se trata de moralidad y de religión, hay que adentrarse en el punto donde ambos ámbitos se tocan.

En este lugar, hay que tener una conciencia clara de que se tiene que asumir algo que va más allá de la comprensión meramente natural, para topar con algo superior, cuya comprensión tiene primero que *nacer* para uno. Esto significa que hay que ser consciente de que aquí aparecerá algo que rebasa nuestra comprensión anterior.

XXVI

Se cometería un error fundamental si en este punto donde ambos ámbitos se tocan uno dijera: lo sobrenatural es sólo lo sobrenatural, es algo fundamentalmente inaccesible a la comprensión natural; así pues, tengo que registrarlo como algo ajeno que siempre seguirá siendo ajeno, y creer a ciegas que entra en juego y que opera, y en el modo como lo hace. A esto lo llamo el presupuesto de un *Deux ex machina*. Es la suposición de un *fideísmo* consecuente. Pero entonces, el acontecimiento sobrenatural en cuanto tal es y permanece totalmente incomprensible, su efecto se entiende mecánicamente, y por tanto, justamente, no espiritualmente.

En lugar de ello, en calidad de receptor, y partiendo de la postura natural y humana comprendida, tengo que tratar de abrirme a mí mismo su contrapartida, lo sobrenatural, en su realidad específica. Por lo demás, lo que se acaba de decir vale igualmente, en un nivel superior, *dentro* del ámbito religioso. Si he percibido determinados factores religiosos que entran en juego, dentro de esta comprensión no puedo detenerme en un punto determinado y aguardar a que el resto venga de un *Deus ex machina* únicamente a partir de lo sobrenatural anterior, porque entonces vuelvo a caer en un fideísmo.

XXVII

En apariencia, es fácil y tentador juzgar lo que hay que juzgar sólo según una concepción determinada que no se pone en cuestión. Tales

concepciones “rígidas” se las encuentra aplicadas como esquemas interpretativos en todo acontecimiento sobrenatural. Pero entonces son el resultado de la incapacidad propia o de una verdadera falta de voluntad de entender adecuadamente.

Pero también donde está operando el esfuerzo por una verdadera comprensión religiosa, existe el peligro muy grande de anticiparse a la verdadera comprensión con nociones con las que uno está familiarizado, sustituyendo aquélla por éstas. La réplica será entonces preguntar si lo relatado, tal como está relatado, también es con ello suficientemente comprensible. Aquí ayuda la *Eisagogê pneumatika*, porque la persona actuante descrita o su intérprete aduce expresamente motivos que uno por sí mismo no fue capaz de descubrir. Pero aquí vige también el principio de que el lector examine posteriormente la interpretación de la *Eisagogê* en cuanto a si ella explica suficientemente el caso dado gracias a las intelecciones que ha posibilitado. Este examen lleva a la claridad mediante la intelección de los presupuestos del modelo primordial.

Es de una relevancia máxima que la interpretación se apoye en dos presupuestos: por un lado, el marco general *principal* en el que el acontecimiento respectivo *tiene que* destacarse. Este marco se conoce con la filosofía. Pero este saber de tal manera filosófico, en cualquier caso *no* basta para entender el acontecimiento religioso. Pues aquí, lo principal es real en lo concreto, ya sólo por el hecho de que viene dado *históricamente*. Que esto es así, lo muestra aún la filosofía. Pero lo que históricamente se realiza una sola vez, precisamente porque sucede libremente, sólo puede percibirse en su marcha junto con la historia *en*

Reinhard Lauth, *Eisagogê eis Eisagogên*

cuanto historia. Las dos partes principales son que se vea la “ley natural espiritual” que está en juego, y que, además de eso, la capacidad creadora advierta, más allá de esta naturaleza espiritual, *lo que es más* que ella y que su acción, y que lo advierta en su singularidad concreta. Pero un conocimiento tal es específicamente un conocimiento histórico, en el que ciertamente tiene que entrar conjuntamente el conocimiento filosófico –pues de lo contrario no habría dada ninguna esfera específica– pero sin agotarlo, sino justamente remitiendo a aquél como una realización específica que hay que hacer. Naturalmente, la narración histórica sin un subsuelo sistemático sería un relato absurdo, así como, a la inversa, la subestructura general sólo se capta mediante una abstracción, que para su plena comprensión tiene que retraerse *in secundo* en cuanto abstracción. La vida espiritual real no es ni un abstracto ni un concreto irracional. *Et incarnatus est...*