

EL DERECHO HEBREO SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Por el Lic. MIGUEL VILLORO TORANZO

Profesor de Introducción al Estudio del Derecho, Filosofía del Derecho y Metodología del Derecho, Universidad Iberoamericana; Maestro de Filosofía, ex Decano del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana.

A. INTRODUCCION METODOLOGICA

I. EL SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El estudio del Derecho Hebreo no puede tener el mismo sentido para un cristiano que para un judío o un escéptico. Para este último, los escritos que los cristianos reunimos bajo la denominación general de "Antiguo Testamento" y que los judíos llaman "la Ley (Torah) y los Profetas", no pueden ser más que documentos históricos que, a semejanza de las *Máximas de Sabiduría* de Ptahotep o del *Código de Hamurabi*, permiten adentrarnos en el conocimiento de pueblos primitivos. El judío y el cristiano, sin negarles ese carácter, tienen que ver en ellos mucho más. Para el judío, siguen siendo una legislación viva, guía de las futuras generaciones, ya que en esos escritos se encuentran la historia de la Alianza establecida por Dios con la nación hebrea, el código legislativo divinamente sancionado en lo civil y en lo religioso y basado en la Alianza, y la historia de las ulteriores relaciones mutuas entre Dios y su pueblo. Para un cristiano, el Antiguo Testamento no pierde el carácter sagrado que le reconocen los judíos en cuanto que se compone de libros inspirados por Dios y que, por consiguiente, gozan de autoridad irrefragable. Sin embargo, puesto que Jesucristo ya desde el principio de su predicación indicó que venía a dar cumplimiento al Antiguo Testamento,¹ para los cristianos la validez del mismo

era sólo temporal y vino a ser abrogada por el Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo. Es decir, los cristianos seguimos en esto a San Pablo, quien comparó (*Galatas*, III, 23-25) la Ley a un ayo cuya vigilancia dura sólo hasta que el pupilo adquiere la suficiente madurez en años y discreción para que se le emancipe de una cotidiana supervisión. Esto lo explicaremos más adelante bajo el título "Concepción pedagógica del Antiguo Testamento". Pero antes, para evitar confusiones, es necesario aclarar los métodos empleados en nuestro estudio.

II. CIENCIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Acabamos de decir que los cristianos no negamos el carácter de documentos históricos a los escritos que forman el Antiguo Testamento. Esto significa, en primer lugar, que reconocemos que esos documentos pueden ser manejados, interpretados y criticados conforme a los métodos de la ciencia de la historia. En este sentido, los libros del Antiguo Testamento no sólo son para todos los historiadores la fuente principal para la reconstrucción de la historia del pueblo hebreo, sino que contribuyen al conocimiento de otros pueblos de la antigüedad; además, proporcionan información de la mayor importancia sobre las primitivas creencias "científicas" y las antiguas costumbres y prácticas legales. Pero en segundo lugar —y no es lo menos importante— queremos también decir que, para cualquier afirmación de tipo filosófico o teológico, no podemos prescindir de los resultados del estudio histórico del Antiguo Testamento. No puede haber buena teología fundada en malos conocimientos históricos, como tampoco puede construirse una sólida filosofía de la historia que parta de datos históricos insuficientemente comprobados o arbitrariamente seleccionados. En este sentido se puede hablar de cierta dependencia de algunas afirmaciones filosóficas y teológicas respecto de determinados hechos históricos. Por ejemplo, la creencia religiosa (tanto judía como cristiana) en la Alianza entre Dios y la nación hebrea, depende de la admisión de la existencia histórica de Abraham y de su comunicación con Dios. Si la ciencia histórica lograra demostrar la imposibilidad de la existencia de Abraham como personaje histórico, se tambalearían creencias centrales del judaísmo y del cristianismo.

Pero la dependencia metodológica también funciona con el otro sentido: no se puede hacer ciencia histórica sin partir de posiciones filosóficas y teológicas. Expliquemos esto último. La función de la ciencia de la historia es establecer e interpretar los hechos con exactitud. Gracias a toda una metodología crítica de las fuentes históricas, elaborada sobre todo

¹ "No penséis que vine a destruir la Ley o los Profetas: no vine a destruir sino a dar cumplimiento. Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola jota o tilde de la Ley, sin que todo se verifique" (*Mateo*, V, 17-18).

durante la segunda mitad del siglo XIX por historiadores alemanes, es posible alcanzar una razonable seguridad que ciertos hechos han sucedido, que han sucedido en un orden determinado y que existen ciertas relaciones entre ellos. Pero, a poco que se reflexione, se percibirá que los criterios metodológicos de aceptación de los hechos dependen de una posición filosófica. Cuando en el siglo XIX se extremó el escepticismo en el manejo de las fuentes históricas, un autor de sentido común escribió una obra titulada *Dudas históricas sobre la existencia de Napoleón*, en la que demostraba que de la aplicación estricta de esos métodos ultracríticos había que concluir que Napoleón fue sólo un personaje mítico. Es decir, la selección de los métodos de la ciencia histórica depende de una posición filosófica, de acuerdo con la cual es imprescindible reconocer alguna buena fe y credibilidad a los testigos históricos, so pena de verse obligado a ponerlo todo en duda. Claro está que esa buena fe y credibilidad podrá corroborarse o hasta desconocerse de acuerdo con el cotejo que se haga con otros testigos o con hallazgos arqueológicos.

Y, si una posición filosófica sobre la credibilidad de los hombres es ya necesaria desde la discusión de los hechos, cuánto más necesario lo es para su interpretación. No tendría sentido una ciencia de la historia que sólo pretendiera enumerar y describir hechos pasados sin tratar de entender su significación y alcance. Más aún, en no pocos casos el historiador no admitirá la existencia de un hecho si no se le ha dado una interpretación razonable. Por consiguiente, el problema de la interpretación de los hechos no sólo se halla íntimamente ligado con el de su comprobación,² sino que como él debe ser abordado desde una posición filosófica. En efecto, todas las interpretaciones históricas dependen de la posición filosófica que tome el historiador respecto de la libertad humana y respecto de las fuerzas de la naturaleza. Si se concibe filosóficamente a la historia humana como una promulgación del orden biológico, teniendo sólo en cuenta el desarrollo de la especie, es evidente que toda interpretación de hechos históricos se hará en función de las condiciones geográficas, económicas o sociológicas, y con desconocimiento del papel de las decisiones y aspiraciones de los individuos y de las minorías rectoras. Ya adivina el lector que este es el defecto en que incurren las interpretaciones marxistas. Por el contrario, el defecto opuesto, en el que cayeron no pocos historiadores del siglo XIX, consiste en partir de una visión filosófica de la historia como mero producto de decisiones individuales. Es evidente que un buen historiador tiene que partir de una visión filosófica que aúne lo constructivo de las dos posiciones extremas sin caer en sus exageraciones: la historia sí es producto de deci-

² "Ya al establecer un orden en los hechos supone una interpretación" (JEAN DANÉLOU, S. J.: "Prefacio" a la obra *El cristianismo y la historia* de Herbert Butterfield, trad. del original inglés por Delfín Leocadio Garasa, Eds. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pág. 7). Cfr. RAYMOND ARON: *Introduction a la philosophie de l'histoire*, 1936, págs. 259ss.

siones libres individuales, pero de decisiones que, por una parte, están influidas por las fuerzas naturales (geografía, economía, sociología, etc.) y por otra sólo son libres dentro de una gama muy limitada de posibilidades de elección, ya que la historia pesa sobre cada generación determinando su campo de elección.³ Es claro, sin embargo, que una auténtica historia no puede partir más que del supuesto filosófico de que los hombres son seres dotados de conciencia de sí mismos, de intelecto y de libertad. Con razón escribe Herbert Butterfield:⁴ “El historiador no se ocupa de los acontecimientos históricos como si fueran cosas que pueden explicarse mecánicamente o desde fuera; sino como originados en personas y que repercuten en otras personas. (...) La historia, según hemos visto, considera un mundo de relaciones humanas que domina y se opone a la naturaleza. Esto significa situar a la historia en un universo distinto, en el cual cada ser humano es como un pozo aislado de vida, una solitaria fuente de acción, y donde cada ser humano, al menos en lo que atañe a lo terrenal, constituye un fin en sí mismo. Si los seres humanos poseen la primacía que les da el espíritu, si los hombres pueden erguirse sobre sus extremidades inferiores y tener opiniones sobre el Universo, eso quiere decir que hay un nuevo orden que prevalece sobre la naturaleza y que las personas humanas son la corona florida de la creación, aunque para llegar a eso, ingentes masas de materia ciega se hayan agitado en el transcurso de edades astronómicas.”

La posición filosófica decide las grandes líneas de interpretación y también las menores. Muy diferente será la interpretación histórica según se parta del presupuesto filosófico de la maldad o de la bondad del ser humano y según se le reconozca o no la capacidad de construir y tender a ideales de justicia. Es posible que, para tomar una posición coherente en estas cuestiones, habrá que acudir a la psicología, pues el saber humano es resultado de muchas disciplinas que se apoyan y complementan entre sí.

También influye en las interpretaciones históricas la posición que, en materia de religión, sostiene el historiador, pues, quiérase o no, nuestras posiciones filosóficas están vinculadas a nuestras posiciones religiosas. La ambición y los actos de un personaje no serán interpretados del mismo modo por el historiador que cree que Dios en alguna forma se dirige a todos los hombres a través de la conciencia moral que considera presente en todos los individuos. La diferencia de interpretaciones debida a la diversidad de posiciones religiosas se hace patente cuando, sobre el mismo tema histórico, se consultan autores de distintas filiaciones religioso-ideológicas. En esta cuestión no existe ni puede existir auténtica neutralidad.

³ Esta es la conclusión que se desprende de nuestro estudio “Una crisis en la transformación de Roma. De la república al imperio”, *Mirador Cultural*, Revista de la Universidad Iberoamericana, Núm. 1 (agosto-diciembre, 1962), págs. 95-121.

⁴ *Op. cit.*, págs., 39s p 41.

El escritor racionalista, en el momento en que se proclama tal, ya asume una posición religiosa, que consiste en negar validez a lo religioso como tal.

En el tema que nos va a ocupar, la lectura de autores racionalistas puede enseñarnos mucho sobre el manejo de las fuentes históricas, sobre todo en función de lo que éstas significan para la comprensión de los elementos comunes de los pueblos primitivos (y los hebreos eran un pueblo primitivo), pero la impresión última es que la interpretación por ellos propuesta necesita una perspectiva superior que las trascienda. Una interpretación racionalista de la historia de la nación hebrea apenas si aborda en forma satisfactoria los problemas fundamentales de la vida que ocupan un lugar central en el pensamiento hebreo; a su base se encuentra el postulado filosófico no demostrado ni demostrable, admitido por ella como un axioma que no requiere prueba: la no existencia de lo sobrenatural. En consecuencia, todos los esfuerzos de la interpretación racionalista se encaminan a explicar la historia hebrea como el resultado de las circunstancias y, si acaso, del genio de algunos individuos, pero dejando al lado la vivencia más importante en la conciencia hebrea, que es la de que un Dios personal actúa en su historia, ya sea a través de las circunstancias, ya inspirando a algunos hombres escogidos. Pero sin esa vivencia no se entiende el genio peculiar de la nación hebrea, ni su sentido mesiánico, ni su derecho.

La interpretación cristiana —y por tal entendemos no sólo la católica, sino también la del protestantismo conservador— es mucho más coherente, no nada más por permitirnos adentrarnos mejor en el espíritu animador del pensamiento hebreo, sino porque da un sentido a la evolución de ese espíritu.

A la interrelación de ciencia, filosofía y teología de la historia, se pueden dar no una sino varias interpretaciones coherentes. Y no negamos la coherencia de una interpretación racionalista. Pero, en fin de cuentas, la interpretación cristiana supera a las demás en cuanto que es capaz de integrar las interpretaciones parciales en una visión de conjunto que es la única que da sentido al impacto que ha dejado la nación hebrea en la historia de la humanidad.

En nuestro estudio vamos a proponer una interpretación cristiana de la historia y del derecho de la nación hebrea. Creemos que una interpretación cristiana de la historia tiene varias ventajas de que carecen las demás. En primer lugar, tiene una visión más realista del hombre como actor de la historia: gracias al dogma del pecado original, el hombre no es ni el inocente que quiere Rousseau ni el lobo pretendido por Hobbes, sino un ser que lleva en sí la capacidad e inclinaciones al mal, pero que también es llamado por Dios a la perfección. En segundo lugar, al admitir que Dios actúa en el mundo, reconocemos a las fuerzas morales como factores de la historia, al mismo o con mayor título que las fuerzas económicas. La decadencia de muchos pueblos y las catástrofes que los asuelan, se harán muchas veces más comprensibles si se piensa que, por lo menos en parte, se deben

a faltas morales. En tercer lugar, una visión cristiana permite precisar la raíz última de los conflictos humanos, que es el orgullo, que también puede llamarse “ansia de grandeza”⁵ o “autojustificación”. Bien lo explica Butterfield en las siguientes palabras:⁶ “En el mundo que nos revela la historia, existe un pecado que hace a los hombres prisioneros de todos sus otros pecados y aferra a las personas y a las naciones más y más en sus categorías; es éste un pecado que, de acuerdo a la situación que he definido, no debía ni siquiera existir. Me refiero al pecado de la autojustificación, de creerse uno mismo irreprochable.” En cuarto lugar, porque sólo así se encuentra una explicación coherente para tanto dolor y tanta miseria que observa el historiador. En quinto lugar, porque únicamente una interpretación cristiana es capaz de dar sentido al amor y al verdadero sacrificio de los mejores entre los hombres, y decimos “verdadero sacrificio”, que es el que se funda en el amor y en la humildad, para distinguirlo de los sacrificios que se fundan en el odio o en el orgullo. “Porque ha habido algunos hombres que se han sacrificado hasta el exceso en su fanatismo por su patria, en su devoción a la familia o en su adhesión a una causa revolucionaria, y a quienes sólo les ha faltado muy poco para alcanzar la virtud perfecta. Después de este brillante principio, desencadenan en el mundo tales catástrofes, que la historia los considera como terribles criminales.”⁷ Y por último, una visión cristiana permite entender la solidaridad humana, el por qué los actos de unos repercuten en otros, el por qué nuestra historia está hecha con elementos de la historia de otros pueblos y en particular del hebreo, el por qué un sistema puede ser injusto y todos somos en alguna forma responsables del sistema al que pertenecemos.

En resumen, creemos que la mejor ciencia de la historia es aquélla que se enriquece al partir de una visión filosófica y teológica de acuerdo con el cristianismo. Terminemos con las palabras del historiador inglés Herbert Butterfield, de quien tanto hemos tomado en nuestra explicación de este tema: “Nuestra decisión más importante consiste en adoptar una interpretación definitiva de la historia, y en este punto cada uno debe proceder por sí mismo, como si estuviera solo en el Universo. Se trata de nuestra decisión sobre la religión, sobre nuestra actitud total frente a la realidad y sobre la manera como regiremos nuestras vidas. Y esta decisión es inseparable de la elección del papel que nosotros mismos vamos a desempeñar en ese auténtico drama de la historia.”⁸

⁵ Así lo llama Mikhail Fersen en *El fracaso de Occidente*, Ed. Jus, México, 1968.

⁶ *Op. cit.*, pág. 53.

⁷ HERBERT BUTTERFIELD: *op. cit.*, pág. 65.

⁸ *Op. cit.*, pág. 38. Entre los autores que han subrayado que una auténtica filosofía de la historia tiene que enriquecerse con una visión cristiana, se pueden citar a Josef Pieper (*The End of Time*, Pantheon, Nueva York, 1954), Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949 y Jacques Maritain (*Ciencia y filosofía*, Tarus, Madrid, 1958, y *Filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 2ª ed., 1962).

III. LA "PROVIDENCIA" VISTA POR EL HISTORIADOR

La idea de "providencia" es precisamente una de esas ideas filosófico-religiosas sobre las cuales todo filósofo de la historia tarde o temprano debe pronunciarse. Para el filósofo cristiano de la historia, "con este término se designa la actividad por la cual Dios guía las criaturas al fin que les está señalado".⁹ Implica, por una parte, que Dios, lejos de ser indiferente al desarrollo de la historia tanto de pueblos como de individuos, señala objetivos a las conductas humanas tanto particulares como en conjunto que, claro está, se subordinan en último término al objetivo supremo que es la glorificación divina. Por otra parte, entraña el reconocimiento de la actuación de Dios en el acontecer histórico, primero a través de las causas creadas (por ejemplo, leyes físicas y biológicas) y también dirigiéndose a la conciencia de los seres racionales y libres. Respecto a las primeras, se puede decir que con relación a Dios no existe el azar; respecto a los hombres, que Dios los llama a participar libremente en la realización de Sus designios. No es aquí el lugar donde explicar cómo el producto de la actividad libre humana, previsto eternamente por Dios, querido o permitido, pasa a incorporarse al conjunto de datos que en forma necesaria van a constituir el contexto que limitará las futuras decisiones libres.

Presentada de esta manera, la idea de "providencia" puede asustar a más de un historiador, sobre todo al racionalista. Sin embargo, no es necesario ser cristiano para admitir algunos aspectos de la providencia.

Todo historiador tiene que admitir que las decisiones individuales dependen en alguna forma de las decisiones de otros y del contexto de circunstancias en que se halla el individuo o el pueblo. A ese conjunto de sucesos que no dependen de la libertad del individuo o del pueblo, ya sea porque la naturaleza los ha creado o ya porque otros hombres decidieron antes o al mismo tiempo que él, se le llama "destino"; los griegos le llamaban "*ananké*"; los romanos, "*fatum*". El hecho es que el historiador se ve obligado a reconocer que grandes fuerzas dirigen y presionan a la humanidad; la tentación será de desconocer el papel de la libertad ante esas fuerzas. El historiador que sucumba a esa tentación se empobrecerá como tal, pues presentará una historia donde faltará lo esencial de la experiencia histórica, que reside en la convicción de que, en alguna forma y según la frase que se ha convertido en un cliché, el hombre es el arquitecto de su propio destino. Pero aunque esto es verdad, sólo lo es hasta cierto punto, ya que el resultado final de las voluntades libres se complica con el agregado de otros factores, cuyo análisis y explicación corresponde al historiador. El tejido final tiene sentido y por eso lo expone el historiador, pero es un

⁹ VIKTOR NAUMANN, en el *Diccionario de Filosofía*, trad. de José María Vélez Cantarell, 2ª ed. ampliada, Herder, Barcelona, 1958, artículo "Providencia", pág. 384.

sentido en el que las voluntades libres sólo son hilos que cobran su textura en función de otros hilos que no son libres. Más aún, si el historiador habla de progreso, eso equivale a comparar el tejido resultado de una época con las formas que ese mismo tejido tenía en épocas anteriores o posteriores. Lo que hace el historiador cristiano es concluir, dando un salto a la filosofía, que si hay un tejido tiene que haber un tejedor. El historiador que no admite la providencia se muestra bastante menos lógico, pues cree que el sentido de ese tejido, manifestado sobre todo en el progreso, no tiene más causa que el azar. Hasta se puede decir que se contradice, puesto que por una parte reconoce que ese tejido constituye un gobelino, donde los hilos de diversos colores tienen su razón de ser en función del todo, y por otra se empeña en negar la inteligencia necesaria para explicar ese todo.

Si analizamos más cuidadosamente la idea de “progreso”, vemos que por tal se entiende la acumulación en el curso del tiempo de las experiencias personales y colectivas. En efecto, los hombres constituyen la única especie animal compuesta de individuos capaces de transmitir sus propias experiencias y de asimilar las de los otros. El llamado “progreso técnico” no es más que el hecho según el cual una generación se beneficia del resultado de los esfuerzos de las generaciones anteriores para dominar la naturaleza. Más importante es el “progreso moral”, por el cual cada generación tiene la oportunidad de conocer mejor los valores morales siempre que aproveche las experiencias morales de las generaciones anteriores. Los historiadores tienen una fórmula para esto y dicen que la historia es maestra de la vida. Pero también saben los historiadores que toda generación (y lo mismo hay que decir de los individuos) es libre de prevalerse o no de las experiencias ajenas y que, tratándose de las experiencias morales, más de una vez se ha prescindido de ellas. Por eso no se da un progreso moral ininterrumpido, sino más bien una línea zigzagueante con no pocos retrocesos. Esto, de nuevo, lo entenderá mejor el historiador que cree en la providencia, pues verá que ese lento pero constante acercamiento de los hombres a los valores morales, es el proceso de que se sirve Dios para atraerse a los hombres respetando siempre su libertad. En cambio, para el historiador que no cree en la providencia, el progreso moral carece de verdadero sentido y no puede ser más que una creación humana. Si analizamos un poco más lo que es el progreso moral, se verá la razón de lo que acabamos de afirmar.

El cumplimiento de los valores morales tiene un aspecto utilitario que todo historiador debe reconocer. Así, una sociedad donde predomina el amor tendrá una trabazón social mucho más vigorosa que aquella otra sociedad donde predomina el odio. Ya Platón observaba que no puede subsistir una sociedad sin un mínimo de justicia, que debe darse por lo menos entre los que usufructúan el poder, y que las sociedades injustas

no derivan su fuerza de la injusticia, sino del resto de justicia que queda en ellas. Decía:¹⁰ “Así, pues la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión, y, además, lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo; ¿no es así?” Los cambios sociales, por justificados que estén, si se imponen violentamente con odio y saña a los opositores, tardan en producir buenos frutos. Las heridas deben restañarse y las ofensas perdonarse, antes que aparezcan los primeros frutos. Las hazañas de los grandes maquiavelistas, aunque logren éxitos momentáneos, a la larga se suelen manifestar estériles si no es que claramente destructivos.¹¹ Como decíamos, el historiador no puede ignorar que las fuerzas morales actúan en la historia. Pero, ¿cómo conocen los hombres esas fuerzas morales? Ciertamente los acontecimientos históricos les enseñan por sus resultados que no se pueden violar impunemente las leyes morales. Así aprenden que si siembran odio cosecharán odio. Pero eso es sólo un aspecto de la cuestión. El otro es que la conciencia humana lleva no sólo la potencialidad, sino la inclinación a los valores morales y que la circunstancia más que causa son la ocasión para que se actualice la necesidad de respetar esos valores. Este otro aspecto de la cuestión sólo lo podrá entender el historiador que admita que Dios trabaja en la historia.

Otras muchas cuestiones se podrían tratar sobre la providencia vista por el historiador. Por ejemplo, cómo los resultados finales superan siempre las previsiones individuales, cómo el bien crece al lado del mal, cómo de actos malos a veces salen resultados buenos, y cómo, en fin de cuentas, el cuadro final encierra un misterio. Todo lo cual lo explicará mejor el historiador que cree en la sabiduría divina actuando sobre los destinos humanos. Creemos que nuestras explicaciones son suficientes para justificar, no sólo desde el punto de vista del teólogo, sino también del historiador, que las grandes líneas de la evolución de la historia y el derecho hebreos se entienden mejor si aceptamos el supuesto filosófico-religioso de la providencia. Es lo que a continuación explicaremos más.

IV. CONCEPCIÓN PEDAGÓGICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Hay una idea central en torno a la cual se puede vertebrar la comprensión cristiana del Antiguo Testamento. Es una idea sencilla y a la vez lo bastante profunda para que todas las dificultades que surjan en torno de la materia encuentren la respuesta general suficiente para situarlas en el

¹⁰ PLATÓN: *La república*, 352 a. La traducción es de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, t. I, página 50).

¹¹ Es la tesis del ensayo de Jacques Maritain, titulado “El fin del maquiavelismo”.

enfoque desde el que deban ser resueltas. Esta idea es el fin educativo que tuvo Dios al promulgar la Ley Antigua.

Dios conoce a los hombres con todas sus miserias y limitaciones. Una manifestación plena y total de la Verdad no puede ser ni entendida ni llevada a la práctica moral sin una suficiente preparación de aquellos a quienes se manifiesta. Por eso Dios, con una paciencia infinita y una continua comprensión, fue educando a un pueblo que eligió entre todos, con la amorosa y firme actitud del mejor de los educadores.

Todo el Antiguo Testamento se explica perfectamente si se sitúa entre dos coordenadas: una recta y llena de sabiduría que Dios traza para acercarse y manifestarse progresivamente a los hombres, otra zigzagueante e indecisa constituida por las respuestas y parciales inteligencias por las que los hombres se van inclinando a los planes de Dios y adquiriendo una mejor comprensión de las verdades divinas. Historia admirable, no sólo de hombres de una raza y de un tiempo histórico, sino de la misericordia de Dios que se dignó preparar al pueblo elegido, y por medio de él a la humanidad, para la manifestación perfecta que estaba reservada a Jesucristo. Esto —claro está— produce un cuadro lleno de luces y de sombras. “Sombras que provienen de que comparamos la plena luz de Cristo a los hechos, enseñanzas y prácticas que la preparaban... (Dios) va a revelar progresivamente (al pueblo elegido) un cierto número de verdades religiosas, unas dogmáticas, otras morales... Los judíos las aceptarán, pero —no nos hagamos ninguna ilusión al respecto— las entenderán según su mentalidad. Las asimilarán según las categorías de su inteligencia.”¹² Luces que provienen de la progresiva revelación de las verdades dogmáticas y morales y que nos reflejan la paciente misericordia de Dios para con los hombres, a los que va enseñando como se enseña a un niño, castigándolo cuando se aparta de lo mandado, premiándole con recompensas que pueda apreciar, y acompañándole en sus pasos vacilantes que, a pesar de las caídas, lo acercan a su destino.

Dios se comporta con el pueblo elegido como un sabio y prudente educador con un pupilo testarudo y reacio a sus enseñanzas. Procede lenta y pacientemente, no pasa a la segunda lección sino después que la primera fue suficientemente asimilada, insiste en los principios generales y tolera las precipitadas conclusiones de su poco aprovechado discípulo esperando que la insistente repetición de las grandes verdades acabará con el tiempo por penetrar e iluminar también las conclusiones.

Para el moralista cristiano, el estudio de este proceso educativo encierra además una utilidad práctica: el enseñarnos la actitud de Dios ante el hombre común, el hombre que forma la mayor parte de la humanidad,

¹² Ph. Delhaye, “Le recours à l’Ancien Testament dans l’étude de la Théologie Morale”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1955, pág. 640. Nos hemos servido ampliamente de este trabajo (págs. 637-657) tanto para la idea general de esta sección como para algunos de los puntos particulares tratados.

el hombre que peca y no aspira a la perfección. Esta lección se deduce naturalmente del Antiguo Testamento. No es que en el Nuevo falten ocasiones de percibir cómo Dios extiende su misericordia al hombre común, pero es tan excelsa la figura de Cristo, tan elevada y perfecta su doctrina, y tal el impacto que su persona y enseñanzas produjeron en los evangelistas y en la Iglesia primitiva, que fácilmente pueden producir la impresión —lo que ha pasado con muchas inteligencias de todos los tiempos y particularmente del nuestro, hasta conducir las a la herejía— que la perfección es una realidad que se debe encontrar en todo momento en la Iglesia y en los fieles cristianos.

En el Antiguo Testamento vemos al hombre con todas sus debilidades y sus apegos terrestres; y también vemos que Dios no se escandaliza de ellos. Antes al contrario, Dios toma la naturaleza humana tal cual es, la corrige y amonesta cuando llega al pecado, la ilumina y alienta cuando la ve vacilar en su inteligencia o en su voluntad, se sirve y aprovecha de las tendencias naturales cuando éstas simplemente no se oponen desordenadamente a El. Muchas lecciones se pueden sacar de todo esto. Sintetizaremos las más importantes desde el punto de vista del historiador en los párrafos que siguen.

B. LAS ETAPAS EDUCATIVAS DEL PUEBLO ELEGIDO

La historia del pueblo hebreo¹³ es verdaderamente eso: una historia. No tiene nada de leyenda, como lo son la mayor parte de los relatos sobre los orígenes de otros pueblos. Las excavaciones arqueológicas la confirman,¹⁴ los datos sociales, geográficos, literarios e históricos del Antiguo Testamento resisten la crítica de las ciencias históricas, y los acontecimientos más importantes de la narración bíblica pueden ser fechados con aproximaciones bastante seguras.

Esta historia nos refiere la transformación de una insignificante tribu beduina, nómada, semita, probablemente de origen amorreo,¹⁵ en una nación profundamente religiosa que, en medio del cada vez más generalizado cosmopolitismo e indiferentismo de los reinos helénicos del siglo I de nuestra era, se aísla bajo la extraña pretensión de que sólo Israel adora al verdadero Dios y de que por él se ha de manifestar Dios de acuerdo con una vieja promesa divina. El pueblo hebreo se hallaba preparado para someterse y entender el mensaje de Cristo. El que, en cuanto nación judía,

¹³ El calificativo de "hebreo" se encuentra por primera vez —y referido a Abraham— en Génesis XIV, 13. Significa "hijo de Heber" (cfr. Génesis X, 25), un descendiente de Noé.

¹⁴ Cfr. WERNER KELLER: *Y la Biblia tenía razón* (trad. del alemán por J. M. Caballero Cuesta), Ed. Omega, Barcelona, 1956; y ALLBRIGHT, W. F.: *The Archaeology of Palestine*, Pelican, London, 1956.

¹⁵ Cfr. Ezequiel XVI, 3.

en el momento decisivo se haya negado a aceptarlo, no debe disminuir en nada nuestra admiración por el gran proceso educativo providencial de Dios ni por el valor moral de tantos de sus hijos que le fueron fieles. Al fin y al cabo la labor providencial no fue estéril, pues del pueblo judío toma el Cristianismo sus primeros apóstoles y fieles, y gracias a las comunidades judías inicia su expansión por todo el mundo antiguo.

En su proceso educativo, Dios se sirve de todos los detalles. Es a la vez el director providencial de los acontecimientos y el intérprete activo de muchos de ellos. No se nos escapa la trascendencia de nuestra afirmación: es un hecho esencialmente místico, misterioso en su esencia y tangible en sus resultados. Mientras que el transcurso del tiempo y una reflexión más científica han derribado las teogonías y teofanías originales de otras religiones o, por lo menos, ha producido cambios substanciales en las creencias religiosas, la afirmación de la intervención divina en el destino del pueblo judío permanece incólume hasta nuestros días en el Cristianismo y en el Judaísmo.¹⁶ Si por los frutos se conoce al árbol (Mateo VII, 20) no hay duda de la verdad de esa intervención en la historia que nos narra la Biblia.

Vamos a distinguir, en esa historia, cuatro tiempos o etapas y señalar en cada una de ellas aquellas ideas centrales desde el punto de vista moral por las que Dios fue conduciendo y educando al pueblo de la promesa hasta preparararlo a su destino trascendental.

I. LA EPOCA DE LOS PATRIARCAS

La primera etapa va desde la Alianza con Abraham¹⁷ hasta la salida de Egipto.¹⁸ Son alrededor de 450 años¹⁹ en los que Dios va inculcando los dos principios morales que han de cimentar la cosmovisión religiosa y jurídica del pueblo elegido. Uno de ellos es el exclusivismo en la adoración

¹⁶ "Nunca, durante dos milenios, este hecho místico sería puesto en duda. En los peores momentos de peligro, como en las horas de extravío, los lejanos descendientes del Inspirado se acuerdan de la promesa, para confortarse o arrepentirse" (DANIEL ROPS: *Historia Sagrada* (trad. de A. F. de Correa Veglisson), L. de Caralt, Barcelona, 1955).

¹⁷ Si el Amrafel del Génesis es, como se cree, Hamurabi, la época de Abraham se puede situar con visos de probabilidad en la segunda mitad del siglo XVIII a. C. De no ser así, como es la opinión de otros historiadores, la época de Abraham se remontaría al primero o segundo siglo del segundo milenio a. C. El canónigo A. Crampon, con muchos otros, señala 1950 a. C. como el comienzo de las migraciones patriarcales.

¹⁸ Se dan dos cómputos de la fecha del Exodo. La "cronología larga" señala el siglo XV a. C.: 480 años antes del comienzo de la edificación del templo de Salomón (I Reyes VI, 1). La "cronología corta", atendiendo más bien a la concordancia con la historia egipcia, sitúa el Exodo en el período de Ramsés II (1290-1225 a. C.) a Merneptah (1225-1215).

¹⁹ Génesis XV, 13 fija a 400 años la duración del destierro en Egipto. Lo mismo Exodo XII, 40-41. El texto masorético da 430 años, en tanto que el Pantateuco samaritano da esta misma cifra como el tiempo transcurrido entre la llegada de Abraham a Canán y el Exodo.

del único y verdadero Dios; sobre él se levantaron todas las demás verdades dogmáticas. El otro es la exigencia de un culto peculiar y de una conducta moral, plasmados en un rito externo, el de la circuncisión, y en la obligación de guardar los caminos de Iahvé haciendo justicia y juicio (*Génesis XVIII*, 19). Extraño mínimo cuya necesidad y sabiduría se hace patente si se atiende a la condición religiosa de lo que entonces no era más que una tribu de salvajes.

No hay, en esta última afirmación, nada de exagerado. Terah, el padre de Abraham, era un idólatra,²⁰ tal vez un adorador del dios-luna Namar-Sin que han descubierto las excavaciones, ciertamente un politeísta;²¹ era un habitante de "Ur de los Caldeos" (*Genesis XI*, 31), cuyo dios local, Sin, compartía su poder con un panteón de divinidades, entre las que se destacaban su hijo, el dios Shamash, y la diosa Ishtar que no es otra que la Astarté, Ashtar o Athtar de Canán, Moab, Arabia y Fenicia.²² El culto de esta diosa llevaba consigo la vergonzosa prostitución sagrada. Ignoramos hasta dónde estaba extendido este culto en tiempo de Terah, como también desconocemos si por entonces perduraban los sacrificios humanos que parecen revelar las excavaciones de Woolley en las tumbas reales de Ur²³ y que ciertamente existían, siglos después, en los cultos de Canán,²⁴ de Fenicia y de Cartago. El hecho es que las religiones que circundaban a Terah, si no es que éste y los suyos las practicaran en toda su crudeza, debían de ser, más o menos corrompidas, una verdadera fuente de corrupción moral. Esto explica el designio de Dios de apartar al grupo de hombres, que con el tiempo constituirían el pueblo elegido, de los focos de corrupción. Primero es la marcha a Canán a través de Harrán, donde muere Terah (*Génesis XI*, 32); más tarde vendrá la segregación completa en Egipto, donde las mayores diferencias de raza, costumbres y género de vida serán barreras más eficaces frente al paganismo egipcio que lo habían sido

²⁰ "Vuestros padres, Taré (Terah), padre de Abraham y de Najor, habitaron al principio al otro lado del río (el Eufrates) y servían a otros dioses" (*Josué XXIV*, 2).

²¹ Cfr. *Judith V*, 8, 9.

²² GEORGES G. RING, S. J.: *Gods of the Gentiles*, Bruce, Milwaukee, 1938, págs. 22-25.

²³ Las excavaciones de Woolley nos han descubierto la gran civilización de los *patesi* del Sumer, de religión politeísta naturalista. En la tumba de la princesa sumeria Schub-ad aparecieron hasta veinte esqueletos humanos, vestidos de fiesta y cargados de adornos. En otras tumbas aparecieron más de setenta. Es evidente que el séquito funeral seguía a los magnates en el camino de la muerte.

²⁴ Así lo comprueban las jarras con esqueletos de recién nacidos, halladas en lo alto del monte Guezer, uno de los centros del culto cananeo. "Esa costumbre bárbara que, bajo otras formas, guardaron hasta una época más próxima a la nuestra los fenicios y cartagineses, ¿era semítica o anterior? Se consideraba como el más eficaz de los ritos propiciatorios. Cuando se construía una casa, solía hacerse el horrible "sacrificio de los cimientos"; se han encontrado muchos esqueletos de criaturas pequeñas; en Megedo, el cuerpo de una joven de quince años yace en medio de las piedras sillares de un muro" (*DANIEL ROPS: Historia Sagrada*, pág. 25).

ante el paganismo brutal de los pueblos cananeos.²⁵ Durante cuatro siglos, “en la tierra de Gosén” (*Génesis XLVII, 4, 6, 27*), viven los descendientes de Abraham bajo el recuerdo del gran destino que les reveló Iahvé y que quedó explicitado en parte por las proféticas bendiciones de Jacob; saben que Iahvé está por encima de todos los dioses, que sus caminos son caminos de justicia y juicio. Israel es ya el pueblo elegido, segregado, en virtud de la Alianza trabaja con su padre Abraham.

En la comprensión del verdadero y profundo sentido de la Alianza por parte de Abraham tampoco nos podemos hacer muchas ilusiones. Los términos en que ésta se manifiesta están indicando que el pueblo hebreo, no sólo necesitaba ser apartado de las influencias nefastas como se aparta a un niño de las malas compañías, sino que debía escuchar un lenguaje apropiado a sus pocos alcances. Iahvé traduce sus planes divinos a la mentalidad infantil a que se dirigía. Por eso la Alianza propuesta por Iahvé queda revestida de promesas terrestres —las únicas que podían constituir un verdadero estímulo— cuyo verdadero alcance, incomprendible por entonces a su limitado discípulo, va en realidad a trascender el sentido puramente terrestre: Dios hará de Abraham y su descendencia un gran pueblo (*Génesis XII, 2*), bendicirá y engrandecerá su nombre (*id.*), bendicirá a los que le bendigan y maldicirá a los que le maldigan (*id.*), en él serán bendecidas todas las familias y los pueblos de la tierra (*id.*, 3; *XXII, 18*), le dará la posesión de la tierra de Canán (*XVII, 8*) y multiplicará su descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas del mar (*XXII, 17*). Ahora que los planes de Dios se han revelado en su plenitud, verdaderamente ¡con cuánta munificencia cumplió Dios sus promesas! Mucho más allá de lo que Abraham podía barruntar. ¡Con cuanta verdad nos gloriamos todos los pueblos de la tierra en la descendencia de Abraham el Cristo (*Gálatas III, 16*) porque aquel santo patriarca obedeció a Iahvé (*Génesis XXII, 18*)!

Las promesas fueron acostumbrando a aquella tribu insignificante a la esperanza de la gran verdad: “la salud viene de los judíos” (*Juan IV, 22*). Aunque rudos, los judíos se daban cuenta que el cumplimiento de la Alianza no es un juego de magia, sino que exige de ellos toda una actitud de fidelidad de Iahvé, que se debe manifestar en la aceptación de la circuncisión, y en una conducta conforme a los “caminos de Iahvé”, que no son más que las exigencias del derecho natural.

²⁵ Es claro el sentido de la prohibición de “no tomar mujer entre las hijas de los cananeos, entre los cuales habitamos” (*Génesis XXIV, 3*), ya que estas uniones eran un peligro de contaminación religiosa. Por eso se repetirá después del Exodo (*Exodo XXXIV, 16*; *Deuteronomio VII, 3*), cuando renacerá el peligro: “No pactes con los habitantes de esa tierra, no sea que al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten, y comas de sus sacrificios, y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrasten a tus hijos a prostituirse también ellos ante sus dioses. (*Exodo XXXIV, 15-16*).

Los “caminos de Iahvé” están presentes en la conciencia de todos los patriarcas. A Abraham, Dios le da claramente a entender que el adulterio (*Génesis* XII, 17; XX, 9) y los pecados de Sodoma y Gomorra (XVIII, 20) merecen terribles castigos. Pero Dios es misericordioso: “por diez justos no destruiría a Sodoma” (XVIII, 32). Porque “Abraham obedeció (a Iahvé) y guardó su mandato, sus preceptos, sus ordenaciones y sus leyes” (XXVI, 5), Dios estuvo con Isaac y lo bendijo (*Id.*, 3). Isaac cumplió el juramento de su padre; por eso Abimelec, Ajurot y Picol buscan su alianza y proclaman: “Tú eres ahora el bendito de Iahvé” (*id.*, 29). Jacob condena los excesos de Simeón y de Leví, aunque en su condena —manifestándose su moral imperfecta— predominan temores humanos (XXXIV, 30-31). El mismo Jacob se acerca a Esaú con conciencia culpable, por haberle arrebatado insidiosamente la bendición paterna. Todo prospera en las manos de José, porque era justo y se negó a “pecar contra Dios” (XXXIX, 9).

El sentido de la circuncisión se explica perfectamente por el carácter bárbaro de los descendientes de Terah. Era necesario un rito externo capaz de impresionar a un pueblo acostumbrado a ver en los vecinos ritos espe-luznantes y sangrientos. Pero aquí también la circuncisión tiene un sentido profundo que probablemente no les fue desconocido desde el principio. Así el *Deuteronomio* (XXX, 6) escribe: “Circuncidará Iahvé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes, para que ames a Iahvé, tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, y vivas”. Así una costumbre que aquellos pueblos practicaban por motivos de higiene, adquiere un sentido religioso moral.

Del mismo modo la prueba suprema impuesta a Abraham, el sacrificio de su hijo Isaac, parece ser la expresión contundente de que Iahvé no quiere sacrificios humanos, sino la sumisión interior perfecta: “He visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito” (*Génesis* XXII, 12). Nótese de paso que Abraham no se extrañó del mandato. La crueldad de los cultos que veía en los otros pueblos, donde probablemente había sacrificios humanos, le hacía ver con naturalidad que Iahvé, que supera a todas las divinidades paganas, podía exigir ese sacrificio. Quiso Dios mostrarle que, como dueño absoluto de todas las criaturas, podía exigirlo; y también que, como Dios de misericordia, excluía para siempre a las víctimas humanas.

Como se ve, durante todo este primer período, Dios se contenta que su pueblo cumpla con la moral natural; y aun ésta la exige en sus principios más evidentes, tolera la poligamia de los patriarcas y las artimañas de Jacob, pero se muestra inflexible cuando se violan los principios evidentes del derecho natural, como resalta claramente de los castigos de Onán (*Génesis* XXXVIII, 4-10) y de Sodoma y Gomorra. En la ley que promulgará Moisés, estos principios van a ser explicitados y completados por otros de

carácter pasajero. Israel podrá recibirlos porque para esa segunda etapa moral Dios lo había estado preparando durante más de cuatro siglos.

II. DE MOISÉS AL FIN DEL REINO DE ISRAEL ²⁶

Con la teofanía del Sinaí se abre una nueva etapa moral para el pueblo elegido. Dios no sólo va a ampliar su revelación, sino que quiere que su alumno salga del apartamiento en que vivía y aprenda con su propia experiencia que sólo hay un Dios, Iahvé, y que sólo son santos y admisibles los caminos que El ha trazado. Al modo de un educador que no pierde de vista al alumno que sabe débil y sin experiencia, Dios va a acompañar con su Providencia y con intervenciones extraordinarias los acontecimientos que van desde la salida de Egipto hasta el firme asentamiento en la tierra prometida. Las intervenciones directas de Iahvé, aunque muy numerosas, dejan siempre espacio a la libertad del pueblo elegido, para “probar a Israel y saber si obedecería los mandatos que Iahvé había dado a sus padres por medio de Moisés” (Jueces III, 4).

La historia de Israel es, con mayor abundamiento, la historia de la mano educadora de Dios, firme y prudente, que aprovecha todas las coyunturas —hasta los pecados de ese pueblo “incrédulo y rebelde” (Romanos X, 21)— en la preparación del destino final que todavía escapa, en su total trascendencia divina. Lecciones de confianza y lecciones de castigo se van sucediendo en los libros históricos.

Esta acción educadora de Dios es evidente en todas las peripecias del *Exodo*, desde el favor a las parteras “por haber temido a Dios” (*Exodo* I, 21) hasta la nube protectora que “se posaba durante el día sobre el tabernáculo” y “durante la noche se hacía ígnea... todo el tiempo que duraron sus marchas” (*Exodo* XL, 38); se prolonga durante todo el período de los Jueces y tiene nuevas resonantes manifestaciones en la protección impartida a Saúl y a David en la lucha que éstos trabaron en pro de la independencia del pueblo hebreo. Una y otra vez, las acciones que se hacen por temor de Iahvé y de acuerdo con sus designios, reciben una protección

²⁶ Las fechas que se suelen señalar a los tres reyes de la monarquía indivisa son las siguientes: Saúl: hacia 1050-1012; David: hacia 1012-972; y Salomón: hacia 972-931. “Los sincronismos basados en el reino de Hiram de Tiro nos llevan a situar aproximadamente alrededor del año 972 el principio de su reinado” (E. F. SUTCLIFFE: “*Cronología del Antiguo Testamento*” en *Verbum Dei* (varios autores y traductores), Herder, Barcelona, 1956, vol. 1, núm. 124-1, pág. 394). La utilidad de estas fechas estriba en que son las más antiguas que se pueden fijar con aproximación de pocos años. Desde ellas los diversos acontecimientos de la historia hebrea pueden fijarse con bastante seguridad. Así llegaremos al año 721 a. C., fecha de la caída de Samaria y del fin del reino de Israel (II Reyes XVII, 5 ss.), que se puede considerar como el límite de la segunda etapa moral. Evidentemente no la damos como un límite tajante entre esta época y la siguiente. De hecho, antes de ella, encontramos la figura de Isaías que pertenece a la tercera etapa, y, después de ella, no desaparecen las características de la segunda. La señalamos tan sólo en su afán de simplificación didáctica de la historia moral del pueblo elegido.

inmediata y visible, ya se trate de doblegar la voluntad del faraón, ya de conquistar Jericó, ya de levantar la opresión de los enemigos. Entonces, por los hechos o por las palabras de algún enviado de Iahvé, los israelitas se dan cuenta de la verdad de estas palabras: "Ahora estoy con vosotros" (Josué V, 14). Y aquel a quien Iahvé se dirige se convierte en paladín invencible, aunque sea una simple mujer como Débora, o un bandolero bastardo como Jephthé.

Por el contrario, cuando los israelitas ponen su confianza en los propios medios, se multiplican las calamidades. El maná recogido en previsión del día siguiente "se llenó de gusanos y se pudrió" (*Exodo XVI, 20*). A la prevaricación de Acán, que "se apropió objetos de los dados al anatema" (Josué VII, 1) sigue el desastre de Hai. Cuando "volvieron otra vez a hacer mal los hijos de Israel a los ojos de Iahvé" (Jueces III, 12), Eglón, rey de Moab, hecho fuerte por Iahvé, los derrota, les conquista la ciudad de Tamarén (*id.*, 13) y los mantiene en servidumbre durante dieciocho años. El caso más notable lo tenemos en el desmembramiento del poderoso reino de Salomón, castigo de sus malas obras (*I Reyes XI, 11-13*).

Cuando a los triunfos se mezcla el lodo de las pasiones, nunca falta una voz inspirada que recuerde los caminos de Iahvé. Samuel apostrofa a Saúl por haber usurpado la función sacerdotal y violado el *harem* cogiendo botín prohibido (*I Samuel XV, 10-29*); y, en medio de su gloria y poderío, David tropezará con los duros reproches de Nathán que le recuerda sus crímenes.

El lenguaje de los hechos, con sus recompensas y castigos terrestres, nos descubre la verdad histórica de aquel pueblo, incapaz de entender especulativamente los preceptos promulgados en el Sinaí, sin trabazón nacional ni profundo apego a las espirituales revelaciones que Dios se dignaba manifestar. Bajo esta perspectiva —la de un pueblo semibárbaro, "incrédulo y rebelde" (*Romanos X, 21*)— se entienden mejor los preceptos de la Ley Mosaica.

En los preceptos morales de esta ley, podemos distinguir con San Justino²⁷ que "unos mandamientos se os dieron con miras al culto de Dios y a la práctica de la justicia, otros para anunciar misteriosamente a Cristo o por la dureza de corazón de vuestro pueblo". Los primeros mandamientos, por su propia naturaleza, obligan a todos los hombres y son permanentes. Su fin es una promulgación, clara y sin titubeos, del derecho natural. Están contenidos en el *Decálogo* (*Exodo, 3-17; Deuteronomio V, 6-18; cfr. Levítico XIX, 2-3, 11-18*). Los otros, que son los más, atienden a ese pueblo extraño "de dura cerviz" y, para él y sólo en vistas de su misión providencial, concretizan muchos preceptos de la ley natural y forjan un férreo sistema cultural. Su conjunto forma lo que se ha llamado el "Código Mo-

²⁷ *Diálogo con Trifón*, c. XLIV, 2, según la versión española de Daniel Ruiz Bueno en *Padres Apologistas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, pág. 374.

saico” o “Código de la Alianza” o también Libro de la Alianza (*Exodo XXIV, 7*).²⁸

Una simple ojeada a las leyes religiosas nos muestra lo apropiado que éstas eran para inculcar a aquellos hombres semibárbaros y rodeados de cultos idólatras las grandes verdades de la revelación. Todo se encamina a reconocer a Iahvé el lugar excelso que le corresponde. El cuidado que se pone en la descripción y construcción del tabernáculo y todo lo que en él debe hallarse, así como la prohibición de hacer “imágenes talladas ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos” (*Exodo XX, 4*), se encaminan a combatir toda especie de idolatría. Al santo de los santos sólo podrá entrar el sumo sacerdote y ello sólo el día de la expiación, para marcar la sublime excelsitud del nuevo culto. Las víctimas para los sacrificios han de ser sin defecto: “No ofreceréis nada defectuoso, pues no sería aceptable” (*Exodo XXII, 20*), pues Iahvé tiene derecho a lo mejor. La minucia de tantas disposiciones sobre fiestas y sobre sacrificios está destinada a educar al pueblo hebreo en la idea absorbente de Dios.

Pero es en las leyes civiles donde aparece más claramente la labor educadora de Dios. Para apreciarlas en su justo valor no hay que compararlas a la ley evangélica ni a legislaciones civiles modernas que se han levantado sobre principios morales asentados por ella. La ley civil de Israel fue una ley sancionada por Dios en armonía con el carácter del pueblo a que se dirigía. Su comparación debe hacerse con las legislaciones de la antigüedad, tales como el Código babilonio de Hammurabi, las leyes asirias, sumerias o hititas. El hallazgo de estas legislaciones no hace aparecer anacrónica la existencia de un código hebreo en el siglo XIII a. C. y nos permite fructuosas reflexiones. El Código Mosaico posee con todas ellas y particularmente con el Código babilonio un elemento común, perfectamente explicable por el origen babilónico de Abraham, por la difusión de la civilización babilónica y por la mezcolanza de razas que ocupaban la antigua Palestina.

“Dos son las principales diferencias entre el Código Mosaico y los demás cuerpos de leyes. El Código Mosaico es más elemental y está acomodado a un estado social primitivo, lo cual es otro indicio de su antigüedad. Los demás códigos están más evolucionados y suponen un estado más avanzado de civilización. El Código Mosaico tiene un nivel religioso y moral más elevado, no precisamente porque contenga leyes culturales, sino porque los mismos preceptos civiles están impregnados de espíritu religioso, como consta en particular de los derechos concedidos a los esclavos y de la consideración especial en que se tiene al pobre y al desvalido. Los demás

²⁸ Se halla en *Exodo XX, 22-XXIII, 19*. Los preceptos allí contenidos son conocidos como el “Código Mosaico”. Se dan, además, muchos otros preceptos de carácter cultural en el Levítico, en los Números y en el Deuteronomio, que parecen ser de redacción posterior al Código Mosaico, aunque substancialmente prolonguen su línea doctrinal y tengan también a Moisés como autor por lo menos de los elementos fundamentales.

códigos se ocupan principalmente del mantenimiento de los derechos de propiedad, muestran poco interés por el pobre y favorecen al rico como miembro importante de la comunidad. En cuanto a las penas impuestas, las leyes asirias son las más severas, las leyes hititas las más benignas y las que más se acercan en esto al Código Mosaico.”²⁹

Dio tomó a su alumno tal como era. En sus planes providenciales no estaba el civilizarlo de un golpe. Por el Decálogo y por muchas disposiciones del Código de la Alianza se opone rotundamente a todo acto que vaya contra el derecho natural, pero en aquellas materias donde éste no es tan evidente se contenta con suavizar las costumbres bárbaras, ordenándolas en alguna forma conforme al derecho natural, en espera de la promulgación plena y definitiva que dará el Cristo.

Tomemos por ejemplo, el caso de las relaciones sexuales. Todo el Antiguo Testamento insiste claramente en la orientación finalista de la sexualidad, que fue dada al hombre en virtud de la reproducción de la especie y no para el goce egoísta. Ya en esto hay una gran superioridad sobre las concepciones de otros pueblos, para los que goce egoísta y fecundidad son nociones que se pueden saparar. En cuanto a la poligamia, hay que decir lo siguiente: nunca aparece en el Antiguo Testamento bajo un lado favorable; al contrario, las reyertas entre las esposas de Abraham y de Jacob muestran los conflictos que de ella nacen. Por otra parte, “el ideal del matrimonio monógamo fue propuesto por el ejemplo de nuestros primeros padres y recomendado enérgicamente a los israelitas tardíos en la descripción, habitual entre los profetas, de la unión de Iahvé con su pueblo mediante la imagen de una unión marital (Isaías 1, 2; Ezequiel XVI, 8; etc.)”.³⁰ ¿Por qué, entonces, se admite la poligamia en el Código Mosaico? Porque el precepto de la unión monogámica en el matrimonio está entre los preceptos de la tercera clase, cuyo conocimiento no es evidente a todos, como lo prueba el hecho de que entre muchos pueblos la poligamia en su forma de poliginia —e.d. unión de un varón con varias mujeres— no es considerada como inmoral. La falta de evidencia se entiende perfectamente cuando se considera que la poliginia no se opone siempre al fin llamado primario del matrimonio, que es la procreación y la educación de la prole. Pueden darse circunstancias —y tal es el caso de los Patriarcas— donde los males que se sigan de la poliginia disminuyan al punto de no hacer evidente su maldad intrínseca. Dios toleró esa práctica generalizada en la antigüedad, pues sabía que el exigir su abolición hubiera significado un sacrificio demasiado grande por razón de la dureza del corazón de aquellos hombres (Mateo XIX, 8) y se contentó, por entonces, con sancionar algunos preceptos que suavizaran el estado de cosas. Más aún, el fin humano

²⁹ E. Power, “El Exodo”, núm. 173-h, en la obra de B. Orchard, E. F. Sutcliffe et al., *Verbum Dei* (varios traductores), Herder, Barcelona, 1956, t. I, pág. 539.

³⁰ E. F. SUTCLIFFE: *La religión de Israel*, en la misma obra, núm. 110-h, t. I, pág. 343.

de la moral es el servir a Dios con rectitud de corazón, y ésta se puede dar en los hombres que no han percibido la malicia de costumbres practicadas por la sociedad en que viven y por aquellos grupos sociales que les rodean.

Son muchos los preceptos de la legislación mosaica que ordenan las relaciones sexuales “para que no se desvíe su corazón” (*Deuteronomio XVII*, 17). En primer lugar se prohíbe terminantemente el adulterio: “No adulterarás”, se repite en el *Exodo XX*, 14 y en el *Deuteronomio V*, 18. Se entiende que el adulterio de la mujer sea castigado con mayor violencia que el del marido, pues por una parte introduce la inseguridad de la paternidad —lo cual atenta directamente contra el fin del matrimonio— y por otra, dado que el marido tiene derecho por la admisión de la poliginia a tomar varias esposas, no existe propiamente una violación del derecho estricto de la mujer cuando el marido tiene relaciones culpables fuera del matrimonio. Propiamente el adulterio del marido se reduce a las relaciones culpables con la esposa de otro y entonces recibe la misma sanción que la esposa infiel (*Levítico XX*, 10; *Deuteronomio XXII*, 17). Por eso también se prohíbe desear la mujer del prójimo (*Exodo XX*, 22; *Deuteronomio V*, 21). En cuanto a las relaciones culpables con una joven virgen desposada a otro deben ser castigadas con la muerte del abusador (*Deuteronomio XXII*, 23-27) y también con la de la joven, a no ser que ésta “gritó pero no había nadie que la socorriese” (*id.*, 27). En este último caso, “a ella nada le harás; no hay en ella reato de muerte” (*id.*, 26). Si la joven es virgen y no está desposada, se debe reparar el daño que se le hizo tomándola por mujer y dotándola (*id.*, 28-29).

Notemos, por último, la suavidad de las disposiciones respecto de las esclavas compradas y de las mujeres que fueron cautivadas en la guerra. En tanto que para el Código Hammurabi y las leyes asirias la esclava y la cautiva carecían de todo derecho y pertenecían enteramente a su amo, el *Exodo* (*XXI*, 9-11) estipula: “Si la destinaba (a la esclava comprada) para su hijo, la tratará como se trata a las hijas; y si para éste tomare otra mujer, proveerá a la sierva de alimento, vestido y lecho; y si de estas tres cosas no la proveyere, podrá ella salirse, sin pagar nada, sin rescate.” Y el *Deuteronomio* (*XXI*, 11-14) respecto a la cautiva: “Si entre ellos (los cautivos de guerra) vieres a una mujer hermosa y la deseas, la tomarás por mujer, la entrarás en tu casa, y ella se raerá la cabeza y se cortará las uñas, y quitándose los vestidos de su cautividad, quedará en tu casa; llorará a su padre y a su madre por tiempo de un mes; después entrarás a ella y serás su marido y ella tu mujer. Si después te desagradare, le darás la libertad y no la venderás por dinero ni la maltratarás, pues tú la humillaste.”

Para nuestra sensibilidad educada en el Cristianismo, los preceptos de la legislación mosaica pueden sonar muy duros todavía, pero tenían otra significación para las sensibilidades sin labrar de aquellos pueblos. De hecho, desde el punto de vista de la moralidad, era un paso gigantesco, el de saber

que no todo era permitido al egoísmo humano, sino que éste debe sujetarse a un orden racional aunque sea elemental, que Iahvé velaba por los débiles y que exigiría cuentas del trato que se les diera. Enorme lección para nosotros que, a veces, en nuestros juicios de los hechos ajenos, pretendemos ser más justos que Dios, como si la malicia de nuestros actos fuera la misma que ponían en los suyos aquellos hombres de conciencia moral tan basta. Nuestro Creador conoce todas las debilidades de los hombres y sabe lo que puede pedir a cada uno de ellos y a la naturaleza humana. De hecho la misma legislación mosaica, todo lo reducida que nos parezca, era muy alta para el pueblo hebreo del tiempo del *Exodo*, como lo comprueban las numerosas prevaricaciones que siguieron a su promulgación.

Durante los tres siglos que van desde la teofanía del Sinaí hasta mucho después de la muerte de Salomón, encontramos toda clase de violaciones a la legislación mosaica, pero no nada más violaciones personales —lo que es natural, dada la fragilidad humana— sino colectivas. Al pie mismo del Sinaí funden su primer idolo, un becerro de oro (*Exodo XXXII*), antepasado de los dos becerros de oro que el rey Jeroboam hizo colocar, tres siglos más tarde, uno en Dan y otro en Betel (I Reyes XII, 28-30). Apenas había desaparecido la generación de Josué, cuando “los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Iahvé y sirvieron a los baales... a Baal y Astarté” (Jueces II, 11-13). En el libro de los Jueces se repite una y otra vez la trágica muletilla: “Los hijos de Israel hicieron mal a los ojos de Iahvé” (III, 7, 12, IV, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1), frase sencilla que cubre idolatrías y toda clase de prevaricaciones, hasta los pecados contra natura de los benjaminitas de Gueba (XIX).

El mismo Salomón, el ray sabio, sucumbe a las tentaciones. Cuando se leen en el *Deuteronomio* (XVII, 14-20) las disposiciones que dedica al futuro rey de Israel, se percibe la fuerza avasalladora de las pasiones. Salomón no sólo “alzó su corazón por encima de sus hermanos”, sino que contra viene a cada una de las estipulaciones que para él estableció el Código Mosaico: reúne caballos en gran número (I Reyes X, 26), acumula enormes riquezas y llega a contar en su harém, entre esposas y concubinas, hasta un millar de mujeres que “torcieron su corazón” (*id.*, XI, 3).

“La no observancia condujo al descuido, al desdén y, por último, al olvido de la ley... Las cosas llegaron a tal punto que se perdió el libro de la ley hasta que la única copia al parecer existente fue encontrada en el templo en tiempo de Josías (2 Reyes XXII, 8).”³¹

Pero ni la dureza del corazón de su pueblo, ni sus apostasías y veleidades, van a interrumpir los planes de Iahvé. Cuando juzga que el pueblo se halla lo suficientemente preparado para que algunas almas selectas aprovechen sus nuevas revelaciones, Dios inspira a hombres extraordinarios, los Profetas, que van a seguir enriqueciendo el patrimonio religioso —dog-

³¹ *Id.*, núm. 114-j, k, t. I, págs. 358 y 359.

mático y moral— del pueblo que El escogió como vocero de sus misericordias para con los hombres pecadores, no sólo israelitas sino de todo el mundo.

III. LOS PROFETAS

No se puede hablar estrictamente de una “época de los Profetas”. Ha habido profetas desde la constitución de Israel como pueblo teocrático en el monte Sinaí y Moisés es, en cierto modo, el primero y más grande de ellos. Pero sí se puede distinguir convencionalmente, a partir de la segunda mitad del siglo IX a. C., un período de cerca de cuatro siglos en que el espíritu profético animará a todo un grupo de hombres extraordinarios, marcando sus enseñanzas con un sello de profundidad y sublimidad que sobrepasa lo alcanzado por “todos los filósofos, legisladores y fundadores de religiones de la antigüedad tomados juntos”.³² En este sentido nos hallamos en presencia de una nueva fase en la labor educadora de Dios. No contento con hablar por los hechos de la historia, Dios explicita su mensaje haciendo hablar en su nombre a individuos tomados de todos los medios sociales³³ y de psicología muy variada. No es este el lugar de examinar el fenómeno del profetismo y explicar cómo en él se compaginan los mandatos divinos con la libertad y psicología individual. Nos limitaremos a trazar las grandes líneas de su significado moral en la preparación del pueblo hebreo.

Una cosa llama sobre todo la atención: la actitud del Profetismo frente al dolor y a las calamidades. Que este tema constituya el punto medular de la predicación de los Profetas no extrañará a nadie si se considera que la que llamaremos “era profética” comienza en la época de los Reyes cuando se suceden, casi sin interrupción, guerras fratricidas e invasiones de ejércitos extranjeros, castigo atraído por las prevaricaciones de los monarcas idólatras, y que puede darse por terminada con la vuelta a Jerusalén, después del exilio en Babilonia. Este mensaje del dolor tiene riquísimos matices que forman un impresionante crescendo hasta la gran calamidad de la ruina de Jerusalén y la deportación. El mensaje no cesa en tierra extranjera, antes por el contrario adquiere allí mayor interioridad y universalidad. Nosotros distinguiremos tres actitudes que entrañan, cada una, un significado propio del Profetismo.

Al principio, la misión de los Profetas parece circunscribirse al recordar a los reyes y al pueblo que sólo si son fieles a Iahvé podrán prosperar en sus

³² L. DENNEFELD: *Les Grands Prophètes, Le Prophétisme, Introduction Générale*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. VII, pág. 11.

³³ “Amós es un boyero, un proletario culto pero que conserva el tono revolucionario; Oseas, un rico campesino de tierno corazón; Isaías pertenece a las clases dirigentes y conoce las interioridades de la política; Sofonías pertenece nada menos que a la familia real y Jeremías es hijo de sacerdote” (DANIEL ROPS: *Historia Sagrada*, pág. 195). Añadamos que Amós era pastor; Ezequiel, sacerdote; Baruc, de familia noble; Miqueas, un simple habitante de un pueblecillo de la región de Hebrón, Morasti; Daniel fue educado en la corte babilonia y al servicio del rey; por último, Débora y Holda eran mujeres.

obras y que, de no serlo, se verán envueltos en desgracias. Es la explicación por boca de los profetas de la conducta providencial de Iahvé ante la moralidad de su pueblo.

Daremos dos ejemplos. El primero es de un rey dócil a los mandatos de Iahvé que ve prosperar sus obras y alejarse los peligros que le amenazaban. Por la rectitud de su conducta recibe el apoyo espiritual del profeta. Del rey Ezequías se nos dice (II Crónicas XXXI, 20-21) que "hizo lo bueno y lo recto y lo verdadero ante Iahvé, su Dios. Obraba con toda rectitud de su corazón, y prosperó en cuanto emprendió, buscando a su Dios, para el servicio de la casa de Dios, por la ley y los mandamientos". Por eso mismo, y con la ayuda de las plegarias de Isaías, se vio libre de los ejércitos asirios de Senaquerib (*id.*, XXXII, 20-23). Para el segundo ejemplo tomaremos el caso de Sedecías, que "hizo el mal a los ojos de Iahvé, su Dios, y no se humilló ante Jeremías, profeta, que le habló de parte de Iahvé" (*id.*, XXXVI, 12). Este desgraciado rey ve amontonarse sobre sí y sobre su pueblo toda clase de calamidades. "Iahvé, Dios de sus padres, les mandó sus mensajeros constantemente, para amonestarlos, pues quería perdonar a su pueblo y a su casa. Pero ellos hicieron escarnio de los mensajeros de Dios y menospreciaron sus palabras, burlándose de sus profetas, hasta que subió la ira de Dios contra su pueblo, y ya no hubo remedio. Trajo contra ellos al rey de los caldeos, que pasó a cuchillo a sus mancebos en la casa de su santuario, sin perdonar a mancebo ni a doncella, a viejo ni encanecido. A todos los entregó en sus manos. . . Quemaron la casa de Dios, demolieron las murallas de Jerusalén, dieron al fuego todos sus palacios y destruyeron todos los objetos preciosos. A los que habían escapado a la espada, llevólos Nabucodonosor cautivos a Babilonia; y allí le estuvieron sujetos a él y a sus hijos, hasta la dominación del reino de Persia, para que se cumpliese la palabra de Iahvé, pronunciada por boca de Jeremías. . ." (*id.*, XXXVI, 15-21). Sedecías, que había huido con los suyos, fue perseguido y capturado. En su presencia, mandó Nabucodonosor degollar a todos sus hijos; y con esta visión de horror presente en sus ojos, Sedecías fue cegado. Después, cargado con cadenas de bronce, fue arrastrado a las prisiones de Babilonia (II Reyes XXV, 5-7).

Pero la misión de los Profetas no se reduce a ser heraldos de los planes divinos. Hay una actitud que les conviene mucho mejor, la de ser "los órganos por excelencia de la revelación divina, los teólogos, los predicadores de Israel. Enseñaban en primer lugar la verdadera religión, la religión pura: Iahvé, sin dejar de ser el Dios de Israel, es al mismo tiempo el Dios de todos los hombres; es la santidad y la justicia mismas. Por eso luchaban constantemente contra la idolatría y el culto puramente externo. Explicaban además la Ley y vigilaban su observancia estigmatizando implacablemente la corrupción moral de sus contemporáneos".³⁴

³⁴ L. DENNEFELD: *op. cit.*, pág. 11.

En las enseñanzas teológicas de los Profetas existen continuos progresos. Así respecto de las calamidades y del dolor enviados por Dios se pueden distinguir tres etapas. Primero había que sujetarse al orden moral porque Dios, pudiéndolo hacer, ha señalado reglas inflexibles de conducta. El dolor será la sanción al que viole esas reglas. En ese primer estadio, la visión es todavía muy particularista, pues las reglas consignadas en la Alianza, han sido establecidas nada más con el pueblo hebreo. En un segundo estadio, que tiene como figura cumbre la del profeta Isaías, ya no se trata de ser bueno como quien se sujeta a las reglas de un juego, sino de ser santo porque Dios es santo (*Exodo XIX, 6; Levítico XIX, 2; Deuteronomio VII, 6*), es decir, hay que hacerse digno de la unión con el Altísimo por la perfección moral. Al ampliarse la visión del juego, disminuye el particularismo nacional. Aunque la unión con el Altísimo es un favor que propone especialmente Dios al pueblo hebreo, puesto que Dios es perfecto, la justicia y la santidad divinas deben necesariamente extenderse en alguna forma a los paganos. Por último, bajo las calamidades del destierro en Babilonia, aparece un tercer estadio de interpretación teológica del dolor. El brazo duro de Dios no sólo se extiende para castigar y para exigir la perfección de aquellos que ha distinguido con especiales ofertas de predilección; puede ser también señal de amor y de confianza si se dirige a quien nunca le ha ofendido. Allí está el ejemplo de Job. Allí están también las vidas de tantos hombres rectos y justos que padecieron, al igual que sus hermanos pecadores, los infortunios del destierro. Para todos estos hombres buenos, la teología del dolor es también una teología de la esperanza. Jeremías es su más grande teólogo.

Por último, hay una tercera actitud en los Profetas que muchas veces se encuentra mezclada con alguna de las primeras. Los Profetas son los grandes vitalizadores de la Promesa de Israel. Este aspecto del Profetismo es inseparable del sentido patriótico, aunque muchas veces lo trasciende. El pueblo hebreo fue el elegido por el único y verdadero Dios para un destino sublime, "porque la salud viene de los judíos" (*Mateos IV, 22*).³⁵ Los Profetas, al recordar al pueblo las esperanzas mesiánicas, son los mejores arquitectos de la unidad nacional. Esto entraba en los planes de Dios, quien no quería hacer de Israel ni un imperio al modo de Asiria o Babilonia ni siquiera un pueblo próspero y rico en bienes materiales, sino tan sólo un pueblo fiel a sus mandatos y capaz de percibir, gracias a su sentido

³⁵ Como ejemplo de la compaginación del Mesianismo judío y del Iahvismo universalista, se pueden citar los siguientes versos de Isaías (II, 2-4): "Pero sucederá a lo postreros de los tiempos, / que el monte de la casa de Iahvé / será confirmado por cabeza de los montes, / y será ensalzado sobre los collados, / y correrán a él todas las gentes, / y vendrán muchedumbres de pueblos, diciendo: / Venid, subamos al monte de Iahvé, / a la casa del Dios de Jacob, / y El nos enseñará sus caminos, / e iremos por sus sendas, / porque de Sión ha de salir la Ley, / y de Jerusalén la palabra de Iahvé. / El juzgará a las gentes / y dictará sus leyes a numerosos pueblos / ... / No alzarán la espada gente contra gente, / ...".

religioso afinado a través de tantos siglos y de tantas pruebas, la revelación más plena, la definitiva, que llegaría por Jesucristo.

Después del destierro, el pueblo hebreo será otro. Ya no serán necesarios castigos públicos aparatosos; pero todavía deberá madurar en la reflexión de las verdades reveladas hasta entonces y fortalecerse por la observancia de los mandatos morales. Estas serán las características de la cuarta y última etapa moral.

IV. BAJO EL IMPERIO DE LA TORAH

En 538 o 537 a. C., Ciro da el decreto que permite a los judíos el retorno a Jerusalén. 42,360 personas, sin contar a los siervos y siervas que eran otros 7,337 (Esdras, II, 64-65), aprovecharon al punto el permiso. Muchas dificultades esperaban a los desterrados. Unos encontraban su campo o su casa ocupados por algún intruso que se había aprovechado del abandono; los que, con mejor suerte, hallaban libres sus campos, debían trabajar intensamente para volverlos a sus condiciones de cultivo. El trabajo no se hacía sin inseguridad. Al norte los samaritanos multiplicaban las intimidaciones, en tanto que el paso de los ejércitos persas que iban a combatir a Egipto traía la inevitable secuela de requisas y trabajos gratuitos. A pesar de todo, para el año 515 a. C., se logra dedicar el nuevo templo, mucho menos suntuoso que el de Salomón. La obra de la estructuración social fue mucho más lenta que la material y debía esperar la llegada de dos grandes hombres: Nehemías y Esdras. Especialmente a este último se deberán las nuevas estructuras sociales del pueblo hebreo.

“Esdras es sabio y reposado, jurista y teólogo. Toda su larga vida —murió a los setenta y cinco años— está dominada por una sola preocupación: la Ley. ¡La Torah! Sería el armazón moral y el paradigma de Israel. Y la tradición judía respetada por Esdras tanto como por los grandes Profetas, coloca bajo su nombre una etapa esencial de su destino espiritual: cuando el texto de la Ley se convirtió, para el Pueblo elegido, en base de toda su existencia.”³⁶ Desde entonces Israel es el pueblo de un libro, en cuyo contenido cifra sus esperanzas y en cuya observancia la interpretación excesivamente literal va a arrastrarlo a los excesos del Fariseísmo. Pero no debemos juzgar la obra de Esdras por las desviaciones que introdujeron en ella minorías posteriores. Al regresar de la cautividad, cuando la inseguridad hacía titubear a muchos sobre lo acertado de su vuelta y cuando se levantaba el templo sin los esplendores de otros tiempos, el pueblo sintió la necesidad de que las exigencias religiosas fuesen formuladas en términos indiscutibles. Cuando las grandes voces de Profetas populares como Isaías y Jeremías habían cesado de sonar, Esdras recogió en el texto sagrado la herencia religiosa y la propuso —en una forma definitiva, cuya autoridad se impondría a todos— a la reflexión y a la práctica del pueblo elegido.

³⁶ DANIEL ROPS: *op. cit.*, pág. 268.

Las reformas de Esdras dieron su fruto. Un nuevo ambiente de reflexión y meditación preparó al pueblo a la aceptación de nuevos libros inspirados —como el *Eclesiastés*, la *Sabiduría* y el *Eclesiástico*— donde la antigua Revelación es aquilatada y ampliada. En cuanto a la Ley, ya no hay vacilaciones. El estudio de la *Torah* es la tarea más honorable y la única necesaria. Nadie discute la necesidad de su observancia, que se ha convertido en interés nacional. Si la minuciosa reglamentación de que es objeto puede chocar al sentido religioso moderno, es evidente que para aquel entonces era la armazón —dura, pero necesaria— que mantenía al pueblo en la espera de su destino. En esas condiciones, el Mesianismo llegó a convertirse en uno de los aspectos más característicos de la espiritualidad judía. Dios había preparado al pueblo. El Cristo, el Mesías, podía llegar. ¡Lástima que, para muchos, el orgullo convirtió en venda lo que en los planes de Dios no debía ser más que la estructura provisional —y no definitiva— en que quedaba encuadrada una Revelación que espera un coronamiento y una ampliación definitivos!

C. EL DIOS DE ISRAEL

Si el estudio de la idea de Dios es necesario para conocer el sentido de todas las obligaciones morales —y por consiguiente también de aquellas derivadas de las leyes civiles—, lo es mucho más cuando se trata de un Estado teocrático como lo era el de Israel desde el tiempo de Moisés. Por eso diremos unas palabras del Dios de Israel, no ya desde el punto de vista dogmático que suponemos conocido por otras partes, sino en cuanto moldeador de las responsabilidades civiles del pueblo hebreo.

Desde el comienzo de la lectura del *Génesis*, una cosa debe llamar la atención de todo lector medianamente informado. La existencia y el modo de actuar de Iahvé no se presentan ni como una explicación cosmogónica ni con las características de un mito elaborado por un pueblo que busca a su propia historia orígenes divinos, que son las dos formas que suelen revestir las primeras referencias a sus dioses en las religiones más antiguas. Iahvé es —si se nos permite la expresión— un hecho histórico que el escritor sagrado se limita a reseñar. Claro está que la reseña del autor hebreo se nos da con imágenes y formas literarias que le eran propias, pero éstas no logran ni minimizar el “hecho histórico” ni rebajar la majestad y demás atributos —omnipotencia, misericordia, justicia— de Iahvé. El Dios del pueblo elegido carece de todo el tinglado de aventuras, hechos insólitos, psicología antropomórfica y explicaciones cosmogónicas que acompaña la aparición de las divinidades paganas. Iahvé es el Dios sereno que domina todas las cosas porque las ha creado en un acto plenamente libre, sin compromisos con otras divinidades cuya existencia el Antiguo Testamento no admite, sin subordinación a “principios” o fuerzas cósmicas y sin la menor sombra de necesitar de las criaturas.

Si después de una nueva lectura del *Génesis* nos volvemos a lo que dicen de sus divinidades las religiones más antiguas, comprobaremos la singularidad del Dios de Israel. Para que quede patente nuestra afirmación, haremos un breve recorrido por las antiguas concepciones religiosas de Babilonia, del Mazdeísmo persa y de Egipto.

En la religión babilonia, Marduk recibe su poder de los demás dioses generados, como él mismo, de los principios cósmicos Apsu y Tiamat, y forma a los hombres con sangre. Antes de la aparición de la especie humana, había precedido una larga serie de discordias. Apsu, inquietado por sus turbulentos hijos, decide destruirlos con la ayuda de monstruos fabricados por Tiamat. Los vástagos divinos se resisten, complotan a su vez y envían como campeón a Anú, que fracasa. Marduk se ofrece a la lucha, con tal que los demás dioses lo reconozcan como soberano. Por fin, investido de plenos poderes por los demás dioses durante un banquete en que éstos se embriagaron, Marduk va al encuentro de Tiamat, la mata y se sirve del cadáver para cubrir la bóveda celeste. Tal vez es la sangre de Tiamat la que servirá de argamasa en la fabricación de los hombres.

Por el estilo se presenta la creación según el Mazdeísmo: Anro Mainyav (o según otra transcripción: Angra Mainyu), que había permanecido alejado, rechaza las ofertas de paz de Ahura Mazda y, con la ayuda de Ahrimán, entabla una lucha cósmica en la que opone muertes y anticreaciones a la obra creadora de Ahura Mazda. Logra, incluso, matar al Toro primitivo, progenitor de todas las formas animales, y a Gaya Maretana, el primer hombre. Con las dos horquillas de una planta, a las que infunde vida, Ahura Mazda forma a la pareja de los progenitores de las quince razas humanas, con lo que logra una victoria provisional sobre sus peligrosos contendientes. Estos mismos mitos se encontrarán con variantes en las religiones prebúdicas de la India.

De nuevo se repiten los mismos moldes en la religión primitiva de los egipcios. El del dualismo, esta vez personificado por Nu, el caos, y Ra, el sol; el de las generaciones y luchas de divinidades engendradas, con nombres que indican su sentido cosmogónico —Qeb (la tierra, por oposición al cielo), Nut (cielo), Shu (atmósfera), Osiris (las aguas del Nilo), Isis (la tierra fecunda), Set (el desierto), etc.— y el de un fabuloso origen de los hombres, que aquí nacerían de las lágrimas de Ra.

Como conclusión, transcribamos el juicio de Alberto Candamin:³⁷ “En vez de este grosero politeísmo, encontramos en el relato bíblico el mono-teísmo más puro. Un Dios único actúa desde el principio como señor absoluto, con una omnipotencia real. No tiene que luchar dificultosamente y a sus riesgos contra fuerzas adversas; con una sola palabra crea y organiza todo. La espiritualidad de las ideas, la dignidad del tono, la majestad del cuadro levantan esta página incomparable por encima de la leyenda babilonia.”

³⁷ *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, vol. I, col. 339, art. “Babylon et la Bible” (la traducción es nuestra).

lónica y de todas las cosmogonías antiguas. En lo cual aun los mismos críticos independientes están conformes." Añadamos que esta visión de Dios como Ser omnipotente y único es común tanto al autor del segundo libro del *Génesis*, conocido como el "Yahvista", que escribió por el año 1000 a. C., como el autor del primer libro, el "Sacerdotal", que escribió unos cinco siglos más tarde.

Aunque todas las naciones se consideran a sí mismas, hasta cierto punto, como únicas, y construyen sus aspiraciones nacionales aferrándose a sus esperanzas de prosperidad nacional, en todas ellas encontramos una sola línea en la elaboración de esas esperanzas, línea que no se recibe de afuera sino que parte de la historia y de los hechos y posibilidades actuales o pasadas. Porque se dominó antes, se cree percibir el destino de dominar en el futuro. Porque se posee una geografía rica, se piensa proyectarla en una prosperidad adecuada. Porque existe la conciencia de gozar de una elevada cultura, se cree en la misión de trasmitirla. Pero a ningún pueblo débil en la actualidad y sin pasado histórico de conquistas o dominios se le ocurre que su destino pueda ser el de dominar a los demás pueblos, a no ser que en el material humano y económico de que dispone vea una posibilidad de proyección militar conquistadora. Caso de excepción es el del pueblo de Israel. Recibe su destino "desde afuera", como un hecho histórico que se le impone a pesar de la conciencia de las propias debilidades e insuficiencias para realizarlo. Y la razón de ser de que crea en un excepcional destino nacional, es la misma que tiene en creer en un Dios que es totalmente diferente de las divinidades de los demás pueblos. Israel recibe su destino como recibe su idea de Dios, como un hecho histórico, no como una elaboración nacional.³⁸

Israel posee plena conciencia de la "exterioridad" de su vocación. "Iahvé, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción, entre todos

³⁸ Véase cómo W. A. Irwin y H. A. Frankfort (*El Pensamiento Prefilosófico: II - Los Hebreos*, traducción de la obra en inglés *The Intellectual Adventure of Ancient Man* por Elí de Gortari, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, págs. 148-149) explican la vinculación del destino de Israel a su idea de Dios: "También Israel creía tener un carácter singular y un destino glorioso; aferrándose a su esperanza de llegar a dirigir el mundo y aún de adquirir realmente el dominio político o militar. Sin embargo, interpretamos esta doctrina hebrea del "pueblo singular" no como un rasgo general, sino como su característica peculiar, lo que no es difícil de probar. La raíz vital, y la esencia misma de ese sentimiento hebreo de diferenciación, radica en la singularidad del Dios de Israel. Uno de sus poetas lo expresa muy bien, al decir a los pueblos gentiles, hostiles a Israel: "Que la roca de ellos no es como nuestra Roca: y nuestros enemigos sean de ellos jueces" (Deuteronomio 32: 31). Es un concepto profundo. Por mucho que se critique la soberbia del dogma del pueblo escogido y de su singularidad, no puede negarse que en este punto palpamos una sólida realidad. El Dios de Israel era muy distinto a las deidades de todas las otras naciones e Israel era, como un hecho histórico, el pueblo de Dios. Y fue precisamente la conciencia que Israel tuvo de esta superioridad y de la singularidad de su fe y de su culto a este Dios lo que lo hace ser un pueblo único. No era posible evitar que Israel "sobresaliera entre las naciones" y se aislara de ellas, a menos que fuera infiel a su tradición espiritual y renegara de lo mejor de su ser".

los pueblos que hay sobre la faz de la tierra. Si Iahvé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos. Porque Iahvé os amó, y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto, Iahvé, con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre, de la mano del faraón, rey de Egipto" (*Deuteronomio* VII, 6-8. Más aún, sabe Israel que la realización de su destino depende de que él permanezca "consagrado a Iahvé, su Dios" (*Deuteronomio* XIV, 21): "¡Oh, si mi pueblo me oyera, si marchara Israel por mis caminos, presto humillaría yo a sus enemigos, y volvería a extender mi mano contra sus adversarios! Sucumbirían ante ellos los que aborrecen a Dios, y desaparecerían para siempre. Los mantendría de la flor del trigo, y de la miel salida de la piedra los saciaría" (Salmo LXXXI, el LXXX según la Vulgata, 14-17).

Dependiendo el destino de Israel de Dios y no de las iniciativas y recursos meramente humanos de los israelitas, las condiciones fijadas por Dios se convierten automáticamente en razones de Estado y su práctica es de interés nacional. Esto explica la teocracia judía: un régimen político que, "en virtud de la Alianza, liga lo civil a lo religioso en forma tan estrecha que los preceptos religiosos son leyes de Estado y viceversa; de allí que la transgresión de una ley civil (leyes sobre herencias, por ejemplo, o sobre matrimonios) era considerada como un atentado directa contra la voluntad divina. Por otra parte, Dios mismo ha investido directamente y sin intermediario sus representantes visibles, Moisés, Josué, los jueces, Saúl, David; todas las leyes y ordenamientos referentes a la conquista, división, administración y defensa del país se reputaban haber sido dadas por El".³⁹

Con estas premisas, es evidente la conclusión: el verdadero ciudadano israelita es el justo. "Tu pueblo será un pueblo de justos y poseerá la tierra para siempre. Renuenos del plantío de Iahvé, obra de mis manos, hecha para resplandecer. Del más pequeño saldrá un millar; del menor, una inmensa nación." Con estas palabras de Isaías (LX, 21-22), se aprecia hasta qué punto la idea de Dios de Israel se extiende y fundamenta, no sólo las obligaciones morales, sino hasta las civiles que en la cosmovisión teocéntrica judía venían a ser religiosas. Cualquier intento de clasificación y distinción entre deberes morales y deberes meramente civiles sale del marco del Antiguo Testamento. Para Dios, hasta lo meramente civil debía preparar a su pueblo en la espera del Cristo.

Pero el que toda obligación civil se reduzca en fin de cuentas a una obligación religiosa, no debe eximirnos de la formulación de una concepción del orden jurídico tal como se desprende de las páginas del Antiguo Tes-

³⁹ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, E. Amann, art. "Théocratie", col. 222, Leouzey, París, 1946.

tamento. Después de todo lo dicho, es evidente que esa concepción del orden jurídico descansa sobre fundamentos teológicos, lo cual no debe escandalizarnos, como lo explicaremos al comenzar el párrafo siguiente. Por otra parte, es precisamente en el estudio de esa trabazón de lo jurídico con lo teológico en lo que reside la utilidad de este capítulo. La cosmovisión teológica del Antiguo Testamento va a pasar al Nuevo, de donde la heredarán todos los juristas católicos. La ventaja de estudiarla en el Antiguo, es que allí se halla en forma más simplificada —sin la distinción entre los derechos del César y los derechos de Dios, que dará más tarde Jesucristo (Mateo XXII, 21; par.)— y, por consiguiente, podemos medir más fácilmente sus alcances. Pasemos, pues, a este tema.

D. LA CONCEPCION DEL ORDEN JURIDICO EN EL PUEBLO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Todo derecho es el resultado de dos coordenadas: una de valor absoluto que nos da los ideales de Justicia, otra de valor histórico que nos da las circunstancias concretas —de orden social, psicológico, económico, o, en una palabra: histórico— que señala la materia a que se deben aplicar los ideales de Justicia. La primera coordenada, la de los ideales de Justicia, se rige por la razón y también, según los sistemas jurídicos, por fundamentos teológicos o por fundamentos filosóficos. De hecho la razón no se encuentra nunca como único criterio sino que siempre está influida por fundamentos suprajurídicos, ya sean filosóficos o teológicos. Aun en el iusnaturalismo más puro, el de los juristas romanos, está influida por la filosofía estoica. Y en todo el derecho difundido al calor de la Revolución Francesa, la diosa Razón paga su tributo a los sistemas filosóficos de pensadores como Locke, Montesquieu, Rousseau, Diderot y otros, los que tuvieron que pronunciarse sobre la influencia de Dios en los preceptos morales. Sobre el mismo tema se pronunció el jurista hebreo del Antiguo Testamento; sólo que, a diferencia de la filosofía deísta y en semejanza de la cosmovisión católica, descubrió en la idea de Dios mucho más que un principio metafísico del orden moral: para él, Dios no era el ser mudo del deísmo, sino el ser que se dignó manifestar por la Revelación su interés por la conducta moral de los hombres. Evidentemente la actividad del legislador moral divino, cuando no existía una especulación jurídica en el orden puramente racional, dio por resultado una concepción exclusivamente teológica del orden jurídico. Lo cual lo corroboraba la Providencia educadora de Dios que, como vimos, se encargó muchas veces de recordar a los transgresores de que toda conducta humana debe sujetarse a las normas dadas por Iahvé como supremo gobernante, legislador y juez.

En el problema de la elaboración del derecho, todo jurista trata de concretar sus ideas de Justicia en preceptos de carácter general —leyes— o particular —sentencias—. Para ellos se sirve de una metodología jurídica,

es decir, de un conjunto de principios jurídicos que regulan la labor concretizadora de los ideales de Justicia. La metodología podrá ser rudimentaria o llegar a la perfección que ha alcanzado en nuestros tiempos pero, sin ella, no se puede hablar de una verdadera elaboración jurídica.

El jurista israelita se enfrentó a un problema parecido al que hizo fracasar, muchos siglos después, al Racionalismo jurídico: reconocía como absolutos los preceptos de la legislación mosaica del mismo modo que el Racionalismo se inclinaba ante los principios por ellos deducidos de la razón. Pero en uno y otro caso la legislación que se reconocía con carácter absoluto e inmutable ni legislaba sobre todo lo legible, ni descendía a todos los detalles. La diferencia la encontramos en que, mientras el Racionalismo no preveía la coordenada histórica y por eso sucumbió, el derecho israelita, menos especulativo y más realista, la tuvo que admitir so pena de condenarse a la anarquía o a un conservadorismo antihistórico. Esto no se hizo sin profundos problemas, verdaderas crisis intelectuales en que estaba en juego mucho más que un sistema jurídico, pues el fundamento del que ellos poseían era su fe en un Dios justo. El resultado fue que el jurista hebreo se vio obligado a subrayar dentro de la legislación mosaica lo que constituía el núcleo inmutable (preceptos y espíritu de la legislación, para de acuerdo con él proceder a la elaboración jurídica.

No se puede perder de vista la coordenada histórica. Es la que da al traste con muchas instituciones jurídicas que parecían inmovibles. Para nosotros tiene además otro significado que el meramente metodológico: Dios habla por los acontecimientos históricos, no quiere que los hombres los ignoren sino que los valoren. En esta labor el jurista israelita recibió una ayuda inesperada y decisiva, la de hombres inspirados por Dios: los profetas. Por ellos la Revelación se ahondaba y ampliaba. Así el Código Mosaico, "acomodado a un estadio social primitivo",⁴⁰ muy diferente al estadio social del reino de Salomón o de la época que siguió al destierro de Babilonia, recibirá una interpretación que, sin contradecirlo, significará un enorme adelanto.

Estas consideraciones son las que explican la división del presente párrafo en las siguientes secciones: I. Lo inmutable en el derecho de Israel; II. Valor de los bienes de la civilización; III. El poder civil, y IV. Un caso de reforma jurídica.

I. LO INMUTABLE EN EL DERECHO DE ISRAEL

Toda constitución moderna tiene algún artículo que regula las adiciones y reformas que se pueden hacer a la misma.⁴¹ Sin embargo, todo constitucionalista estará conforme en que hay un límite natural a esas reformas:

⁴⁰ E. Power en *Verbum Dei*, t. I., núm. 173-h, pág. 539.

⁴¹ En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de 1917, es el artículo 135.

es el espíritu mismo en que fue promulgada la constitución. Así, en una constitución democrática, una reforma que estableciera la dictadura sería inadmisibile y equivaldría a la abrogación de esa constitución. Por lo tanto se puede decir que en toda legislación existe un espíritu supralegal cuyo desconocimiento equivale a colocarse fuera de esa legalidad. En la historia constitucional de las naciones se han dado muchas revoluciones que, colocándose fuera de la legalidad reconocida hasta entonces, han dado origen a nuevas situaciones de legalidad, sin que se pueda decir que la nueva legalidad es menos nacional que la antigua. Esto se explica porque los principios en los que se hace consistir la nacionalidad de la nación, son principios más amplios que aquellos que fundamentan una determinada forma de legalidad. Al fin todo sistema de legalidad es obra de hombres, y los hombres pueden acentuar en la formulación de un sistema de legalidad determinados ideales de Justicia con exclusión de otros, sin que por ello nieguen forzosamente su condición de hombres o su condición de ciudadanos de su nación.

En el derecho hebreo nos encontramos con un caso excepcional, pues la razón misma nacional del pueblo elegido está en la fidelidad a la Alianza. El israelita que se atreviera a negarla no sería nada más un revolucionario sino que, por el mismo hecho de su negación, quedaría excluido del pueblo elegido. La inmutabilidad de la idea de Iahvé —un Dios omnipotente y justo que puede normar toda la conducta del hombre y extender sus mandatos hasta la conciencia— y la de la Alianza —por la cual todo el pueblo hebreo es llamado a un destino nacional que dependerá de que Israel permanezca en los caminos de Iahvé— son principios, no sólo supraconstitucionales, sino principalmente supranacionales. No nos referimos, por consiguiente, a ellos cuando hablamos de lo inmutable en Derecho de Israel.

Para el jurista hebreo el problema se presenta en esta forma: ¿cuáles son los caminos de Iahvé? ¿Qué preceptos legales debe respetar en cualquier solución jurídica? O, en otras palabras: entre todos los preceptos de la legislación mosaica, ¿cuáles son aquellos preceptos cuya negación equivaldría al desconocimiento de la misma legislación mosaica? Inmediatamente nos vienen a la mente dos clases de preceptos sobre los que no puede haber ninguna duda: el Decálogo y aquellos preceptos culturales que vienen a ser constitutivos del culto propio que se debe a Iahvé.

La inmutabilidad del Decálogo es evidente y nunca fue puesta en duda. El Decálogo constituye la quintaesencia de los caminos de Iahvé. El Código Mosaico no es más que una concretización del mismo, y todos los preceptos de carácter moral que se vuelven a encontrar en el Antiguo Testamento concuerdan con él.

La misma inmutabilidad se reconoce a todo lo largo de la historia de Israel a los preceptos culturales más importantes, como son los referentes al tabernáculo, al holocausto perpetuo, al descanso sabático y a las tres solemnidades anuales, al pago de diezmos, a la prohibición de imágenes

y a la institución de la casta sacerdotal. Sobre estos puntos tampoco hay desacuerdo. La historia posterior de Israel nos refiere cómo evolucionan las interpretaciones —por ejemplo, de la observancia sabática— pero la obligación general nadie la pone en duda. El catálogo de todos los preceptos rituales inmutables es difícil de levantar, pues carecemos de una información suficiente que nos permita seguir su evolución y práctica. Bástenos el hecho de la indiscutida inmutabilidad de algunos de ellos.

Fuera de estos dos grupos de preceptos y refiriéndonos en particular a la legislación civil, comprobamos la existencia de otros preceptos inmutables, en particular sobre la propiedad, el estado de los esclavos o la prohibición tajante de determinados delitos. Sin embargo, en estas cuestiones, hay que hablar más bien de la inmutabilidad del espíritu de las instituciones y no de las formas concretas con que se defienden o castigan los atentados a las mismas. Indudablemente incumbía a los jueces gran parte de la labor concretizadora del derecho. Debían éstos proceder “conforme a derecho” (*Deuteronomio* XVII, 9), pero esta obligación no parece se pueda entender en el sentido moderno, es decir sujetándose siempre a lo estipulado por las leyes y sin apartarse de lo allí establecido. El mismo *Deuteronomio* parece interpretarnos el sentido de esta obligación cuando nos dice: “No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las palabras de los justos. Sigue estrictamente la justicia, para que vivas y poseas la tierra que te da Iahvé, tu Dios” (XVI, 19-20): y más adelante, cuando habla de la obligación de acatar las sentencias de los jueces: “Obrarás según la sentencia que te hayan dado en el lugar que Iahvé ha elegido y pondrás cuidado en ajustarte a lo que ellos te hayan enseñado. Obrarás conforme a la ley que ellos te enseñan y a la sentencia que te hayan dado, sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de lo que te hayan dado a conocer” (XVII, 10-11). Y el que no escuchare al juez, será castigado con la muerte.

Si por una parte se desconoció en la práctica durante mucho tiempo a la legislación mosaica, es indudable no sólo que su obligatoriedad seguía siendo reconocida en la conciencia del pueblo hebreo, sino que todos sus preceptos, hasta los más concretos, seguían siendo norma de justicia, como lo comprueba la puesta en valor por Josías del *Deuteronomio*. Por otra parte, también parece cosa segura la admisión de que Dios, ya sea a través de las sentencias de los jueces o por la voz de los profetas, solía completar y perfeccionar esa legislación. En la sección IV de este párrafo, examinaremos más detalladamente el proceso de las reformas jurídicas.

II. VALOR DE LOS BIENES DE LA CIVILIZACIÓN

Bajo toda reforma jurídica, hay un problema humano que la condiciona, un problema que involucra factores psicológicos, económicos y sociales: es el

aprecio que se tiene de los bienes de la civilización. Bajo este nombre, que tomamos en un sentido muy amplio, queremos incluir las riquezas económicas, las instituciones políticas y todo aquello que en alguna forma acompaña la evolución de un pueblo hacia fórmulas más ricas y complejas de sociabilidad.

La legislación mosaica se dio a un pueblo de organización rudimentaria, que había sido nómada hasta entonces, pero que vislumbraba en la conquista de Canán la vida sedentaria. Ese mismo pueblo pasó por diversos estadios de civilización. Durante el período de los Jueces conoció una organización de carácter tribal descentralizado. Con Saúl inició la etapa centralizadora de la monarquía, en la que se pueden distinguir varias fases: la centralización guerrera de Saúl y David, la más compleja de carácter comercial y comienzos industriales de Salomón, la larga etapa de la monarquía dividida con un reino, Judá, de organización teocrática y otro, Israel, de estructura preponderantemente agrícola. A la vuelta de Babilonia, el pueblo hebreo sobrevive como un pequeño estado hierocrático y se defiende con buenos resultados contra todas las fuerzas de estatismo, unificación y sincretismo de los grandes imperios que lo rodean y a los que muchas veces paga tributo. ¿Qué valor tenían para el jurista ortodoxo de Israel esas nuevas fórmulas que le imponía la historia? ¿Cedía a ellas como quien cede a una tentación? ¿O las podía admitir con la conciencia tranquila?

La cuestión así enfocada es mucho más teológica que jurídica; se reduce a considerar la bondad o malicia que los bienes de civilización tienen para Iahvé. Y Iahvé, en esto, es terminante; El mismo saca a Israel de su retiro en Egipto y lo lanza a Canán, la tierra de las promesas y también de las tentaciones; El inspira a sus caudillos y alienta a David en su labor unificadora; y cuando los peligros sociales se multiplican por todas partes, Iahvé envía sus profetas para que recuerden su Ley y para aconsejar a los reyes. Isaías es a la vez una voz de la justicia divina y el prudente consejero político del rey Ezequías. Nehemías y Esdras son los hombres providenciales que estructurarán el régimen hierocrático con sorprendentes buenos resultados.

Más aún: prosperidad y riquezas materiales son las promesas que pone Iahvé ante los ojos de su pueblo para estimularlo en su servicio. Y la promesa se extiende con generosidad cuando alguien como David fue lo suficientemente generoso para aceptarla. "Iahvé dijo a Salomón: Pues que así has obrado y has roto mi alianza y las leyes que yo te había prescrito, yo te quitaré tu reino y se lo entregaré a un siervo tuyo. No lo haré, sin embargo, en tus días, por amor de David, tu padre; lo arrancaré de las manos de tu hijo. Ni le arrancaré tampoco todo el reino, sino que dejaré a tu hijo una tribu, por amor de David, mi siervo, y por amor de Jerusalén, que yo he elegido" (I Reyes XI, 11-13). No hay duda, para Iahvé, las riquezas y la prosperidad considerados en sí mismos son buenos y el deseárselos es legítimo.

¿Por qué, entonces, esa prevención contra las riquezas que se encuentran en los profetas y que se repiten en tantos predicadores católicos? Porque son un peligro para el corazón. Nadie alcanzó mayor prosperidad que Salomón, y, aunque alcanzó de Iahvé la sabiduría (II *Crónicas* I, 7-12), “no era su corazón enteramente de Iahvé, su Dios, como lo había sido el de David, su padre” (I Reyes, XI, 4).

Así pues, la desconfianza que a veces aparece en la Biblia contra las innovaciones políticas y los bienes de la civilización debe ser prudentemente valorada. Creemos que es el mismo caso que vemos hoy repetirse, el de predicadores que temen la difusión de medios como la radio y el cine. Temor prudente cuando se sabe que esos medios traen consigo más males que bienes, pero temor que no debe ser ciego, pues esos medios considerados en sí mismos no son malos, pueden dar gloria a Dios y, cuando los impone la misma fuerza de la evolución histórica, se convierten en pruebas queridas por Dios.

III. EL PODER CIVIL

Los dos últimos siglos de la historia de la humanidad nos han acostumbrado a la idea que los pueblos poseen la forma de gobierno que merecen. A pesar de las reticencias que se esconden detrás de esta fórmula, por la que se deja traslucir la doble convicción que determinados países merecen lo mejor y que existe una forma de gobierno absolutamente mejor que se cree es la democracia liberal, la frase es cierta, aunque mal interpretada también puede ser una inexactitud. Deja de ser exacta cuando se olvida que las fuerzas históricas han impuesto mucha vez, en el transcurso de la historia, formas de gobierno y hasta determinadas doctrinas sobre el poder civil. Este hecho no tiene para nosotros nada de misterioso, pues vemos en él la coordinada histórica por la que Dios impone providencialmente a los pueblos su voluntad.

Las doctrinas sobre el poder civil, que al fin y al cabo son fenómenos jurídicos, son producto de las dos coordenadas de todo fenómeno jurídico: la de los ideales de Justicia y la de las fuerzas históricas. La Revolución Francesa, al creer a pie juntillas en el contrato social de Rousseau, se formó la irreal concepción de que el pueblo puede determinar al antojo de sus ideales la forma de su gobierno. Los acontecimientos que siguieron a la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* (26 de agosto de 1789) y a la Constitución de 1793, se encargaron de demostrar lo utópico de cualquier forma de gobierno que pretenda prescindir de las realidades históricas. Como se sabe, esta es la tesis de la obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, de Edmundo Burke.

Al tratar de las doctrinas sobre el poder civil en un pueblo de la antigüedad, tenemos que tomar en cuenta otro factor: la poca o no existente evolución de la formación cívica. Es absurdo el imaginar siquiera una

conciencia clara de los derechos de los ciudadanos a pedir cuentas al poder civil de todos sus actos administrativos y de gobierno. Grecia será una excepción, pero que no nos servirá para juzgar el fenómeno hebreo que debe ser encuadrado entre los pueblos del cercano Oriente.

La historia de las doctrinas políticas de Israel se inicia con un pueblo de carácter patriarcal. Abraham recibe las promesas de Iahvé como patriarca y jefe de familia y no como la cabeza política de su tribu. Por su parte, el pueblo hebreo se acostumbra a respetar en sus patriarcas un poder en el que ellos no han decidido sino que ven aureolado por la voluntad de Dios. Aunque no hubiera habido promesa de Iahvé, esta situación no tiene nada de extraño, pues es común a todos los regímenes patriarcales. Lo extraño es la evolución que sigue a este hecho histórico. Mientras que todos los regímenes patriarcales evolucionan naturalmente en monarquías absolutas en que el soberano se cree investido por Dios de todos los poderes que tiene el patriarca sobre los miembros de su tribu y de algunos más que ha conseguido gracias a su ejercicio indiscutido del poder, Israel inicia su vida política bajo Moisés en una forma de gobierno que con todo derecho se puede llamar democrática. La explicación de esta singularidad es la misma que explica las demás singularidades de la historia de Israel: la intromisión de Iahvé en su destino.

Iahvé llamó a todo el pueblo de Israel a la Alianza. Es verdad que los jefes de Israel tomarán muchas veces la palabra en vez de todo el pueblo, pero es ese pueblo y no nada más los jefes, el que es llamado a las promesas. Por eso Iahvé, después de dar a conocer a Moisés los preceptos de su Ley, quiere que se informe a todo el pueblo de Israel (*Exodo XXXV, 1; Levítico I, 2; IV, 2; XI, 2 XII, 2; XV, 2; XVII, 2; XVIII, 2; XIX, 2; XXIII, 2, 10, 24, 34; XXIV, 2; XXV, 2; XXVII, 2, etc.*). Naturalmente no se pueden notificar las leyes divinas si no hay una asamblea capaz de escucharlas. Así, de las mismas condiciones de la Alianza, nace una forma democrática, con su "asamblea de todo Israel", con su organización jerárquica bajo "príncipes de sus tribus, jefes de los millares de Israel" (Número I, 16) que tomarán la palabra en nombre de cada tribu, y con una Asamblea de Ancianos de la que sabemos muy poco, pero que, en número de setenta, deben ayudar a Moisés "a llevar la carga del pueblo" (Números XI, 17). Y toda esta organización es concebida por el pueblo como querida e instituida por Iahvé (Números I, 1-4; XI, 16). El caudillo, también investido por Iahvé (Números XXVII, 17), tiene amplios poderes de gobernante y de administrador. Por eso, bajo el consejo de su suegro Jetró, Moisés decide la organización de jueces (*Exodo XVIII, 13-27*). Pero evidentemente el mismo poder del caudillo está condicionado a su observancia de la Alianza, porque el verdadero rey de Israel es únicamente Iahvé. Así lo entendió Gedeón, cuando rechazó la corona que se le ofrecía, con las siguientes palabras: "No reinaré yo sobre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Iahvé será vuestro rey" (Jueces VII, 23).

El sentimiento de la subordinación del poder civil a los planes superiores de Iahvé se encuentra bajo diversas formas en toda la historia subsiguiente. Una vez es la repugnancia que experimenta Samuel en ungir a un rey (I Samuel VIII). Otra es el exterminio de la casa de Ajab por Jehú bajo la instigación de Eliseo. Y continuamente resuenan las voces de los Profetas que condenan a los reyes que "hacen el mal a los ojos de Iahvé". Lo cual se compagina con otro sentimiento profundamente enraizado en la conciencia de Israel: que el rey es un ser aparte por su significado religioso, tan manifiesto cuando David por dos veces respeta la vida de Saúl que tiene en sus manos (I Samuel XXIV; XXVI).

En las grandes líneas de la historia de Israel, las formas de gobierno pasan a un segundo término. El primero lo ocupan el pueblo, con su responsabilidad ante Iahvé, y los hombres inspirados que recuerdan continuamente el destino nacional. Cuando la conquista de Jerusalén por Babilonia acaba con la monarquía, es el pueblo mantenido en su destino por los profetas el que reanuda con nuevo vigor la providencial historia en la que los reyes parecen haber representado tan sólo el papel de comparsas. Las formas de gobierno adquieren entonces sus verdaderas perspectivas: como las riquezas y la prosperidad son en sí mismas indiferentes para Iahvé. Entonces el único recuerdo que queda del poder civil de los reyes es el respeto que se le debía porque en un momento de la historia de Israel representó la voluntad divina. Es el mismo sentimiento que expresará varios siglos más tarde San Pedro en su primera epístola (II, 13-17): "Mostrad sumisión a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea al emperador como soberano, ya a los gobernadores como mandados por él para castigo de los que obran el mal y para alabanza de los que obran el bien; pues tal es la voluntad de Dios, que obrando el bien hagáis enmudecer la ignorancia de los insensatos; como libres, y no como quienes toman la libertad como velo que encubre la malicia; sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al rey."

Cuando se derrumba la monarquía, resurge pujante la conciencia democrática de Israel. Pero no se trata de una democracia nacida de las reivindicaciones del pueblo frente al absolutismo de sus gobernantes. Es simplemente la conciencia de todo el pueblo que posee un destino nacional, el de la Alianza. La "asamblea de todo el pueblo de Israel" se reconstruye en su esfuerzo de supervivencia nacional y en el mudo plebiscito nacional que sólo ve en Iahvé la única razón de su supervivencia. Los sacerdotes, que hasta entonces parecen haberse limitado al ejercicio de sus obligaciones rituales, pasan a un primer plano. El nuevo estado será herocrático. Curiosa ascensión al poder de la casta sacerdotal, no fundada por la gradual extensión de sus riquezas, sino por la conciencia de todo el pueblo de la necesidad de ligar la forma misma del estado al servicio de Iahvé. Muchos israelitas creyeron que el estado hierocrático sería coronado por la aparición de un

Mesías conquistador. Los designios de Iahvé eran diferentes: quería a su pueblo estremecido por la espera de un Mesías para que la Buena Nueva que por él iba a venir encontrara oyentes preparados. La prosperidad, las riquezas, las formas del gobierno, el respeto por el poder civil, eran otros tantos medios indiferentes de que se sirvió Dios en sus planes providenciales para un destino mucho más elevado que todos los bienes de la tierra.

IV. UN CASO DE REFORMA JURÍDICA

Hemos visto cómo la coordinada histórica, dirigida providencialmente por Dios, ha impuesto cambios a las formas de gobierno revestidas por el poder civil. Vamos ahora a acercarnos al fenómeno para ver en qué forma Dios, lejos de contradecir sus primeras revelaciones, las ahonda y amplía.

Para el lector superficial de la Biblia, es tan rica y poderosa la voz de los Profetas que puede creer que ésta se da independientemente de la historia. La realidad es precisamente lo contrario. Las ampliaciones de la revelación toman ocasión de los hechos históricos, al punto que éstos parecen condicionar la misma revelación de las verdades de contenido jurídico. Los caminos providenciales de Iahvé no prescinden del hombre, antes se aprovechan de todas las manifestaciones humanas.

Tal vez una de las reformas jurídicas más marcadas en el Antiguo Testamento es el paso de la responsabilidad colectiva a la individual. La primera es propia de las organizaciones nómadas (período de los Patriarcas) y tribales (período de los Jueces). Cuando prevarica Acán, es castigado él y toda su familia (Josué VII); se ahorca a los siete descendientes de Saúl para remediar la sangre derramada por su progenitor (II Samuel XXI, 1-11); se dan castigos colectivos en numerosos casos de venganzas cruentas (por ej.: Samuel III, 27-30 y XIV, 5-7) o de derramamientos de sangre (por ej.: I Samuel XXV, 33 y I Reyes, 19). Sin embargo, en los cuatro siglos que preceden nuestra era, la responsabilidad colectiva ha dado lugar a la individual. Asalta la duda si este cambio se ha dado a espaldas de Iahvé, por mera evolución humana. Veamos cómo se plantea la cuestión.

La coordinada histórica toma la iniciativa. No olvidemos que ésta no se podría dar sin la providencia de Dios. En otras palabras, Dios va preparando las circunstancias históricas necesarias a las futuras revelaciones. Este es el primer tiempo de la reforma jurídica. Veámoslo más al detalle.

La prosperidad del reinado de Salomón, como tantas otras prosperidades de reinos e imperios, descansaba pesadamente sobre las espaldas del pueblo. "Tu padre hizo muy pesado nuestro yugo", le dirán a Raboam, hijo y sucesor de Salomón (I Reyes XII, 4). Bajo esas palabras se adivina lo que debió de haber sido la profunda transformación social en especial durante el reinado de Salomón. De un régimen tribal de carácter agrícola se pasó a una organización centralizada preponderantemente urbana. Salomón fue un gran constructor de ciudades.

Con la transformación social se ahondaron las diferencias sociales. El lujo de la corte de Salomón lo pagaba el pueblo, y si durante la vida del gran rey su prestigio fue suficiente para mantener a raya a los descontentos, una vez muerto éste se inició un período turbulento de agitaciones sociales. El siglo IX a. C. es un siglo de inquietud social. "Las condiciones sociales prevalentes en esta época son conocidas de todos los investigadores de las profecías de Amós, de Oseas, de Isaías y de Miqueas. Por un lado, había un grupo de cortesanos egoístas e indolentes y de ricos ociosos que llevaban una vida parásita en medio de orgías y libaciones. Por el otro, se encontraban los campesinos y los trabajadores empobrecidos, cuya esclavitud no consistía simplemente en la escasez de sus recursos económicos, sino en que su situación los colocaba al margen de la ley. Y entre estos dos niveles extremos, había una clase numerosa de negociantes codiciosos que vivían engañándose y timándose mutuamente, lo mismo que a cualquiera que se pudiese a su alcance. Así, era natural que los pensadores de la época pusieran sus ojos en la bondad y en la sencillez de los tiempos pasados. La sociedad israelita se había alejado mucho de la ruda igualdad de la época de las instituciones patriarcales."⁴²

Ante las injusticias sociales se encuentran las clásicas reacciones: la anárquica, la revolucionaria y la que busca la solución en una revalorización de las instituciones.

El movimiento recabita representa la primera tendencia: quiere volver al pasado, a la sociedad rústica, prescindiendo de las nuevas condiciones sociales impuestas por la evolución histórica. "No construyáis casas, ni hagáis siembras, ni plantéis ni poseáis viñas, sino que habitaréis en tiendas todo el tiempo de vuestra vida..." (Jeremías XXXV, 7), son las palabras de Jonadab ben-Recab. La vuelta a la vida nómada recomendaba, como recomendaba Rousseau, escapar de la corruptora vida urbana y Tolstoy volver a la vida patriarcal agrícola.

Es propio de la actitud revolucionaria la crítica violenta y a rajatabla de las instituciones e injusticias vigentes. El aspecto negativo predomina sobre el positivo. Las pinturas negras, sin matices, incitan a la violencia. Tal vez el más característico representante de esta actitud es el profeta Amós, al que Renán compara con un polemista de extrema izquierda. Fue cronológicamente el primero de los profetas escritores. Sus cuadros de la corrupción social son terribles: "Oíd esto, vacas de Basán, que moráis en la montaña de Samaria, oprimís a los débiles, maltratáis a los pobres y decís a vuestro señores: Trae qué bebamos" (IV, 1); "Ved cómo se tienden en marfileños divanes e indolentes se tumban en sus lechos. Comed corderos escogidos del rebaño y terneros criados en el establo. Bailan al son de la cítara... Gustan del vino generoso y se ungen con óleo fino, y no sienten preocupación alguna por la ruina de José. Por eso irán ahora al

⁴² W. A. IRWIN y H. A. FRANKFORT: *op. cit.*, pág. 157.

cautiverio, a la cabeza de los deportados, y desaparecerá ese hatajo de disolutos..." (VI, 4-7).

Pero Amós no procede por arrebatos pasionales subjetivos. La inspiración profética, que viene de Dios, toma en cuenta las circunstancias históricas que rodean a Amós para despertar en él su sentido de justicia. El mensaje revolucionario de Amós era la preparación necesaria de los subsiguientes mensajes de los profetas. Era también el anuncio de los castigos a que se exponían los que hacían la injusticia.

La verdadera reforma corresponderá a otros profetas —Oseas, Isaías, Miqueas— que encontrarán el terreno preparado por Amós. Su solución es simple, pero penetrante. "El mejoramiento social deberá lograrse a base de la reforma personal. Reformando al egoísta y al pícaro, se lograría establecer una sociedad ideal: Jerusalén debería redimirse por medio de la rectitud, convirtiéndose así en una ciudad justa."⁴³ Como se ve, la solución es de carácter general, pero implica un gigantesco progreso moral: el de la responsabilidad personal. No faltarán consejos prácticos por parte de Isaías, pero éstos no pueden tener la importancia de la enorme revalorización moral de sus consejos generales. Así procederá la Iglesia Católica ante las grandes crisis. No le corresponderán a ella, como tampoco al espíritu profético en cuanto tal, las soluciones técnicas, sino el señalar los grandes principios. Y —notémoslo bien— estos principios estaban virtualmente contenidos en la legislación práctica, pero Iahvé esperó determinadas circunstancias históricas para explicitarlos.

La labor de estos profetas culminará con la puesta en valor de la Ley por el rey Josías. Pero entonces la Ley habrá sido revalorizada y enriquecida por la aportación profética. La coordinada histórica habrá hecho nacer la reforma jurídica.

⁴³ *Id.*, pág. 159.