

BOLETÍN DE TEOLOGÍA

Número Especial

Año 33, n° 65

1º Semestre 2017

ÍNDICE

Dossier Encuentro de Diálogo Religión y Política	3
Roberto Bosca – Introducción	4
Alfonso Santiago – Concepto y contenido de la laicidad política	5
Horacio Bermúdez – Laicismo y laicidad	10
 Documentos inéditos	
León Dujovne – El libro de Job	12
León Dujovne – Fragmentos	27
 Reseñas bibliográficas	34

Boletín de Teología

Directora: Nancy Raimondo

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Francisco Morales ofm (Bibl. Franciscana - Puebla)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Dossier

XVI Encuentro de Dialogo Religión y Política
Abril 2017

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1º E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

Encuentro de Diálogo

Religión y Política

**Sábado 22 de abril, 16,30 hs
Museo Roca, Vicente López 2220- Buenos Aires**

Laicismo y secularidad: un debate abierto

En este encuentro se comentaron y discutieron las presentaciones de los invitados. Consideramos que este tema de gran actualidad e interés para todos, teniendo en cuenta un debate que está instalado en la sociedad occidental y agudizado por el accionar de fundamentalismos religiosos.

Expositores

Roberto Bosca

Presentación general del tema

Alfonso Santiago

Entre laicismo y fundamentalismo: ¿qué es la laicidad positiva?

Horacio Bermúdez

Laicismo y laicidad. Evolución de la relación entre Iglesia y Estado en el derecho comparado

Invitado especial

Participará un miembro de la Gran Logia de la Argentina de Libres y Aceptados Masones

Coordinación

Celina Lértora Mendoza

Roberto Bosca

Introducción al coloquio

Ponernos de acuerdo sobre el significado de las palabras es una condición muy de tener en cuenta para asegurar la calidad de una discusión, especialmente en materia académica, y en particular cuando, como en este caso -laicidad- el término en cuestión no goza de un significado unívoco. Roberto Blancarte, uno de los estudiosos que más se ha ocupado de la cuestión, ha dicho que se trata de un término poco utilizado, frecuentemente malentendido y escasamente comprendido. Los diccionarios en general, incluyendo el de la real academia, ni siquiera lo contemplan, lo cual mueve a solicitar se tenga en cuenta esta omisión en futuras ediciones.

La cuestión se complica más aún si se advierte que en el mundo anglosajón tanto la palabra laicidad como la palabra laicismo (con la cual aparece frecuentemente identificada, constituyendo un nuevo punto de confusión) directamente no existen. La masonería encarnó en los últimos siglos una ideología laicista como un movimiento histórico reactivo, no tanto a la religión en sí misma considerada sino al clericalismo característico del *ancien régime*, enfrentándose a la Iglesia católica, que defendió un lugar público de la fe en la vida social.

¿Debe ser la fe religiosa una categoría puramente privada o debe admitirse en ella una dimensión social y política? Este es el nudo de la discusión. Sin embargo, un proceso evolutivo suscitado en ambos, tanto de la masonería como de la Iglesia católica, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, permite vislumbrar puntos de coincidencia que quizás en el pasado no fueron posibles, mostrando un nuevo camino de entendimientos, que apunta a una mejor convivencia en la sociedad pluralista respetuosa de todas las instancias de la libertad religiosa como eje fundamental de organización entre la religión y la política.

Alfonso Santiago

Concepto y contenido de la laicidad positiva

La laicidad positiva expresa la propuesta formulada por el Magisterio de la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II y de modo especial por los Papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, acerca de los principios que han de orientar las relaciones entre religión y política y entre Estado y comunidades religiosas en nuestros días. Si bien fue formulada en este ámbito, muchos de sus principios pueden ser compartidos por muchas otras tradiciones religiosas y, más aún, por corrientes de pensamiento desvinculadas de esas tradiciones.

Recién a partir de la finalización de la segunda guerra mundial, la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Concilio Vaticano II hay una cierta reconciliación y creciente entendimiento entre tradición constitucional y doctrina católica. En este nuevo marco cultural donde se formula la propuesta de la laicidad positiva que es, a nuestro criterio, no sólo plenamente compatible con la tradición y los principios del constitucionalismo, sino una acabada expresión de sus ideales humanistas y de libertad personal y pluralismo social.

La consideración positiva del fenómeno religioso y de los aportes que los creyentes pueden realizar a la vida social, la consagración de una amplia libertad religiosa y una cierta declaración de incompetencia en las materias específicamente religiosas, son expresiones y conclusiones plenamente coherentes con la tradición constitucional de nuestros días.

Laicidad positiva significa, por un lado, una consideración positiva del fenómeno religioso, y por otro, cierta neutralidad e incompetencia del Estado en materia específicamente religiosa. Haciendo una comparación, podemos decir que el Estado puede y debe promover y alentar la práctica deportiva, pero no le corresponde ser aficionado de ningún equipo en concreto. Laicidad significa también que el Estado protege ampliamente la libertad religiosa tanto en su dimensión personal como social, pero no impone coactivamente, a través del derecho, ninguna verdad específicamente religiosa, sino que funda el orden jurídico únicamente en las verdades morales naturales.

La doctrina de la laicidad positiva no se opone, de acuerdo con las características propias de cada comunidad política, al reconocimiento y afirmación genérica del teísmo¹; a la consideración positiva del fenómeno religioso por parte de la autoridad estatal; a un cierto y limitado trato preferencial que por motivos históricos, culturales o sociológicos pueda darse a un determinado culto religioso, siempre y cuando ello no signifique la prohibición o limitación de los restantes; a la presencia de determinados elementos religiosos en los espacios públicos (como pueden ser la colocación de algunos símbolos religiosos en espacios o edificios públicos, las ceremonias religiosas con motivo de una fiesta patria, los feriados con motivo de determinada celebración religiosa, etc.), a la consideración favorable del aporte que las comunidades religiosas y la religión misma puede hacer a la vida pública, etc. La sana laicidad no prohíbe, ni es hostil a las manifestaciones religiosas que natural y espontáneamente se hacen presentes en la vida social y política. No las promueve ni impone jurídicamente, pero tampoco las combate ni expulsa forzosamente del escenario público. Se opone, en cambio a dicha laicidad, la imposición o prohibición jurídica de determinada verdad o práctica específicamente religiosa (no de moral natural), que atenta contra la libertad religiosa que el Estado debe reconocer a sus ciudadanos, y la discriminación jurídica de los ciudadanos en virtud de la fe que profesan.

Encontramos claros puntos de coincidencia entre la tradición constitucional occidental y la doctrina de la laicidad positiva propuesta por el Magisterio posconciliar de la Iglesia Católica. El debate Habermas-Ratzinger del año 2004 es una prueba clara de ello. Puede haber entre ambas doctrinas una fecundación cruzada que contribuya a armonizar las características propias y diferenciadas de la política y de la religión, postulando un ejercicio amplio de la libertad religiosa en sus dimensiones personal y social y un modelo de sociedad plural y abierta a los aportes del fenómeno religioso.

¹ “La libertad religiosa y la correspondiente neutralidad del Estado son compatibles con el reconocimiento público –aun cuando no confesional– de la existencia de una trascendencia divina; y son igualmente compatibles con la asunción de medidas para facilitar la práctica religiosa a los diversos creyentes, de acuerdo con su propia autocomprensión. Así lo muestra la práctica de tantísimas naciones, pero también el texto de muchísimas constituciones de países europeos, las cuales, respetando plenamente la laicidad del Estado y la libertad religiosa de sus ciudadanos, no rebajan la religión al nivel de un hecho meramente privado”, Martín Rhonheimer.

De modo sintético y esquemático podríamos señalar que las principales notas que definen la laicidad positiva con las siguientes:

- A) Consideración positiva del fenómeno religioso;
- B) Clara distinción de los ámbitos propios de la política y de la religión;
- C) Legítima autonomía de lo temporal;
- D) Laicidad y carácter limitado de la comunidad política;
- E) Autonomía y libertad de las comunidades religiosas;
- F) Relaciones de cooperación entre el Estado y las comunidades religiosas;
- G) Libertad religiosa como derecho humano fundamental de la persona y de los las comunidades religiosas;

Desarrollaremos el primero de estos puntos y remitimos para el desarrollo de los restantes, a otros trabajos que ya hemos publicado².

A diferencia del laicismo, la laicidad positiva parte de una consideración positiva del fenómeno religioso. Lo considera como uno de las dimensiones de la existencia humana que pueden enriquecer tanto a las personas como a la sociedad en su conjunto. Distinguida de las restantes dimensiones (cultura, política, derecho, arte, la religión está llamada a dialogar con ellas para su mutuo enriquecimiento³

Como presupuesto del hecho religioso está siempre la plena libertad con que debe ser llevado a cabo. Por lo tanto, toda violencia, coerción o coactividad jurídica resultan impropias del fenómeno religioso, ya que lesionan gravemente uno de sus presupuestos y contenidos básicos: la libertad con que se lo realiza.

Entre los múltiples aportes que la religión y los creyentes pueden realizar a la vida cultural, social y política de nuestros días cabe mencionar:

² Cf. Alfonso Santiago, *Religión y Política*, Bs. As., Ed. Ad Hoc, 2008; *La relevancia cultural, política y social de la religión en los albores del siglo XXI*, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 2015.

³ Con acierto señala Luis Romera: “no es coherente con el ser de la persona cultivar una inteligencia en razón científica, pensamiento filosófico, razón práctica y fe, todo ello de un modo disgregado. No confundir epistemológicamente una cosa con otra, no implica fragmentar la inteligencia en una multiplicidad de compartimientos estancos. Estar en la historia significa, por su parte, que la filosofía no desestima lo que la ciencia asevera, lo que el arte expresa, lo que la tradición transmite, lo que la religión anuncia”. Luis Romera, *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, 2007, p. 7.

- a) El brindar un sentido positivo y total a la vida a las personas con todos los beneficios que ello acarrea consigo⁴;
- b) Es un elemento natural de cohesión social que refuerza los vínculos sociales espontáneos. Habermas advierte que el “patriotismo constitucional” es insuficiente para dar vida a las modernas democracias constitucionales y ha de abrirse inteligentemente a los valiosos y necesarios aportes provenientes de las tradiciones religiosas, de las instituciones religiosas y de los creyentes;
- c) Consolidar los vínculos familiares y la familia como institución social básica y fundamental;
- d) El estímulo a la solidaridad y la preocupación por el otro, en especial la atención de lo que Adorno y Habermas han dado en llamar “la humanidad dañada”. El sentimiento religioso es un fuertísimo estímulo para superar el natural egoísmo y búsqueda exclusiva del interés personal⁵;
- e) Estimular la moral de las personas y dar razones valederas para realizar lo valioso y evitar lo disvalioso y corrupto. Si un sentido religioso trascendente los motivos para hacer el bien o evitar el mal se debilitan fuertemente y la coacción y represión estatal son insuficientes para garantizar la vida social;
- f) Atender y promover iniciativas educativas y formativas de las personas y grupos sociales;
- g) Contribuir a establecer límites morales al poder político;

⁴ “El alma de occidente se ha agostado. Existe un pantheon abierto para todos los dioses, pero pobre en sacralidad. La religión explícita, la religión social, la religión de las buenas obras ya no hablan a todos. De lo hondo de la sociedad brota la necesidad de una nueva relación con lo divino. Que dilate el alma y que dé fuerzas, alegría, esperanza y un sentido glorioso de la existencia”E Alberoni, en *Il Corriere della sera*, 27 de marzo de 1995, p. 1.

⁵ Habermas hace referencia a la amenaza que significa “la transformación de los miembros de las prósperas y pacíficas sociedades liberales en mónadas aisladas, que actúan intensamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros”.

- h) Contribuir a contrarrestar un economicismo exacerbado destructor de las personas y los vínculos sociales;
- i) Promover el arte y estimular las distintas manifestaciones culturales;
- j) Contribuir a equilibrar una exclusiva racionalidad científicista y tecnológica cosificadora de la persona humana;
- k) Motivar la realización de grandes empresas a favor del bien común político;

Todas estas funciones y los valores que a ellas subyacen han colocado, entre otros motivos, a las instituciones religiosas entre las que tienen mayor prestigio, ascendiente y predicamento social, con una legítima y autorizada presencia en la plaza pública.

Horacio Bermúdez

**Laicismo y laicidad:
Las relaciones entre Estado e Iglesia en el derecho comparado**

Las relaciones entre religión y Estado pueden ilustrarse básicamente a través de tres tipos denominados “estado sacral o teocrático”, “estado secular” y “estado neutral”, conforme al mayor o menor grado de identificación entre el Estado y una confesión religiosa, la identidad o no entre las máximas autoridades religiosas y las autoridades políticas del Estado, la identidad o diferencia entre la ley civil y la ley religiosa, la intolerancia o la tolerancia hacia cultos diferentes del oficial o mayoritario, y el grado de libertad religiosa y de igualdad entre las personas y las confesiones religiosas dentro del Estado.

Resulta importante señalar que la tipología precedente no agota ni describe todos los tipos de organización estatal frente a la religión y que, dentro de cada uno de los tipos enunciados, no necesariamente se dan en la realidad la totalidad de las notas enumeradas ni en el mismo grado.

En el mundo actual encontramos diversos ejemplos de los modelos descriptos. Así, varios países del mundo islámico son estados teocráticos o sacrales, como el Reino de Arabia Saudita y la República Islámica de Irán, en los que los rasgos señalados se verifican en su casi totalidad; la República Argentina ha adoptado por su Constitución el tipo secular, caracterizado por el sostenimiento del culto católico apostólico romano por el gobierno federal (artículo 2) combinado con el reconocimiento de la libertad de culto para todos sus habitantes (artículo 14); los Estados Unidos de América constituyen un modelo de estado neutral, al establecer la separación entre iglesia y estado y reconocer la libertad religiosa.

Los principios de autonomía y cooperación, enunciados en documentos emanados del Concilio Ecuménico Vaticano II, informan hoy en día las relaciones entre la Iglesia Católica y los estados en lo que se denomina “sana laicidad del estado”, como ocurre con la República Argentina y otros países sudamericanos, y con varios estados europeos como Italia, España o Alemania.

Dentro de la variante que denominamos “estado neutral” corresponde distinguir el modelo de separación amistosa forjada en los Estados Unidos de América, del “laicismo” encarnado en la República Francesa en particular a partir de la litigiosa separación entre iglesia y estado del año 1905. En ella la igualdad entre las distintas confesiones religiosas se garantiza por la exclusión de la religión del ámbito público, relegándola al espacio privado, de modo que la religión se torne tan invisible como sea posible. Aunque a primera vista se garantiza también la libertad religiosa para todos, ésta sufre menoscabo al no poder expresarse plenamente.

Rik Torfsⁱ denomina a este modelo como “neutralidad pasiva” y lo opone al “pluralismo activo” que pone el acento en el contenido de la libertad religiosa y no se limita a afirmar los derechos fundamentales como un marco abstracto, sino que les otorga un cierto contenido. Al proponer esta alternativa no deja de señalar que implica ciertos desafíos, en apariencia ausentes en el modelo laicista, tales como garantizar la igualdad entre las diferentes confesiones religiosas, que es más fácil cuando la religión está ausente, lo que exige tomar medidas convincentes para establecer criterios estrictos que garanticen la igualdad de trato; también la dificultad de asegurar la aceptación del marco de los derechos fundamentales en cuanto pueda presentarse un conflicto con las normas y creencias de cada confesión religiosa.

ⁱ Rik Torfs, “La religión en el Estado moderno”, *Revista Criterio* N.2336/IV 2008, p. 159, Buenos Aires. El autor citado es profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).

DOCUMENTOS INÉDITOS

LEÓN DUJOVNE

El Libro de Job

Edición de Celina A. Lértora Mendoza

[Corresponde a un texto mayor que llevaba por título a mano “La idea de Dios en el Antiguo Testamento”, a su vez tachada y retitulada “Temas judíos”. El texto es una fotocopia de un original pasado prolijamente en una máquina de escribir en buen estado y moderna en su tiempo. La numeración original va del 34 al 56. Se estima compuesto a mediados de los ‘70]

En su estudio sobre *Job* y *Fausto* afirma Chaim Zhitlovski que en toda selección de las diez más grandes obras literarias producidas por el genio del hombre han de incluirse inevitablemente estas tres: el *Job* hebreo, el *Fausto* de Goethe y la *Divina Comedia* de Dante. A su juicio *Job* y *Fausto* tienen idénticos derechos a la figuración en los primeros puestos y la obra de Dante el tercero. Para George Foot Moore, hombre hartamente alejado de Zhitlovski por el espíritu de sus estudios y su mentalidad, “el libro de *Job* es la mayor obra que nos ha llegado de la literatura hebrea y una de las más grandes obras poéticas de la literatura mundial”. Hemos traído dos juicios entre muchos sobre el libro famoso incluido en el canon hebreo. Su misma antigüedad y su sobresaliente valor justifican que se le hayan dedicado múltiples comentarios e investigaciones que se extienden desde lejanas glosas del Talmud hasta recientes estudios de la ciencia bíblica. Por su propia naturaleza es el de *Job* un libro de interés inalterable para todo hombre culto y particularmente para el curioso de la historia del pensamiento hebreo. El lector moderno, si le place, puede acercarse al libro de *Job* recordando la observación expuesta más de una vez de que ella se desarrolla en el marco de una fábula semejante a la del *Fausto* de Goethe. Ambas obras han nacido de leyendas populares y en las dos se inicia el relato con un prólogo en el cielo, donde el Diablo, hostil y despectivo para con el hombre, recibe de Dios el consentimiento para someter al hombre a prueba. En las dos el hombre sale victorioso de la prueba. Muchos siglos separan al *Fausto* de *Job*, razón que explica, y no es la única, la diversidad de contenido incluido en el marco común.

Hemos hablado de los siglos que separan al *Fausto* de *Job*. La referencia nos lleva al primer problema que el estudio de la obra hebrea plantea.

¿Cuándo fue compuesto el libro de Job, incluida en la tercera parte, *Escritos*, del canon judío y que integra, por su índole, un grupo de *Salmos* y *Proverbios*? Imposible formularse esta pregunta sin que necesariamente surja indisolublemente asociada a ella, otra: ¿Quién es o quiénes son los autores del libro de Job?

Una tradición judía lo atribuye a Moisés, acaso porque en él aparece Job viviendo en un ambiente semejante al que el libro del *Génesis* da como escenario de los Patriarcas. Job habría sido nieto de Esaú, el hermano de Jacob y yerno de Jacob mismo, pues habría casado en segundas nupcias con Dinah, su hija. Sin embargo Job, así dice una leyenda, a pesar de sus virtudes no se cuenta entre los Patriarcas porque su fe en Dios no fue tan firme como la de ellos (Ginzberg, T. II, p. 225).

Probable es que en la antigüedad, durante muchos años hubiese circulado una leyenda sobre los sufrimientos que debió soportar un hombre llamado *Job*, hasta que alguien, ni identificado, hizo de ellos el relato de la obra filosófico-literaria que lleva el nombre de su protagonista. Nada se sabe, pues, sobre el autor de Job. En cuanto a la fecha de la redacción de la obra, ha sido ubicada por diversos investigadores de épocas diferentes. Hay quienes la suponen escrita en el siglo VII antes de Cristo, muy cerca de la caída del Reino Israelita del Norte; otros la ubican en el siglo VI, antes o durante el exilio de Babilonia; otros en el siglo V, después del exilio, inmediatamente antes de la aparición del Código Sacerdotal. El texto de Job más favorece estas diferencias de opinión de lo que ayuda a optar por una de las referidas como siendo la época de su redacción. Varias de sus expresiones recuerdan a algunas de Jeremías, pero nadie podría aseverar con rotundez quién las utilizó antes. Veamos algunas tesis sobre la época de su composición [sigue media página en blanco pero no parece faltar texto]

El problema del libro no es de una época o lugar determinado. Este problema, la prosperidad del malvado y los sufrimientos del justo, incompatible con un gobierno recto del mundo, surge de una experiencia universal y de todo tiempo. A él se refieren algunos profetas; de él se ocuparon sabios antiguos y de Israel y de otros pueblos; aparece en el *Eclesiástés*. El autor de Job no fue el primero en plantearse; y al dejarlo sin resolver certificó que se trata de un problema de siempre, ineludible para toda inteligencia reflexiva atenta a la realidad de la vida. Ciertamente es que el personaje de la leyenda es mencionado por el profeta Ezequiel, junco con Noé y

Daniel, entre los ejemplos de varones rectos, pero esta mención no es indicio de la fecha de la creación de la obra, en que la leyenda adquirió la configuración de una obra artística. . La leyenda, pro su parte, no era exclusiva de los judíos. También en otros pueblos del Oriente cercano circulaban versiones de los enormes padecimientos que debió soportar un varón de conducta intachable. Hay una versión árabe de la leyenda de Job que cabe considerar como más cercana al texto hebreo remoto que la alta obra filosófico-poética que tenemos hoy en nuestras escrituras. Lo esencial del relato es siempre el mismo. En una apuesta con el diablo, Dios le autorizó a poner a prueba la piedad y la devoción a Dios de Job mediante toda suerte de desdichas. En la leyenda árabe no hay en cambio una sola palabra sobre la disputa de Job con sus amigos, sobre la vigorosa protesta contra la conducción divina del mundo, sobre esa concepción profundamente pesimista del mundo y de la vida que Job desarrolla en los tiempos de sus peores sufrimientos, sobre el nuevo ideal de Dios que nace de él en medio de los sufrimientos. En lugar de todo esto hay en la versión árabe descripciones sucesivas de inhumanos padecimientos que Job ha de soportar. Job, sin embargo, solo [no] peca contra Dios sino que se afirma su fe en la justicia divina y en la decisión de defender su fe. Al fin los sufrimientos terminan, un ángel del cielo llega a Job para celebrar su humilde sometimiento a la voluntad del Todopoderoso y derrama sobre él la bendición que retribuye a Job por su inalterable piedad.

La leyenda árabe es una mezcla de relato heroico y cuento didáctico. En ella la fantasía oriental se expresa de manera que el heroísmo de Job resulte de lo más admirable. La conclusión es que [la] fidelidad a Dios recibe retribución y que está en el interés egoísta del hombre el cuidar fielmente los mandamientos de la fe propia y no permitir el asomo de cualquier duda o sospecha sobre la justicia o la omnipotencia de Dios. Más de ahí no va la versión árabe de la leyenda de Job, y más de ahí quizás no ha ido tampoco la originaria forma hebrea de ella. Nada había probablemente en ella que importase un planteamiento superior del problema religioso, un planteamiento de profundas cuestiones éticas y filosóficas, una visión más penetrante de la vida y del destino del hombre en el mundo. En la leyenda árabe falta todo esto que hoy constituye el libro de Job y probablemente no lo había en la originaria leyenda judía. Hay en el texto actual de Job en verso, algunas expresiones que aluden a hechos, persecuciones de hombres, de los que no hay mención en el relato en prosa, que permiten pensar en la creación de la obra, sobre la base de un relato popular en el cual el filósofo-poeta sólo tomó el marco, incluyendo en él una sustancia muy distinta de la primitiva. Resulta así que el libro de Job, nacido de una leyenda común a los judíos y a otros pueblos, es una reflexiva creación intelectual y

artística que en el molde de la leyenda común introduce una meditación en forma de coloquio sobre temas de siempre de todas partes de la vida humana. Es esto último lo que hace difícil la ubicación de la época de su creación con solo tomar en cuenta su contenido. Los investigadores no tienen, a efectos de la fijación de su fecha de producción, más recurso que el examen del léxico de la obra y sus giros, para, comparando con los de obras hebreas más o menos de fecha definida, llegar a una conclusión aproximada. Es este método el que sólo ha permitido hablar de un intervalo que abarca tres o más siglos, no habiendo más mención de Job en libros bíblicos que la de Ezequiel que trae su nombre junto con los de Noé y Daniel.

Cuando se discute sobre la fecha de composición del libro de Job, comúnmente se toman en cuenta aquellas de sus tres partes poéticas que relatan las disputas de Job y sus amigos sobre la vida del hombre en el mundo. Los historiadores coinciden casi todos en que ese texto ha sufrido alteraciones; en que algunos pasajes del original fueron eliminados para ser reemplazados por otros, introducidos por alguien a quien parecía inadmisibles el modo demasiado libre de discurrir de Job. También se acepta generalmente que seis capítulos, del 32 al 37 –las palabras de Eliú a Job cuando sus amigos callaron– fueron escritos intercalados por un autor posterior. También se enuncian dudas que Zhitlovsky juzga infundadas sobre la autenticidad del capítulo 28, porque las ideas que en él se exponen no guardan aparentemente relación con el resto del pensamiento de Job.

Para simón Dubnow *Job* es prueba de cómo la severa religiosidad impuesta en la vida judía por Ezra y Nehemías puso término a la idolatría, pero no pudo contener la inquietud religiosa de orden superior. A la fe triunfante acompañaban voces de los que dudaban de los que buscaban una verdad satisfactoria para su espíritu individual. Una de esas voces, la más elocuente, fue la de Job en su trágica lucha con una potencia infinitamente superior a él y de la que no esperaba ni justicia ni compasión. Así el tema de Job es uno de los que atraeron al máximo poeta trágico de Grecia. El autor de nuestro libro supo tratarlo con una grandeza esquiliana.

La atmósfera del libro de *Job* es la de la religión monoteísta según la cual el mundo, en todas sus partes, está regido por un Dios único, omnipotente y omnisciente. Pero al mismo tiempo con ser aparentemente religioso el libro, en cuanto no hay conformidad del pensamiento de su protagonista con el orden divino, no es ya una obra religiosa. Es filosófica en la medida en que actúa en el autor un espíritu crítico que convierte en problemas principios aceptados. Es el de Job un libro que prueba el espíritu universalista del pueblo judío en la antigüedad. Es un

libro que prueba cuánto el pensamiento judío se atenía a los problemas concretos de la vida humana, problemas que aparecen en diversos libros sagrados como, por ejemplo, en Jeremías Cap. XII, versículos 1 y 2 y en algunos Salmos. Para comprender ese espíritu crítico e identificarnos con sus argumentos, es menester identificarse con los sufrimientos de Job que le llevaron a clamar por la muerte, a buscarla “más que tesoros”; a pensar que ha de traer gozo el hallar el sepulcro. ¿A qué se debió tal desesperación? Recordemos la anécdota del libro. Era Job un hombre de Us, varón recto, libre de pecado. Idumeo nos habla de él con palabras que la Escritura sólo emplea para los profetas y los sabios de Israel. Job se nos aparece como “Siervo del Eterno, lo que prueba el espíritu universalista del judaísmo”.

Un día, hallándose ante Dios los ángeles, y entre ellos también Satán, que venía “de rodear la tierra y de andar por ella”. Le preguntó Dios si conocía al hombre Job, varón recto y perfecto. Satán no creía que Job temiese a Dios de balde. No era desinteresada la piedad de Job: Dios había bendecido el trabajo de sus manos; su hacienda había crecido sobre la tierra. Satán con su apreciación pesimista del hombre veía en el fondo de la perfección moral de Job móviles egoístas. Su virtud estaba condicionada por su dicha personal, por sus bienes.

“Mas extiende ahora tu mano –dijo Satán a Dios– y toca todo lo que tiene, y verás si no te blasfema en tu rostro”.

Dios, confiado plenamente en Job, consiente en que Satán lo someta a prueba. Job pierde sus riquezas y sus hijos mueren. Pero esto no cambia el corazón del varón piadoso que acata sin reserva la voluntad divina.

“Y dijo: desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré a ella. Jehová dio, y Jehová quitó: sea el nombre de Jehová bendito”.

Y otro día aconteció que los ángeles y Satán se encontraron ante Dios y nuevamente preguntó Dios a Satán:

“¿No has considerado a mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, varón perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal, y que aún retiene su perfección, habiéndome tú incitado contra él, para que lo arruinara sin causa?”.

Satán insiste en su juicio despectivo sobre el hombre, que dará todo lo que tiene por su vida:

“Mas extiende ahora tu mano, y toca a su hueso y a su carne, y verás si no te blasfema en tu rostro”.

Dios consiente en que Job sea sometido a una nueva prueba.

“Y Satán hirió a Job de maligna lepra desde la planta de su pie hasta la mollera de su cabeza. Y Job sin embargo no pecó con sus labios. Y tres amigos de Job: Eliphaz Temanita, y Bildad Suhiorta y Sohar Haamathita, al saber del mal que le había sobrevenido se reunieron desde lugares distintos para juntos ir a condolerse y consolarse. Desde lejos levantaron los ojos y no vieron a Job. Y los tres lloraron y desgarraron su vestimenta y cubrieron de ceniza sus cabezas. Y siete días estuvieron sentados al lado de Job sin decir palabra y vieron que el dolor era muy grande”.

Aquí termina la introducción del libro en prosa. Y luego habló Job y hablaron sus amigos y lo que ellos y Job dijeron constituye la parte fundamental de la obra que lleva el nombre del recto varón de Us.

Cuando Job enfermó del mal que lo hundía en dolores abismáticos, no dijo ante su mujer una sola palabra que importara un desmedro de su fidelidad a Dios y de su fe en la justicia del orden divino. Ahora ante sus amigos, el hombre que había desechado un consejo de protestar contra Él porque no quería pecar con sus labios, estalla en palabras amargas. Maldice el día de su nacimiento; clama porque no ha muerto antes de ver la luz del día. Para sus amigos el clamor de Job es expresión de su sufrimiento individual. Para Job mismo su **caso** personal le hacía percibir el problema del destino del hombre en general. Job padecía y además se sentía estremecido ante la terrible realidad del sufrimiento del justo, juguete de un poder cósmico indomable e inescrutable; lo sentía así él que, según una leyenda talmúdica, análoga a otra referente a Buda, hacía la paz entre los gusanos que devoraban su lacerado cuerpo. Su tremenda experiencia era un desmentido a la optimista concepción de la vida dominante entre los judíos durante los primeros siglos de la vida del Segundo Templo. Sus terribles sufrimientos hacían tambalear ante sus ojos a la visión judía que afirmaba la vida como un valor positivo y celebraba la majestad de la obra de Dios y alababa su sabiduría. Job implora: “Pues que ahora yaciera yo, y reposara; durmiera y entonces tuviera reposo”. Job no sabe del desafío de Satán ni

saben de él sus amigos. El mayor de los tres amigos le contesta y así comienza el coloquio. Dentro de una “estructura simétrica” del poema, los tres amigos hablan sucesivamente por turno y a los tres contesta Job. Así termina la disputa con el capítulo 31. Sin embargo, ha de señalarse que en el texto actual de la obra la tercera serie de los discursos es incompleta, pues en ella no aparece hablando Zophar, el más joven de los amigos de Job, y el segundo de ellos, Bildad, en el capítulo 18 discurre con brevedad desproporcionada. Llama igualmente la atención que en algunos pasajes (capítulo 21, versículos 17-26 y capítulo 27, versículos 7-23) Job exponga ideas que más parecen propias de sus interlocutores. Quizás estos pasajes integraron el discurso hoy ausente de Zophar y lo que falta de la mutilada peroración de Bildad. El capítulo 28, como lo dijimos al comienzo, es por algunos autores, entre ellos Bernfeld, una intercalación de un texto sumamente extraño a la obra. Zhitlovsky, por su parte, cree infundada esta apreciación.

En una atmósfera de ideas optimistas se desenvuelve la disputa de Job y sus amigos. Para él, como para sus amigos, el pensamiento judío se hallaba en aquel tiempo totalmente ajeno a la idea de otro mundo, de una vida después de la muerte con infierno y paraíso; le eran ajenas las ideas de inmortalidad, de castigo y de recompensa en el más allá. La idea de justicia en la vida humana estaba asociada exclusivamente a la existencia sobre la tierra. El varón piadoso debía ser feliz en la vida personal, familiar y social; el malvado, por violar los mandamientos de dios, debía sufrir la correspondiente sanción también aquí, sobre la tierra. El viejo judaísmo profético no sabía de inmortalidad personal: sólo concebía la inmortalidad de la familia y de la nación, condicionada por la conducta recta de los individuos y de las generaciones. La muerte es una muerte verdadera, pero no arroja sombras sobre la vida. Esto se comprueba en la descripción de Eliphaz en Job (cap. 5, versículo 26):

“Y vendrás en la vejez a la sepultura, como el montón de trigo que se coge a su tiempo”.

Verdad es que no todos tienen la vida feliz, porque no todos la merecen. Dios, principio de eterna justicia, recompensa al bueno en este mundo y también aquí castiga al malvado. Y si la justicia no acompaña a la vida del hombre, ella aparece después de generaciones en sus descendientes. Está excluido que alguien sufra en vano en este mundo. Lo que ocurre en este mundo es bueno, todo lo que acontece al hombre es justo porque las leyes morales del proceso cósmico se hallan tan

rígidamente establecidas por la sabiduría divina como los límites del mar y el curso de las estrellas.

Tales los rasgos de la visión del mundo y de la vida propia del monoteísmo judío. En ella había creído Job; en ella creían sus amigos. Las ideas constitutivas de esa visión forman la atmósfera del debate que sólo se explica precisamente, pro ellas. Los amigos de Job se mantienen fieles a dichas ideas; Job, a su vez, tiene dolorosos motivos para ponerlas en tela de juicio. ¿Cómo, en efecto, puede explicarse la suerte de Job? ¿Cuál es la causa de su extraordinaria desdicha? Los amigos de Job piensan que acaso ha pecado físicamente; tal vez sin saberlo. Eliphaz expone la primera sospecha, suavemente, compasivo con los sufrimientos del hombre de Us. Para su consuelo agrega que Dios castiga para apartar al hombre del pecado; para devolver al arrepentido a la vida resplandeciente. “Y sabrás que hay paz en tu tienda; y visitarás tu morada y no pecarás. Asimismo echarás de ver que tu simiente es mucha, y tu prole como la hierba de la tierra”. Para Eliphaz Dios frustra el pensamiento de los astutos y es error dudar de “la corrección del Todopoderoso”. Esta corrección está en la base de todo cuanto a Job dijeron sus tres amigos.

Pero Job **siente** en su corazón que no se ha hecho acreedor a sus padecimientos y que los sufrimientos inmerecidos socavan la concepción luminosa de la vida. Le ofende la sospecha contra la pureza de su alma. Su polémica con sus amigos se hace vehemente, hasta que formula sus reclamos contra Dios mismo. Su combate es sobre dos frentes. Ha de obligar a sus amigos a que reconozcan que es inocente y que su optimista visión de la vida carece de fundamento. Contra Dios lucha, porque Dios es como es. Protesta contra sus amigos que sospechan de él, que le muelen con sus palabras; les pregunta si no se avergüenzan de su descomedimiento para con él. Pero hasta el final de la controversia no puede destruir la sospecha de ellos.

Si no pecó en su vida privada, ¿no habrá pecado acaso, en la vida social, como príncipe, como gobernante de hombres? Al finalizar la disputa debe Job repetir su credo moral y la prueba de su pura moralidad. Invoca el testimonio de Dios en prueba de que en su vida privada, y en su vida pública, dentro del marco del puro monoteísmo, jamás violó las exigencias de la moral que son a la vez demandas de Dios. Expone las normas que guiaron su conducta, nada tiene que reprocharse. “Péseme Dios en balanza de justicia y conocerá mi integridad”. Para Job. Creencia religiosa y moral eran inseparables. Junto con sus amigos creía que la moral tenía su origen en la divinidad. Por ser inalterable su fidelidad a Dios, Job podía, como lo hizo en el capítulo 31, dar cuenta de ella en multitud de detalles. En todo ese

capítulo final de sus palabras describe los piadosos postulados de su conducta en la vida privada y en la vida social, y al mismo tiempo subraya su fidelidad a la creencia de un Dios único. Claro resulta que el temor a Dios de que se habla en el libro de Job es la piedad moral y no la religiosa o convencional. Pero la nobleza moral está ligada también para Job con la creencia en Dios y en su justicia y su misericordia. Si describe los postulados de su conducta, también hace mención de que ha temido el castigo de Dios; afirma que no ha negado al “Dios supremo”. Recta, entonces, fue su obra y no ha pecado. De lo uno y de lo otro quiere persuadir a sus amigos.

Sin embargo no se ha de creer que para Job mismo es tan importante este punto. Ciertamente tiene para él significación, pues la profunda conciencia de que era inocente fue el primer hecho que lo llevó a desplegar su pensamiento audaz y siguió siendo una de las razones de su argumentación. Pero no era el punto más importante. Luchó por él empeñosamente porque era el punto central en los argumentos de los amigos, porque en él se apoyaba toda la creencia de los amigos en el monoteísmo optimista. Si Job era inocente entonces no había justicia divina ni tenía razón la creencia en una moral eterna que rija en el mundo como las leyes naturales. Los amigos de Job no pueden admitir una excepción en el proceso cósmico y con muchos ejemplos y de muchas maneras procuran demostrarle que quien vive rectamente es dichoso, y quien es desdichado lo merece. Siendo así, los sufrimientos de Job son una prueba de sus pecados, porque es firma la justicia en el mundo.

Mas Job, cuando sus amigos le visitaron, ya hacía tiempo que había abandonado la visión optimista del mundo y de la vida. El sufrimiento le había conducido a extender sus reflexiones más allá de su caso individual. Mientras los horribles dolores torturaban su cuerpo meditaba, pensaba sobre la criatura humana y su destino. Cuando su amigo Eliphaz le habló de la muerte, de la vejez que lleva a la sepultura, “como el montón de trigo que se coge a su tiempo”, ya había lanzado su espíritu por el aventurado camino del examen a fondo de la realidad humana. Veía en el hombre un accidente en la variedad de cosas del mundo. Por eso pregunta a Dios: Qué es el hombre para que lo engrandezcas y que pongas en él tu corazón (cap. 7, versículo 17). Esta pregunta muestra hasta dónde había llegado su demoledora crítica de la actitud alegre del mundo y de la vida. Job ya se ha resuelto a examinar libremente la aceptada moral de la justicia divina; ya no se hacía ilusiones sobre el hombre, minúsculo gusano mortal, “corto de días y harto de sinsabores”. Los sufrimientos han llevado a Job a hacer del ser hombre, del ser humano individual, un problema.

En sus reflexiones da con el hecho decisivo de la muerte. Contra la muerte se rebela: “La nube se consume, así el que desciende al sepulcro no subirá, no tornará más a su casa, ni su lugar le conocerá más” (Cap. 7, versículos 9 y 10). La condición de mortal coloca al hombre por debajo de la planta: el árbol cortado da retoños y la planta secada reverdece al contacto del agua. El hombre muerto yace y no torna a levantarse. ¿Con el hombre, así insignificante, lleva cuentas Dios el omnipotente que en último término es causante de todos los actos del hombre, también de sus pecados? Job descubre ante el Todopoderoso la maldad de su orden, que hace que el hombre salga como una flor y sea cortado. “¿Y sobre éste abres tus ojos y me traes a juicio contigo?” pregunta a Jehová, dueño de los actos del hombre y juez luego de su pequeñez. El altísimo no tiene compasión hacia el hombre, esa débil y portal criatura a quien su propio pensamiento crítico conduce a un abismo de tinieblas sin un rayo de esperanza.

La antigua visión del mundo y del hombre en el judaísmo tenía su fundamento en la sabiduría divina. El hombre con su razón penetraría en las bellas acciones de Dios. Job, en cambio, se pregunta si esta supuesta penetrabilidad de la sabiduría divina es algo más que una ilusión. No niega que el hombre ha penetrado en las entrañas de las sierras para extraer de ellas metales. Pero este dominio sobre la naturaleza ¿levanta el velo que cubre a la sabiduría de Dios? En un capítulo entero, el 28, saca Job la corona de la cabeza del hombre.

“Ciertamente la plata tiene sus veneros, y el oro lugar donde se forma. El hierro se saca del polvo y de la piedra es fundido el metal. A las tinieblas puso término, y examina todo a la perfección, las piedras que hay en la oscuridad y en la sombra de la muerte. Brota el torrente junto al morador, aguas que el pie había olvidado; sécanse luego, vanse del hombre. De la tierra nace el pan y debajo de ella estará como convertida en fuego. Lugar hay cuyas piedras son zafiro, y sus polvos de oro. Senda que nunca la conoció el ave, ni ojo de buitre la vio. Nunca la pisaron animales fieros ni el león pasó por ella. En el pedernal puso su mano, y trastornó los montes de raíz. De los peñascos cortó ríos, y sus ojos vieron todo lo preciado. Detuvo los ríos en su nacimiento, e hizo salir a luz lo escondido. Empero ¿dónde se hallará la sabiduría y donde está el lugar de la prudencia?”

Si nos están escondidos los últimos principios de la creación ¿cómo tendríamos seguridad de que los caminos de Dios son caminos de justicia? Cabría pensar que si no podemos penetrar en el pensamiento divino que produjo la Naturaleza, tenemos,

sí, un mundo cuyos fundamentos son claros: el mundo de la vida social. ¿Y qué ocurre aquí con la justicia divina? ¿Cómo actúa Dios en la vida de los hombres? La verdad comprobada llena a Job de asombro, de espanto, de temblor. ¿Por qué viven los impíos, y envejecen y aún crecen sus riquezas? (cap. 21, versículo 27). En el capítulo 24 describe Job cómo es la conducta de los impíos con la viuda y el huérfano, cómo en la ciudad gimen sus víctimas. Y Dios no les pone estorbo a los impíos en su obra de maldad, de crueldad. En cambio, Dios no ayuda a los justos, persigue a los inocentes y no castiga a los malvados (cap. 21, versículos 8-14). Y aunque se demostrara que en la vida social y que en la vida del hombre en general reina la más estricta justicia, ello tampoco satisfaría a Job. Sus padecimientos personales le hacen dudar de la concepción religioso-moral que veía su principio más elevado en la justicia y la mayor virtud de Dios en la verdad y la justicia. Concibe un nuevo principio moral: el puro “amarás” incondicional, sin ninguna retribución de aquel a quien amamos: piedad, amor ilimitado, perdón para el hombre, cualquiera haya sido su acción y por más que hubiera pecado. Generosidad y compasión reclama de sus amigos que multiplican su amargura con el continuo aludir a sus pecados inverosímiles y a su culpa inexistente. Les dice (cap. 19, versículos 21-22),

“Oh vosotros, mis amigos, tened compasión de mí; porque la mano de Dios me ha tocado. ¿Por qué me persiguís como Dios, y no os hartáis de mis carnes?”.

Y con el principio nuevo de moral surge en él un nuevo ideal de Dios. El amor y la infinita misericordia también lógicamente cuadrarían mejor a la omnipotencia divina que a la justicia. Ya vimos cómo le parece extraño a Job que Dios lleve cuentas con su pobre criatura, el hombre, que en momento alguno puede salir del Imperio de Dios. En él (cap. 7, versículos 17-18) se leen estas palabras: “¿Qué es el hombre para que lo engrandezcas, y lo visites todas las mañanas, y todos los momentos lo pruebes?”.

El espíritu de Job se independiza de toda atadura y se empeña en descubrir por sí mismo en qué consiste la naturaleza de Dios, cuál es su relación con el hombre y qué fundamento seguro puede tener el hombre para la construcción de su moral.

También los profetas, creadores del monoteísmo judío, desarrollaron su pensamiento persuadidos de que el conocimiento de Dios debía, sobre todo, lograrse con la razón libre y atendiendo a las experiencias de la vida, es decir, con la

impresión general que el pensador obtiene de la naturaleza y de la vida humana. Cuando el pensador (el profeta) nos asegura que Dios es vengativo, celoso, que reclama por los pecados de los antecesores a los descendientes de la tercera o cuarta generación, es como si dijera: “La impresión que tengo de la naturaleza y de la vida humana es como si ola rigiera un Dios bueno y justo”. Pero los pensadores de antaño de ningún modo podían tratar críticamente a sus propios pensamientos y ver en ellos sólo un producto de su propia razón.

Para Zhitlovsky, el “Dios único y omnipotente” era, para los fundadores del monoteísmo, la mejor teoría para explicar la naturaleza y la vida humana, porque concordaba del mejor modo con la impresión general del pensador libre de aquella época. Pero acaso, el papel mayor lo representaban las exigencias y los ideales de la propia conciencia. Les era imposible dudar un instante de la justeza de su teoría. Dios y sus propiedades se convirtieron en un factor real. Y hombres con una fantasía vivaz y una sensibilidad aguda, como lo eran los profetas, podía oír voces y ver visiones que coincidían con su creencia en Dios, voces y visiones de cuya realidad no podían dudar. Así nació la “revelación”, la seguridad de que los pensamientos y las representaciones ideales a cerca de Dios eran comunicaciones sobrehumanas de Dios mismo

* * *

El libro de *Job* apareció en un momento cuando en el pensamiento judío comenzaron a separarse las exigencias ideales del corazón de las representaciones tradicionales de dios. Job siente que la impresión de la naturaleza y de la vida humana no coinciden ni con la tradición ni con las nuevas demandas de su conciencia. Aquí está la tragedia íntima de su pensamiento, la tarea del período de transición que dura hasta que las exigencias levantaron un nuevo ideal y todo el mundo de construcciones que ayudaron a la concordancia del nuevo ideal con la impresión general del mundo y de la vida. Pero el nuevo ideal aún no ha sido creado. Job es un espíritu fuerte y libre, para quien en el primer plano está la verdad objetiva, pro amarga que ella sea. El resultado a que llega es: hay un Dios omnipotente y omni-inteligente; sus hechos maravillosos exceden la comprensión del hombre; pero es imposible pensar que entre sus propiedades se cuente la justicia para el hombre. Lo que le preocupa es el amor a su propia omnipotencia.

Dios adquiere para Job un carácter demoníaco. En todo caso, el hombre nada puede esperar de él (cap. 12, versículo 6): “Prosperan las tiendas de los ladrones y

los que provocan a Dios viven seguros; en cuyas manos él ha puesto cuanto tienen”. Para Zhitlovski las palabras con que Job habla de Dios parecen de Nietzsche. La naturaleza (o Dios) no sabe de moral, de “bien” y mal”. La sustancia cósmica sólo tiene voluntad de poder. La conclusión que Job extrae de ahí no difiere de la de Nietzsche; carece de fundamento racional la moral; según la época, la entrega religiosa a Dios. Claramente enuncia esta idea Eliú, el nuevo polemista introducido en el poema por un autor posterior. Con agudeza descubre que la disputa gira alrededor del “bien” y el “mal”. Procuremos, dice, hallar entre nosotros qué es el bien, porque Job había dicho “cap. 34, versículos 4-7):

“Yo soy justo, y Dios me ha quitado mi derecho. ¿He de mentir yo contra la razón? Mi saeta es gravosa con haber yo prevaricado. ¿Qué hombre hay como Job, que bebe el escarnio como agua?”.

¿Tuvo entonces, según estas palabras, razón Satán? El hombre es un mercader: será bueno y piadoso mientras le convenga y abandonará sus ideales y principios morales en cuanto reconozca que no tienen para él valor práctico. Pero, no obstante, Satán se equivocó con respecto a Job. Job sabe objetivamente que no hay justicia en el mundo. 1), sin embargo, siente que él, Job, lleva en su pecho un ideal de justicia. Maltrecho, se levanta de pronto a toda su altura humana y protesta porque el Dios todopoderoso no tiene justicia y le reclama que comparezca a explicarse ante el hombre. Sabe que se juega la vida, pero Job es una naturaleza heroica. Su ideal le vale más que la vida. “Callad, dice a sus amigos, Hablaré”. Advierte que pone en riesgo su vida pero quiere poner en claro ante Dios sus propios caminos. Reclama de dios que le rinda cuentas. Es Job, con su ideal sin amparo en la Naturaleza, en la sociedad, en Dios. Quien se convierte en juez. Sólo llevado por el instinto de justicia. Y sin consecuencia lógica, pues no cree en la justicia de Dios, dice a sus contrincantes (cap. 16, versículos 20-21):

“Diputadores son mis amigos; mas a Dios destilarán mis ojos! Ojalá pudiese disputar el hombre con Dios, como con su prójimo!”.

En el trágico conflicto de sus ideas y sus sentimientos pide que Dios comparezca para ser testigo contra Dios mismo. Y Dios compareció. Su voz se hizo oír tronadora en una tormenta. Dos discursos pronunció y con cada uno triunfó. En el primero describe su obra en la Naturaleza y no menciona al hombre. En el segundo discurso de igual orgullo sarcástico, arguye que Job no tiene derecho a reclamarle justicia, porque él. Job, no puede suprimir a los malvados con una mirada ni tiene poder

sobre el caballo del Nilo ni sobre el cocodrilo. Job contesta que sabe que Dios lo puede todo, y se arrepiente de sus palabras.

En la descripción de la Naturaleza en los discursos de Dios, descripción humanitaria del cosmos, falta el hombre. La descripción que Dios hace de su prodigiosa acción en la Naturaleza ¿qué relación tiene con las demandas de Job? ¿Acaso Job mismo no se había lamentado porque era inaccesible la sabiduría divina? ¿Por qué se sometió Job? Para Zhitlovski, el de Job es un caso, como el moderno de Tolstoi. De un hombre lleno de angustiosas preguntas a quien Dios se le apareció, o cree sinceramente que Dios se le ha aparecido; lo siente en sí, oye su voz, y todas las preguntas se acallan. No hay para las preguntas respuestas lógicas, pero psicológicamente desaparecen, y una confianza en el mundo y su dirección divina ocupa el lugar de la inquietud precedente. Para Job el problema de su sufrimiento fue resuelto por un camino subjetivo, místico, psicológico. Sin duda esta reflexión es ajustada, en cuanto ella se refiere al drama personal de Job. Pero es insuficiente como estimación del contenido del libro famoso. En la descripción de la Naturaleza, obra de dios, que aparece en el primer discurso, está omitido el Hombre, pero por otra parte el autor del poema expresa allí la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Ya algo más se podría agregar, como lo hace Neumark, que en la historia del pensamiento bíblico evolucionan paralelamente las ideas sobre Dios y sus pruebas y las ideas sobre retribución.

El autor de Job planteó más bellamente que nadie el problema del sentido de la vida humana, pero no le dio respuesta. También el par de capítulos de los argumentos de Eliú, intercalados posteriormente entre las palabras de Job, no satisfacen, aunque contienen ideas filosóficas profundas, como cuando asientan que la piedad no es para Dios, que no necesita de ella, sino para embellecer la vida del hombre mismo. Es esta idea el primer paso para discernir la asociación de religión y moral. Y algo más: no es un preludio de la idea de Spinoza sobre el amor a Dios sin espera de recompensa, En otros pasajes aconseja a los hombres que se creen un orden justo y también señala cómo el sufrimiento hace que el desesperado tenga conciencia de su situación.

En los versículos de la tragedia del hombre de Us se discute el problema de la justicia en el mundo, el problema del sino del hombre. Job, famoso por su paciencia, perdió la suya. Antes de retornar a la conformidad con la ley de Dios profirió frases de acento estremecido contra las crueldades del destino. Era varón justo y recto, temeroso de Dios y apartado del mal, pero tuvo sus arrebatos y dijo muchas cosas.

De no haber sido así, el autor del libro que lleva su nombre no nos habría dejado el relato minucioso de su existencia legendaria. Y entre otras cosas que Job dijo hay protestas contra la muerte, protestas contra la fragilidad del hombre, protestas y preguntas de quien ha hecho de su caso individual un problema universal. Job cree incompatibles la felicidad y la certidumbre de que son contados los días de la criatura humana sobre la tierra. Por eso discurre sobre sus doloridos azares de hombre cuyas semanas y cuyos meses ha fijado Dios. No se concilia con la muerte que un día llega, aunque habría querido la suya para librarse de sus dolores. Y si lanza palabras estremecidas no es sólo por su caso individual. La fugacidad de la vida es uno de los signos de la pequeñez del ser humano, como es signo de iniquidad la dicha de que disfruta el malvado. En su imprecación rugen estas palabras:

“Acuérdate que mi vida es viento y que mis ojos no me verán más: tus ojos sobre mí y dejaré de ser. La nube se consume y se va; así el que desciende al sepulcro no subirá; no tornará más a su casa, ni su lugar le conocerá más. Por lo tanto ya no reprimiré mi boca; hablaré en mi angustia de mi espíritu, y quejareme con la amargura de mi alma”.

Job concluye rindiéndose a la majestad divina, pero las palabras que pronunció en su desesperación, cuán distintas suenan de esas que Platón atribuye a Sócrates en el *Fedón* maravilloso, o de las que podríamos imaginar en un mortal que, además de pensar en las ideas de Aristóteles, las vivirá como experiencia personal en relación a su propio destino. Es que Job no podía hallar para la iniquidad en este mundo el consuelo de la esperanza de otro mundo. Si hace un instante vimos en el libro famoso unas ideas que son las propias de la llamada prueba cosmológica de Dios, ¿encontraríamos, acaso, también en él alguna alusión a la vida en un transmundo después de la muerte? Neurmark cree que sí.

LEÓN DUJOVNE

Fragmentos

Edición de Celina A. Lértora Mendoza

Capítulo VI

Diáspora y mundo moderno

[Fragmento de una obra mayor –en mi reconstrucción corresponde a un cap. 8–, pp. 14-24; cap. VI. pp. 14-19; cap. VII, pp 20-34. Las palabras francesas no traducidas hacen pensar que se trata de un resumen-comentario abreviado de un original en francés, del cual algunos trechos se copian exactamente, entre comillas.]

“De Abraham hasta nuestros días, la caída de Jerusalén divide al destino judío en dos períodos de más o menos igual duración. Los dos mil años que han transcurrido desde la destrucción del Templo y el repliegue del judaísmo sorbe el reducto inviolable de la ley han mantenido, en el pensamiento judío, una corriente cuya continuidad se compara casi ventajosamente con la famosa sucesión apostólica. El rigor mismo de la observancia ofrece en él a la libertad dogmática un margen tanto más grande, lo que hace que el aspecto filosófico y el aspecto místico estén en él paralelamente representados”.

Maimónides, en el siglo XII, y Spinoza, en el siglo XVII fueron los máximos representantes de la corriente filosófica. Pero ninguno de los dos permaneció extraño a la corriente paralela de igual intensidad que mantuvo un judaísmo místico en el cual la Cábala es la expresión más fuerte. Trátase de una tradición temática transmitida por iniciación, que comporta audaces interpretaciones bíblicas, según una orientación ya diseñada por los apocalipsis, por el esenismo, por el Talmud. En esta corriente aparece una serie de obras que procuran la imposible conciliación de lo finito y lo infinito. Oponiéndose a partir del siglo VIII y sobre todo a partir del siglo XII al Talmud, más legalista, se trata de una ciencia muy antigua en su fuente, que responde a todo un imperio de las aspiraciones humanas, que es de todos los tiempos. Hay una cábala sobre todo espiritual y otra más taumatúrgica, más mágica, que se liga a las tentativas gnósticas que han acompañado al cristianismo en sus comienzos, se perpetúan en nuestros días en el espiritismo, las teosofías, las antroposofías. Que se trata de una corriente persistente del pensamiento judío lo prueban sus brotes repetidos de siglo en siglo. A fines del siglo XIII, con Moisés de

León, aparece el *Zohar* como una sistematización de la Cábala anterior. En el siglo XVI, con Isaac Luria, es una Cábala práctica. La vitalidad de estos modos de pensamiento da lugar a partir del siglo XVII y hasta el XX a este rejuvenecimiento místico que se llama jasidismo, sobre todo en las comunidades de la Europa oriental. En la tradición alemana luterana, sobre todo en el pietismo, se encuentran correspondencias de esta corriente de fondo de la mística judía.

“Así, la corriente filosófica y la corriente mística judía han atravesado los siglos, mantenidas una y otra por las condiciones mismas en que se transmitía, de generación en generación, una tradición de pensamiento, canalizada, comprimida forzosamente en los *ghettos*, pero adquiriendo justamente por este hecho una intensidad, una personalidad acrecentadas”. La persecución contribuía a conservar a este pueblo la pureza del aislamiento. Era inevitable que una crisis se produjese cuando, a partir del siglo XVIII, tendió a atenuarse este rigor en la comprensión.

* * *

En el Siglo de las Luces, las comunidades judías adquieren la posibilidad de integrarse en la sociedad occidental. La emancipación conferirá a sus miembros en países de la Europa Occidental y en América los derechos de ciudadanía. Esta situación nueva desencadena una crisis profunda en la concepción misma que el nuevo asimilado debe formarse de su personalidad, de su culto, de su posición en la comunidad cristiana. ¿Conviene atenerse al aislamiento que durante dieciocho siglos fue una muralla protectora y guardar una ortodoxia de pureza? ¿O, al contrario, es menester adaptarse a las nuevas condiciones? Una alternativa análoga se había presentado cuando Israel se encontró en contacto con la civilización griega. En los dos casos la tentación fue fuerte, pero en los dos no fue menos cierto el peligro de contaminación. Siempre fue el mismo problema: rigor judío que se defiende contra los prestigios de Egipto, de Babilonia, de Fenicia, de Grecia.

Así se distinguieron en el siglo XVIII una concepción reformada y una concepción conservadora. Mendelssohn fue en Alemania el abogado más eminente de la reforma; la repercusión de su apostolado se hizo sentir sucesivamente en los países de Europa Central, de Europa Oriental y aún de Rusia. Tratábase de la adaptación del judaísmo a las condiciones de la vida moderna: era, por ejemplo, la traducción de la Biblia al alemán, la formación de escuelas judías que ya no serían exclusivamente talmúdicas, la aceptación del *status* de ciudadano en comunidades políticas de las que el judío se hacía miembro. También era liberalización del culto:

sermón en lengua vulgar, simplificación de ciertas plegarias y, yendo más lejos, modificación de otras, especialmente las atingentes a la espera del Mesías.

El siglo XIX debía llevar aún más lejos las consecuencias de esta orientación, emprendiendo el desglosar, e n una tradición hasta entonces integralmente mantenida, los elementos eternos susceptibles de sobrevivir en el mundo moderno. Así, la Unión reformada de Francfort (1843) admite la posibilidad de la evolución indefinida de la religión mosaica, la objeción a la autoridad del Talmud, la atenuación de las plegarias que piden el retorno a Palestina, el reemplazo de la persona del Mesías por una “era mesiánica”, en un espíritu en que el reino de Dios tiende a reducirse al progreso moral y social de la humanidad. Este liberalismo, que curiosamente hace *pendant* al liberalismo protestante de la época, encuentra su expresión y más audaz en los Estados Unidos. En materia religiosa este modernismo trae un ensanchamiento, la corriente propiamente religiosa de la tradición se diluye como en ciertos modernistas norteamericanos, en la corriente más amplia del progreso social.

Entre tanto las posiciones del judaísmo conservador siguen fuertes, sobre todo en los países donde persistía el régimen de *ghetto*, pero también en Europa Occidental y Central y más aún en Estados Unidos, cuando la ola inmigratoria en vísperas de 1914 condujo sin transición al Nuevo Mundo elementos salidos de Polonia, Hungría y Ucrania. En todas partes subsistían tipos auténticos de observantes de la Ley, que reconocían y aplicaban todos los preceptos transmitidos por los antepasados y que juzgaban peligrosas las innovaciones de los reservistas. Si la Ley mosaica pertenece a Israel, ¿a Israel solamente? ¿no es sospechosa la pretensión de que Israel marche en cada siglo con el siglo?

Así subsiste, en las comunidades judías, no sólo un espíritu persistente de defensa, sino una capacidad de retorno a la ortodoxia. Más que en ninguna otra parte esto se comprueba en los Estados Unidos. “La adaptación judía a la vida moderna, puede, entonces, hacerse en condiciones que dejan subsistir, y retornar, lo que la tradición tenía de más auténtico y, en cierto sentido, de más nacional. La persistencia judía no puede explicarse, comprenderse, sin estos retornos”.

* * *

“Quizá es bajo este ángulo que se ha de interpretar el Sionismo, movimiento político, movimiento nacional, pero que probablemente perdería lo más profundo de

su significación si no apareciera también como un movimiento religioso. ¿La idea sionista no tiene, en efecto, su verdadera fuente en las profecías mesiánicas que integran la visión de una paz universal en la esperanza del retorno a Sion de las tribus dispersas?”.

Después de diseñar en rasgos muy generales la evolución histórica del pueblo judío, Siegfried declara; “¿Dónde se sitúa, entonces, la corriente del judaísmo eterno? ¿Cuestión política, no! Cualesquiera que sean las apariencias, cuestión religiosa en realidad”.

* * *

CAPÍTULO VII

Lo que ha atravesado los siglos

“La personalidad profunda de los pueblos depende esencialmente de sus reacciones en presencia del problema religioso, de su actitud, optimista o pesimista, frente a la vida. Nación y religión están así indisolublemente *enchevetrés*, y en ninguna parte más estrechamente que a propósito de Israel. Tres actitudes principales se han manifestado en Occidente en relación a la intervención del punto de vista religioso en la vida individual y política del hombre: la de Roma y el catolicismo, la de Lutero, la de Calvino”. Para la concepción católica romana, la Iglesia, en esta vida, que es mala (pecado original), forma una sociedad espiritual en la que cada alma existe en función del cuerpo espiritual colectivo que la contiene y sobrepasa. El fin último es la salvación, que sólo se adquiere por la Iglesia, la única dispensadora de las gracias divinas. “En consecuencia, el programas verdadero será menos mejorar la tierra que salvar las almas”. La preocupación puede ser accesoriamente social, pero es ante todo religiosa. Para Lutero, las leyes del mundo son malas en sí; reina en él la fuerza; el Evangelio tal cual es inexplicable en él. Entonces, los verdaderos cristianos se dedicarán a salvar la independencia, la integridad de su vida interior. Sobre la tierra se conformarán a las instrucciones del Príncipe, porque al menos en este mundo Dios ha permitido que el príncipe fuera poderoso. “Así Lutero está tentado a abandonar el mundo del mal y por eso se clasifica entre los pesimistas terrestres”.

A ojos de los discípulos de Calvino, este dualismo moral es el peor de los escándalos. El hombre sin duda es malo por naturaleza, pero puede ser regenerado por la gracia. Entonces, de ninguna manera con viene que abandone el mundo

terrestre al mal: debe, al contrario, santificar la vida social, cooperar en la obra divina de aquí abajo, pues el reino de dios puede y debe ser realizado desde aquí abajo. Contrariamente a la posición adoptada por Lutero, la concepción calvinista es a base de optimismo.

Roma no cree posible la salvación sin la intervención de una Iglesia. El protestantismo es, al contrario, una comunidad espiritual que no depende profundamente de un clero, ni de sacramentos. Pero, hay sobre todo oposición entre dos concepciones, de las que una desemboca en el pesimismo terrestre y otra en el optimismo. Frente a la cuestión de si la vida es irremediablemente mala y si no es posible instaurar en ella el reino de Dios, se plantea la diferencia más profunda entre las grandes religiones no solamente occidentales sino universales: hay religiones de protesta metafísica, que protestan en nombre de Dios, y hay las religiones de cooperación terrestre, que cooperan con Dios y por cuenta de dios,

*

El judío, a la manera de los puritanos que tienen de él esta tradición, es metafísicamente un optimista. A sus ojos el reino de Dios debe ser realizado sobre la tierra, para y por el pueblo elegido y, en su pensamiento, hay allí una promesa estrictamente terrestre. “Bajo su forma mesiánica, se conoce la persistencia, la vitalidad extraordinaria de esta esperanza que subsiste aun cuando la noción del Mesías se despersonaliza, al punto de volverse simplemente una aspiración hacia el progreso social o cualquier otra forma de progreso humano”.

“Este optimismo escatológico y sin embargo auténticamente humano está en el fondo de la creencia de Israel. La historia nos confirma el optimismo inveterado de los rabinos depositarios y conservadores de la esperanza de la raza”.

Siegfried señala las semejanzas entre el judío y el puritano. En uno y otro a veces la “otra vida” termina por palidecer en segundo plano, canalizando toda la energía hacia las realizaciones, el mejoramiento de ésta.

“Diremos entonces que el judío es optimista. Y sin embargo la tristeza metafísica de páginas de la Biblia está presente en todas las memorias. Quién no recuerda este versículo de los Salmos, incorporado a la liturgia de los entierros reformados: “Los días del hombre son como la hierba; florece como la flor de los campos; que el viento sople sorbe ella, y he aquí que no está más, el lugar donde estaba no la

conoce más”. Nadie ha encontrado acentos parecidos. Igualmente ¿quién desconocería la tristeza profunda de la historia de este pueblo, en los avatares de sus dispersiones, las persecuciones sin cesar renacientes que lo han *pietiné*, sus exilios, su nomadismo incurable? ¿Cómo podría el judío olvidar esto, sobre todo él, el pueblo de la Tradición que no olvida nada? Sabemos que tiene el optimismo *chevillé* al cuerpo, pero esta tristeza secular impone su sombra trágica. Esta melancolía filosófica, uno de los rasgos más *poignants* del pensamiento judío, es también una de las fuentes más *jaillissantes*, más conmovedoras de la poesía de Israel.

“La oposición, el *enchevetrement*, la combinación de estas dos tendencias contradictorias, diseñan el eje mismo de la personalidad judía eterna. Optimista, el judío lio es para sí mismo, para su raza, para el progreso social. Pesimista, lo es también, singularmente en lo que concierne a las sociedades en las que su destino lo hace vivir. Como consecuencia de una suerte de disociación intelectual, sabe juzgar a éstas con la fría lucidez de un extraño. Cuando el judío critica la sociedad en que vive, no la critica como a su madre, sino con algo de implacable, de sin merced”. A pesar de tantas apariencias, no es casi nunca un conservador tradicionalista, sino más bien en verdad un revolucionario. Si es conservador, lo es con pasión y no ya sobre el mármol frío de los cambios occidentales; es en su propia tradición”.

“Si todo judío, cualquiera que sea, es efectivamente conservador de esta tradición, ¿qué de esencial retiene de ella? Es seguramente el mesianismo, cualquiera que sea el contenido que cada uno pone en esta palabra. Ahí está el hilo de Ariadna, sin el cual no hay más judaísmo. Pero cabe formarse de él distintas concepciones, según se ponga el acento sobre lo espiritual, sobre el nacionalismo, sobre lo social. Mientras se preserva la esperanza y mientras se permanece persuadido de que Israel puede ser el obrero de esta esperanza, hay mesianismo y hay judaísmo”. Pero la sociedad occidental ofrece al judío ávido de adaptarse a ella la tentación más peligrosa, la de encontrar la realización mesiánica en las promesas de una revolución universal en la que Dios ya no sería necesariamente su fuente ni su fin. El progreso social mismo se vuelve la promesa, tomando el lugar de la adoración monoteísta, dejando la posibilidad al nuevo apóstol, por lo menos lo estima así, de conservar lo esencial de su fe abandonando a Dios.

En Herzl y Weizmann, dos grandes hijos de Israel, el corazón judío permanecía intacto y vibrante. A pesar de su adhesión a la religión occidental de su época, habían conservado lo que hay de más auténtico en su tradición.

RESEÑAS

HORACIO H. BERMÚDEZ, *Libertad e igualdad religiosa en el Estado de Derecho. Una actualización de su formulación constitucional para una sociedad plural*, Buenos Aires, La Ley, 2017, 226 pp.

Tal como lo indica el subtítulo, el autor de esta investigación se propone exponer los elementos históricos y doctrinales necesarios para encarar una reformulación del art. 2 de la Constitución nacional, en el contexto de una sociedad plural y de un avanzado proceso de reconocimiento de la libertad de culto en su máxima amplitud.

La autora del Prólogo, reconocida constitucionalista, Beatriz L. Alice, sintetiza con precisión los puntos más salientes de la obra. Su ponderado juicio merece ser transcrito por extenso. “El punto de partida lo constituyó el tratamiento de la cuestión religiosa a través del tiempo –los antecedentes nacionales previos a la sanción de la Constitución Nacional de 1853– comprensivo tanto de la posición oficial asumida por el Estado sobre el tema, como del reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, aspectos esenciales de la libertad religiosa. Seguidamente emprendió el análisis del debate que sobre el tema se dio en el seno del Congreso Constituyente de 1863 así como de la normativa sancionada, del Acuerdo celebrado con la Santa Sede en 1966, de las supresiones y modificaciones normativas que introdujo la reforma constitucional de 1994 a la que debe sumarse el contenido de los Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos jerarquizados conforme el artículo 75 inciso 22 de la C.N. También fue objeto de análisis la regulación que surge del derecho público provincial y del derecho comparado, la evolución de la doctrina de la Iglesia, el aporte efectuado por otras confesiones religiosas y la evolución operada en el seno de la sociedad. Singular presencia en el texto tienen el pluralismo y la igualdad jurídica como elementos estructurales básicos del estaco constitucional de derecho” (p. IX).

Por su parte, el autor en su “Preliminar: objeto de la obra” señala en tres breves párrafos lo anunciado. El segundo es una síntesis del correlativo prologal que acaba de transcribirse. Dice en primer lugar: “El objetivo del presente trabajo es examinar el estado actual de la libertad religiosa en la República Argentina, como derecho individual pero también colectivo, a partir de la evolución de la relación entre el Estado y las confesiones religiosas en el país y en el mundo” (p. 1). Efectivamente, el estudio de Bermúdez se ubica, metodológicamente, en un tratamiento histórico-

jurídico de las situaciones relativas a la libertad de culto en la historia argentina, considerando también algunos aspectos políticos y sociológicos. Resulta especialmente relevante el capítulo III, donde se pasa revista a diferentes modelos y sistemas de la relación Iglesia-Estado en el Derecho Comparado, especialmente en Estados Unidos, en Europa (Italia, España y Francia) y Latinoamérica (se analizan veinte países y los rasgos generales de su situación actual, especialmente en cuanto a si celebraron o no Concordatos con la Santa Sede).

Un punto central del libro lo constituye la cuestión de las relaciones con el Vaticano por una parte, y por otra, la histórica discusión sobre el estatuto constitucional que debe dársele a la Iglesia Católica. Si bien este punto ha sido objeto de reiteradas investigaciones históricas (cuya bibliografía resultante el autor evidentemente no ignora) el enfoque ha sido más bien el de la historia institucional del catolicismo, mientras que aquí se trata del reflejo normativo constitucional de las posiciones ideológicas al respecto.

Otro punto importante y conectado al estudio comparativo, es el análisis de la política concordataria de la iglesia Católica, antes y después del Concilio Vaticano II, al que dedica el capítulo IV, que incluye el delicado problema del sostenimiento del culto católico con o sin preferencia con respecto a otros cultos, e incluso la opción de no dar apoyo económico estatal a ninguno. El autor va calificando los diversos sistemas, decantándose por una posición laicista cooperativa, como la mejor opción en vista a un reconocimiento democrático amplio al pluralismo actual y a la consideración de la libertad religiosa como un derecho humano fundamental.

El tercer párrafo del mencionado acápite preliminar sintetiza las conclusiones: “En definitiva, postulamos la actualización del texto de la norma [el art. 2 de la Constitución Nacional], teniendo en cuenta la evolución de los principios del derecho público eclesiástico, de la relación entre el Estado argentino con la Iglesia Católica y con las otras confesiones religiosas presentes en su ámbito, y la actual fisonomía de la sociedad argentina” (p. 1). El largo capítulo final está dedicado a fundamentar su propuesta. Para ello, en primer lugar analiza el texto del art. 2 y sus interpretaciones posteriores a la luz de la actual normativa que incluye el reconocimiento de nivel constitucional a los tratados, la existencia de leyes antidiscriminatorias y de sentencias e informes internacionales. Por lo que hace a la cuestión doctrinal, se señala que la confesionalidad tradicional ha sido reemplazada, con la anuencia de la propia Iglesia Católica, por una posición de “sana laicidad del Estado” (que no es secularismo), y por los principios de autonomía y cooperación en

las relaciones Iglesia-Estado. También el autor se hace cargo de la situación de los cultos no católicos que, si bien minoritarios, no sólo deben gozar de iguales derechos en lo esencial, sino que también han contribuido y contribuyen positivamente a la sociedad global. Sintetiza la situación actual general y argentina en los siguientes principios: proclamar la libertad religiosa en forma amplia; abandonar la confesionalidad del estado; declarar la independencia y autonomía entre el Estado y la Iglesia; proclamar la libertad religiosa a nivel individual y comunitario; reconocer la personalidad jurídica pública de la Iglesia Católica; reconocer la personalidad jurídica de los cultos no católicos; prever vías de cooperación entre el Estado y las religiones reconocidas, replantear y eventualmente suprimir la referencia al sostenimiento estatal de los cultos.

El artículo propuesto como reemplazo del actual art. 2 de la Constitución Nacional, diría así.

“Las relaciones del Estado argentino con la Iglesia Católica Apostólica Romana y con las restantes confesiones religiosas se rigen por los principios de autonomía y cooperación.

El estado argentino garantiza a todas las confesiones religiosas la más amplia autonomía en la realización de sus fines, de conformidad con lo dispuesto en esta Constitución y en las leyes.

El Estado argentino reconoce la contribución de la Iglesia Católica Apostólica Romana en la formación cultural de la sociedad argentina y su carácter de persona de derecho público internacional; sus relaciones se rigen por lo estipulado en los concordatos y acuerdos celebrados entre ambas partes.

El Estado argentino también reconoce carácter de personas jurídicas a las restantes confesiones religiosas inscriptas y que se inscriban en el futuro en el Registro Nacional de Cultos, de conformidad con sus bases estatutarias, y podrá celebrar con ellas acuerdos de cooperación en las condiciones que establezca la reglamentación” (pp. 216-217)

Una breve reseña como ésta no permite comentar y analizar con más amplitud el texto propuesto. En primera instancia puede decirse que reproduce adecuadamente la situación actual, salvo el punto del sostenimiento del culto católico. Si el texto y su significado satisfarían eventualmente a los cultos no católicos, es una cuestión a analizar. Más dudoso aún parece que pudiera satisfacer a los secularistas y agnósticos, cuyo número aumenta a pasos agigantados en nuestra sociedad. Finalmente, pareciera que el mayor obstáculo para un consenso real de un sistema

normativo completo sobre el tema religioso y la libertad de cultos, radica en que nuestro ordenamiento no define claramente qué es una religión y por tanto el registro de un culto” (con sus “bases estatutarias”) no tiene un parámetro claro y conciso para determinar si es o no un auténtico culto religioso. Esto puede tener consecuencias graves. En síntesis, este libro es un importante avance en el tratamiento de esta delicada cuestión, que debe ser continuado y profundizado.

*

GRACIELA DE GRYNBERG - ARIEL BLUFSTEIN (Coord.), *Rosh Jodesh. Desde una perspectiva femenina Masorí*, Buenos Aires, SAB Libros, 2017, 66 pp.

Este libro es una síntesis o adaptación del resultado de un proyecto iniciado en 2012 en el seno de Masorti AmLat, representación regional latinoamericana de Masorti Olami (Consejo Mundial de Sinagogas Masorti/Conservadoras). Debe destacarse que el Judaísmo Masorti, Conservador o Tradicionalista (se usan las tres expresiones para designarlo) es una propuesta de renovación de las formas arcaicas y envejecidas del judaísmo ortodoxo, proponiendo modificaciones adecuadas a los tiempos actuales pero sin modificar lo esencial del judaísmo de todos los tiempos. En Argentina esta corriente fue introducida en la década del 60 del siglo pasado por el Rab. Marshall Meyer, que imprimió este carácter a la enseñanza impartida en el Seminario Rabínico Latinoamericano, fundado por él, y donde desde hace varios lustros se admite a las mujeres al Rabinato.

La sección latinoamericana del Judaísmo Masortí se propone, como lo enuncia la contratapa de esta obra, “sembrar semillas de un liderazgo dinámico y pujante, que pueda responder a los cuestionamientos y desafíos de la tarea representacional en el seno de nuestras comunidades y en el marco institucional en general. [...] Los seminarios de capacitación, los encuentros, las publicaciones, las visitas y el trabajo en terreno son parte integral de las actividades desarrolladas en estrecha cooperación con los hermanos y hermanas de todo el mundo [...]”

Este libro es el resultado de una experiencia novedosa y motivadora: doce Rabinas, líderes de comunidades judías, se han abocado a estudiar cada mes del año judío interpretando los pasajes bíblicos relacionados con las mujeres y las festividades de cada uno. Hay que señalar inmediatamente que no se trata de una “teología judía feminista” sino de una visión femenina masortí de estos textos

evocados por cada una de las autoras. Se trata de rescatar, como insisten todas, una antigua tradición de origen bíblico, que relaciona *Rosh Jodesh* (el primer día de cada mes) con las mujeres y el sentido de esa celebración. Gilliam Caplin, presidente de Masorti Olami, dice en su presentación, luego de señalar su orgullo de pertenecer a este Movimiento, que motiva a las mujeres a desplegar su máximo potencial: “El Judaísmo Masortí se basa en una fe sólida: en mujeres que, en cada situación, permanecen firmes en esta fe y la transmiten a sus hijos/as, las generaciones futuras. Tal vez esto explique la conexión especial con *Rosh Jodesh*: la celebración de la perpetuidad que garantizan la continuidad y la supervivencia y la renovación” (p. 5)

Por su parte, el Rab. Mauricio Balter, Director Ejecutivo de Masorti Olami recuerda un texto del Rabino Yitzhak de Viena (Leyes de *Rosh Jodesh* 154): “Sabe que cada mes la mujer se renueva y hace su inmersión en agua y vuelve a su marido y es querida por él como el día de la jupa. Así como la Luna se renueva cada principio de mes y todos desean verla... Así *Rosh Jodesh* es un día especial para la mujer”, y propone en consecuencia nuevas costumbres en nuestros días que serán continuación *aggiornada* de las que han ido creando las diversas comunidades a lo largo de los siglos.

Los coordinadores, en su presentación, recuerdan que esta fiesta fue instituido cuando los hebreos aún estaban en Egipto, al indicar Dios que el mes de *Nisan* sería el principio del año para ellos. Y luego se instituyó esta “mini-fiesta” especial para las mujeres, como recompensa por no haber participado en el pecado del Becerro de Oro en el desierto.

El libro contiene, pues, doce textos de otras tantas Rabinas latinoamericanas que aúnan la visión masortí con la nuestra regional, constituyendo un conjunto de notable valor religioso judío, pero también humano.

Diana Villa, en “Nuestra constante carrera por la vida”, se ocupa del mes de *Tishrei* y sus fiestas, dos de las cuales son las más importantes del calendario litúrgico judío: *Rosh Hashaná* y *Iom Kipur*; lo hace a través de la metáfora del *shofar*, palabra cuya raíz significa “mejorar”.

Marcela Guralnik, en “El agua y el flujo del tiempo” trata el mes de *Jeshvan*, con la exégesis de varios pasajes bíblicos sobre el agua y la lluvia como dadoras de vida, lo mismo que la Torá, indicando que cuando nos sumergimos en el baño ritual, simbólicamente disolvemos aquellas cosas que ya no deseamos en nuestras vidas.

Claudia Kreiman, en “¿Qué significan la luz, el aceite y el fuego?”, trata el mes de *Kislev*, mes de la fiesta de *Januká*, al comienzo del solsticio de invierno (en el Norte) con los días cortos, fríos y oscuros, temor que disipan las velas, que son también una invitación a “encender nuestra identidad”.

Silvina Chemen, en “Entre la luz y la oscuridad; entre el silencio y la celebración” trata el mes de *Tevet*, que abarca una parte de los días de las festividades de *Januká*, y se ocupa del Libro de Judith, que no está incluido en el canon hebraico pero sí en la Septuaginta. También recuerda a Dina, la primera mujer violada (y silenciada) en el texto bíblico, a la que da voz a través de la escritora israelí Mira Magen. Y en tercer lugar recupera la memoria de Seraj, nieta del patriarca Jacob.

Daniela Szuster, en “Tu biShvar: mujer y naturaleza desde una perspectiva feminista judía”, al tratar el mes *Shvat*, cuyo día 15 es la fiesta de los árboles. Recoge la autora la idea de muchas ecofeministas sobre el paralelismo de la dominación naturaleza-mujer por parte del varón, pero advierte que deben evitarse asperezas, segregaciones y perjuicios; exhorta a evitar, sobre todo, las dicotomías que resultan muy negativas.

Karina Finkelstein, en “De giros y espirales”, trata el mes de *Adar*, cuya luna nos convoca a profundizar las fuentes de la alegría, celebrando *Purim*.

Judy Nowominski, en “Anhelo de redención”, se ocupa del mes de *Nisan*, señalando que el primer día de mes se abría la puerta interna del atrio del Templo, así como en *shabat*. Recuerda también el relato de Miriam, que profetiza el nacimiento de Moisés, que salvará al pueblo.

Graciela de Grynberg, en “El mes de la redención”, se ocupa del mes de *Yiar* y del relato del maná que alimentó a los hebreos durante su peregrinar en el desierto. Recupera e interpreta la prohibición de recoger más de lo que podía consumirse en un día, como una manera de enseñar al pueblo a confiar en su Creador. El sueño de la libertad concretada con la salida de Egipto se ha mantenido siempre vivo en el pueblo judío.

Sandra Kochmann, en “Naomi y Ruth: una narrativa femenina”, al tratar el mes de *Sivan* y la fiesta de *Shavuot*, recupera el antiguo relato de las dos mujeres que –nos dice– son un modelo de ayuda y respeto mutuo, mostrando cuán exitosa puede ser la cooperación entre mujeres.

Fernanda Tomchinskly-Galanternik, en “Hemisferios”, trata el mes de *Tamuz*, que en el hemisferio Norte marca el solsticio de verano, pero que en nuestra región nos invita a revivir el sufrimiento que indica el solsticio de invierno, viendo la tradición desde otra perspectiva.

Sarina Vitas, en “El dolor del Pueblo”, sobre el mes de *Av*, se pregunta por qué debemos disminuir la alegría en este tiempo, según está indicado en la *Mishná*, siendo que el día más festivo se encuentra justo en este mes, nos indica que los opuestos coexisten en nosotros individualmente y también en el conjunto de un pueblo y todo debe ser compartido.

Analia Bortz, en “Una palabra como tu *perla de sabiduría*”, cierra el ciclo con el mes de *Elul*, que en arameo significa “búsqueda”: la búsqueda de un movimiento constante es lo que nos mantiene equilibrados, y como mujeres sabemos que nuestra conducta de estar realizando muchas cosas al mismo tiempo es una aplicación permanente del buscar.

Como puede apreciarse se trata de una presentación de la tradición judía –tal vez incluso poco conocida para muchos judíos– de una manera diferente, persuasiva más que dogmática, con un moderado uso de textos y con reflexiones que van más allá de ellos en cuanto situados en una tradición religiosa, para intentar un acercamiento a la comprensión no sólo de lo femenino, sino de todo lo humano.

Celina A. Lértora Mendoza