



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11
CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Verkindere, Gérard. “La justicia y la Biblia”. En *La justicia en el Antiguo Testamento*, 5-31. Estella: Verbo Divino, 2001.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

INTRODUCCIÓN

LA JUSTICIA Y LA BIBLIA

La noción de justicia es con seguridad una idea clave de la existencia humana. Toda una antropología o una organización de la sociedad humana dependen de ella. Los hombres unen estrechamente a la experiencia de la justicia su noción de Dios, hasta el punto de que la experiencia de la enormidad de las injusticias conduce a muchos hombres a negar a Dios. Pero, por el contrario, muchas veces Dios puede ser reducido a las concepciones demasiado humanas de la justicia.

Toda la Biblia está atravesada por la realidad de la justicia que ponen en práctica el hombre y Dios: justicia humana y justicia divina. La Biblia aporta la revelación de la justicia como una de las señales fundamentales de la relación entre Dios y el hombre. Y, sin embargo, el libro no contiene ningún tratado específico sobre este tema, ni en él se propone una definición a la vez precisa y plena. La justicia es mencionada a partir de todo lo que constituye la realidad humana. Pues el pueblo de Israel, como toda sociedad, se dio una legislación, un derecho, instituciones judiciales. Incluso parece que desarrolló un gusto muy notable por los procesos.

Pero la justicia no puede ser reducida únicamente a las dimensiones humanas. Israel no es un pueblo que exista en soledad. El Señor, su Dios, está absolutamente comprometido con él, junto a él, en

una alianza por la vida. La justicia de Israel está unida así a la justicia de Dios en el realismo de su historia. Aunque este encuentro es un verdadero enfrentamiento. Pues, para el pueblo de Israel, igual que para todo el mundo, la experiencia de la justicia se experimenta ante la injusticia. Ésta fue la servidumbre en Egipto. Ésta fue la deportación a Asiria y después a Babilonia. Ésta fue, sobre todo, la explotación y la exclusión de los indigentes bajo los reyes de Israel y de Judá y durante todos los siglos siguientes.

Lo que supone una aportación particular de la Biblia procede de Dios mismo. Es el primero en no tolerar la injusticia para su pueblo, ya provenga del exterior, de sus enemigos, o ya se ejerza dentro de la propia sociedad israelita. El sentido de la justicia del Señor se comunica así a Israel, que ya no tiene que imaginar la justicia de Dios según sus modelos humanos o sus prácticas judiciales. Debe ser justo en todas sus relaciones lo mismo que su Dios es justo con él.

Bien sea de Dios o de Israel, la justicia ya no es simplemente un sistema judicial que gestiona y regula los conflictos. La realidad de la alianza impone su propio código de justicia a cada uno de los interlocutores. La justicia se convierte entonces en la primera modalidad de su relación.

EL DERECHO ISRAELITA

Para que una sociedad se establezca según la justicia, necesariamente tiene que elaborar un *derecho*, ya sea consuetudinario o legislativo. El pueblo de Israel, como cualquier otro pueblo, en cualquiera de las etapas de su evolución social bajo la monarquía, se dio así una legislación y una jurisprudencia, a fin de regular la vida de las personas y de los grupos. El hecho de esta legislación es mencionado, por ejemplo, en 2 Re 17,8: *Y siguieron las costumbres de las gentes que el Señor había expulsado ante ellos; costumbres que habían introducido los reyes de Israel.*

Esta práctica legislativa tiene dos fuentes. Por una parte, el derecho israelita pertenece al conjunto del derecho oriental: el de las civilizaciones babilonia, asiria, hitita, cananea o fenicia. Por otra, los reyes de Israel adaptaron estas leyes a sus propias condiciones geográficas, económicas, políticas y religiosas.

LOS TRES CÓDIGOS LEGISLATIVOS

Los resultados de la labor legislativa están esencialmente agrupados en el Pentateuco, la Torá. Tres textos de innegable importancia constituyen las colecciones de leyes que se relacionan más particularmente con la vida social y económica, sin excluir, sin embargo, las prescripciones culturales sobre el santuario y las fiestas religiosas. Éstos son:

- el **Código de la alianza**, en Éxodo 20,22-23,19;
- el **Código (o Ley) de santidad**, en Levítico 17-26;
- el **Código deuteronomico**, en Deuteronomio 12,2-26,15.

En las biblias actuales, estos textos son llamados *códigos*. Este nombre no es del todo apropiado para este tipo de textos, que no tienen la ordenación temática de nuestro Código civil. Igual que los códigos mesopotámicos, los códigos israelitas son más bien compilaciones que reúnen toda una jurisprudencia sobre tal o cual materia. Se presentan bajo la forma de una sucesión de casos enunciados, de prescripciones, jurídicas o no, sin mucho orden.

La forma literaria de estas leyes bíblicas es en sí misma variable. La mayoría de las leyes están enunciadas a partir de casos particulares: es la formulación «casuística». Texto tras texto, una fórmula característica introduce las sentencias: *Si alguien (...)* o *cuando alguien (...)* Así: *Si compras un esclavo hebreo (...)* *si vino solo; si estaba casado (...); si fue su amo el que le dio mujer (...); si el esclavo declara (...)* (Ex 21,2-11). A este tipo de prescripciones se añade un gran número de leyes «imperativas». Su formulación está en imperativo o en la segunda persona del futuro (no realizado). En forma negativa están las prohibiciones: *No difundas rumores falsos* (Ex 23,1). En forma positiva están los mandamientos: *Durante*

seis años sembrarás tu tierra y recogerás su cosecha (Ex 23,10).

El Código de la alianza (Ex 20,22-23,19)

Debe su nombre –tomado de Ex 24,7: *libro de la alianza*– a su inserción en medio del relato de la alianza sellada entre el Señor e Israel en el Sinaí (Ex 19 a 24)¹. Este código refleja las relaciones sociales de una población de ganaderos en vías de sedentarización: la base de su economía es aún pastoril. De Ex 21,28 a 22,14, un gran número de sentencias se refiere a la crianza del ganado mayor y menor: los accidentes causados por un buey (21,28-36); el robo de un buey o de un cordero (21,37 a 22,8); el alquiler o la guarda del ganado (22,9-14). La agricultura no representa más que un valor complementario; cuando se hace mención de ella es todavía en relación con el ganado: *Si uno causa daño en el campo o la viña de otro, dejando pacer en ellos su ganado, resarcirá el daño con lo mejor de su campo o de su viña* (22,4).

Sin embargo, el hábitat ya no es la tienda del nómada, sino la casa (22,6-7). Los arriendos y las compensaciones para los perjudicados están regulados con dinero. De 22,20 a 23,12, el código considera el caso de los pobres: la viuda y el huérfano, el emigrante. Condena la usura y recuerda la solidaridad del Señor con los desgraciados. Este código es un derecho consuetudinario casi profano. De hecho, los motivos culturales están muy reducidos en él. Al principio, una ley sobre el altar prescribe su construcción con piedras sin pulir (20,24-26), y al final se presenta el calendario de las peregrinaciones que Israel debe llevar a cabo para el Señor (23,13-19).

1. Cf. *El libro del Éxodo* (Cuadernos Bíblicos 54), 38.

El medio humano de donde procede este Código de la alianza es modesto: todavía no hay grandes ciudades ni un templo fabuloso; las diferencias entre ricos y pobres no provocan aún la división de la sociedad en clases sociales. Este código puede corresponder (aparte de algunas adiciones posteriores) a la situación de Israel previa o a comienzos de la instauración de la monarquía, hacia el 1000 a. C. Los profetas del siglo VIII, tales como Amós y Oseas, que se enfrentaron a una situación social más violenta, podían apoyarse, por tanto, sobre la ética que este código proponía.

El Código deuteronomico (Dt 12-26)

Su nombre proviene simplemente de que se encuentra en el libro del Deuteronomio². Por este hecho está puesto en estrecha relación con todo lo que representa la teología deuteronomica. Ésta tiene su origen en los medios levíticos y proféticos del reino del norte, a partir del siglo VIII a. C., y se desarrolla –después de la reforma de Josías en el 622– hasta el final del exilio en Babilonia en el siglo VI. Este código es el reflejo de la sociedad israelita bajo la monarquía. Sedentarizada desde hace mucho tiempo, la sociedad dominante es urbana y fuertemente centralizada. Los marcos sociales son: el rey (17,14-20), los sacerdotes (18,1-8), los jueces (16,18-20; 25,1-3) y los profetas (18,9-22). La propiedad territorial fundamenta la riqueza de unos y otros. El dinero circula para el comercio de los bienes. Es preciso reglamentar su uso cuando se trata de personas a las que se ha autorizado a vender o a las que se debe un salario (24,14-15). La legislación interviene en la vida

2. Cf. *El Deuteronomio* (Cuadernos Bíblicos 63), 29.

privada con más precisión que en el Código de la alianza. Así, a propósito del matrimonio, es interesante comparar Dt 22,13-23,1 con Ex 22,15-16.

El Código deuteronomico reemplaza, por una parte, al Código de la alianza. Sin embargo, no se contenta con retomar las antiguas leyes; las reinterpreta y las presenta de una forma diferente. Un cierto número de disposiciones, tales como el préstamo (Ex 22,24 // Dt 23,20-21), son retomadas pero con fórmulas nuevas, siguiendo la evolución de la sociedad. Por el contrario, otras prescripciones, como las leyes sobre la unidad del santuario (cap. 12) o sobre los esclavos (cap. 15), modifican el antiguo código. Y, sobre todo, con el Código deuteronomico los textos legislativos adquieren mayor amplitud.

La Ley de santidad (Lv 17-26)

Este código toma su nombre por lo que insiste en la santidad del Señor y de su pueblo, repitiendo la fórmula: *Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo* (Lv 19,2; 20,7-8.26; 21,6-8.15.23; 22,9.16.32). Forma parte del libro del Levítico, que se presenta como un conjunto de prescripciones dictadas por el Señor a Moisés desde la tienda del encuentro (Lv 1,1). Se trata de una recopilación que procede del medio sacerdotal que data del tiempo del exilio³. Pero las tradiciones que reúne pueden remontarse muy lejos en la historia cultural de Israel. Como tal, es un mensaje dirigido a un pueblo privado de santuario desde la destrucción del Templo de Jerusalén en el 587 (2 Re 25,8ss; Jr 52,12ss), comprendiendo los rituales y las prácticas más antiguas.

3. El texto deja ver las marcas de un importante trabajo redaccional: contiene numerosos dobles (Lv 17,12 y 19,26; 19,3 y 30; 19,27 y 21,5; Lv 18 y 20) y utiliza estilos diferentes.

Con la Ley de santidad se transparenta la preocupación por asegurar la unidad del pueblo dispersado entre las naciones paganas. Esta unidad debe llevarse a cabo por el recuerdo constante de la santidad del Señor, que implica la de su pueblo. Desde esta perspectiva, el acento está puesto vigorosamente en todo lo que constituye la distinción entre lo puro y lo impuro en cualquier terreno. La santidad del Señor, su diferencia frente a las otras divinidades, pasa por la vida de Israel, que debe comportarse de modo diferente a los paganos.

A estas colecciones, que agrupan esencialmente leyes del derecho civil y profano, pueden añadirse colecciones de leyes culturales o rituales. Una colección de leyes sobre los sacrificios (Lv 1-7) y la Ley de pureza (Lv 11-16) enmarcan un relato sobre el origen del sacerdocio israelita (Lv 8-10). Este conjunto es aún una amalgama. Comprende elementos antiguos, tales como la prohibición de comer un animal despedazado (Ex 22,30 // Lv 7,24), pero también elementos más recientes, de cuando el regreso del exilio: por ejemplo, tomar en consideración la indigencia de algunos fieles, que deben contentarse con ofrecer una pareja de tórtolas o un décimo de *efá* de harina (o sea, 4,5 l) en lugar de una cabeza de ganado, para un sacrificio de reparación por los pecados (Lv 5,7-15). Inspirados por la teología de la Ley de santidad, estos textos acentúan el aspecto cultural y moral. Valoran el carácter teocrático que adquiere la legislación de Israel a partir del exilio.

Estos códigos no representan seguramente más que una parte de lo que fue la legislación de Israel a lo largo de su historia. Por tanto, en adelante sólo tienen sentido en el conjunto de la Torá. Aportan una dimensión concreta y realista a la alianza entre Israel y su Dios, estando cada código marcado por su tiempo y por la sociedad que lo ha producido.

EL VOCABULARIO JURÍDICO

El Antiguo Testamento utiliza un vocabulario jurídico preciso, que da cuenta de los matices del derecho israelita. Estos términos están particularmente presentes en el texto del Deuteronomio, de donde tomamos nuestros ejemplos. *Y ahora, Israel, escucha las leyes y los preceptos que os enseño a practicar (...) No añadiréis nada a lo que yo os mando* (Dt 4,1-2). En Gn 26,5 se suceden cuatro términos: *Porque Abrahán me obedeció y guardó mis preceptos y mandamientos, mis normas y leyes*. Estos términos están puestos muchas veces en serie, lo que parece hacer de ellos sinónimos; pero en el antiguo derecho de Israel debían de indicar especies de leyes diferentes en cuanto al origen de su enunciación y a sus consecuencias prácticas.

Los **decretos** (*huqqot*), de la raíz *hqaq*, que significa «grabar». Como los edictos reales eran grabados en los muros, hay que traducir *hoq* por decreto o edicto más que por ley. De hecho, el rey a veces es llamado *mehoqeq*: el que promulga los decretos con autoridad (cf. Jue 5,9.14; Is 33,22).

Las **sentencias** (*mishpatim*), de la raíz *shafat*: «juzgar, gobernar» (cf. p. 16). En singular, el *mishpat* designa el derecho, la formulación de base de la jurisdicción. En plural, los *mishpatim* son las sentencias, los juicios que forman la jurisprudencia. Pueden corresponder a antiguas costumbres, pero en tanto que precedentes para juicios futuros es como adquieren fuerza de ley. Aunque los *mishpatim* derivan en parte del antiguo derecho consuetudinario, fueron ampliamente completados por las decisiones de los tribunales israelitas.

Los **mandamientos** (*mitswot*), de la raíz *tsawah*, que significa «mandar, prescribir, ordenar». Es la orden de un superior a un inferior. En el contexto bíblico de la alianza, los mandamientos son la expresión de la voluntad de Dios. El

término designa finalmente, en el judaísmo, cada una de las 613 leyes del Pentateuco.

Las **leyes** (*torot*): el plural de *torá* es relativamente raro en el lenguaje bíblico¹. Proviene de la raíz *yarah*, que significa «arrojar, lanzar, disparar (una flecha)». El término pudo designar primitivamente la adivinación hecha por medio de flechas arrojadas al aire; es el equivalente del echar a suertes (2 Re 13,17; Jos 18,6). Pero el sentido más común es el de «indicar una dirección» (Gn 12,6; 46,28; Ex 15,25; Sal 45,5; Prov 6,13). En la forma factitiva (en *hifil*), este verbo significa también «enseñar, instruir». Por tanto, una *torá* es, en primer lugar, una instrucción, una decisión dada para un caso particular; en especial es la respuesta que un sacerdote daba a quien le consultaba para saber la voluntad divina: *Se encontrará siempre una instrucción (torá) por parte del sacerdote (...)* (Jr 18,18). Esta instrucción no es necesariamente una ley en sentido jurídico; es recibida como una revelación de la voluntad divina. El sentido religioso de *torá* en los textos deuterónómicos proviene en gran parte de esta práctica cultural.

Las **palabras** (*debarim*, Ex 20,1; Dt 5,22) designan más raramente las leyes, como en la expresión «las diez palabras», el decálogo (Dt 4,13), impropriamente traducido por «los diez mandamientos». En singular, la palabra (*dabar*) del Señor puede tener en algunos casos un valor de mandamiento: *No añadiréis nada a lo que yo os mando* (Dt 4,2; 24,18). A pesar de que este término es raro, vincula el enunciado de la Ley a la palabra de Dios. Con su palabra es como el Señor actúa y se da a conocer a su pueblo. Mediante ella comunica su proyecto sobre el hombre.

1. Cf. Gn 26,5; Ex 16,28; 18,16-20; Lv 26,46; Is 24,5; Ez 43,11; 44,5.24; Neh 9,13; Sal 105,45; Dn 9,10.

EL DERECHO ISRAELITA Y EL ANTIGUO ORIENTE

Los descubrimientos arqueológicos hechos en el Próximo Oriente desde hace un siglo atestiguan la existencia de una literatura legislativa muy anterior a Israel como Estado e infinitamente más abundante que la de la Biblia. Un trabajo comparativo entre estos códigos y la Biblia muestra que el derecho israelita se arraiga en buena parte en este conjunto de

costumbres comunes a todos los pueblos del Oriente antiguo. Israel pudo conocerlas por medio de los cananeos, pero igualmente por sus vínculos originales y nunca rotos con Mesopotamia.

Los documentos que conocemos actualmente se escalonan entre el siglo XXI y el XII antes de nuestra era: las leyes de Ur-Nammu (2111-2094), fundador de la 3ª dinastía de Ur; las leyes de Lipit-Ishtar (1934-1924), de la dinastía de Isin; las leyes de la ciudad de Eshnunna, que floreció a comienzos del II milenio hasta la época de Hammurabi; las leyes de Hammu-

LAS LEYES DE ISRAEL Y EL CÓDIGO DE HAMMURABI

La liberación de los esclavos

– El Código de la alianza: *Si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años, pero el séptimo quedará libre sin pagar nada* (Ex 21,2; cf. Dt 15,12).

– Hammurabi: *Si una obligación ha forzado a alguien a vender por dinero a su esposa, a su hijo o su hija (...) trabajarán tres años en casa de su comprador o de su detentor; su liberación tendrá lugar al cuarto año* (§ 117). Comparando el número de años de servidumbre, la ley babilonia es menos rigurosa que la ley israelita, que funciona con el ritmo del siete, del sábado o del año sabático, pero el principio fundamental es el mismo: la liberación del esclavo.

El castigo del ladrón

– El Código de la alianza: *Si un ladrón es sorprendido robando de noche y lo matan de un golpe, no se culpará a nadie de su muerte; pero si el sol había salido ya, se pedirá cuentas al responsable de su muerte. El ladrón debe restituir todo y, si no tiene con qué, él mismo será vendido para restituir lo que robó* (Ex 22,1-2).

– Hammurabi: *Si uno horada una casa, se le matará delante del agujero y se le colgará (?). Si uno se entrega al bandolerismo y es apresado, ese hombre será ejecutado. Si el bandido no es apresado, el que ha sido saqueado constatará delante del dios lo que ha perdido; la ciudad y el alcalde del territorio en cuyos límites se haya cometido el acto de bandolerismo le resarcirán de lo que ha perdido* (§ 21-23). En este caso, las dos legislaciones son muy próximas y lo mismo de categóricas hacia el ladrón.

El depósito de un bien o de dinero

– El Código de la alianza: *Si uno deja en custodia dinero o utensilios y éstos son robados de su casa, cuando se encuentre al ladrón restituirá el doble. Pero si no lo encuentran, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no se ha apropiado de los bienes del otro (...) y aquel a quien Dios condene restituirá el doble a su prójimo* (Ex 22,6-8).

– Hammurabi: *Si uno ha entregado en custodia dinero, oro o cualquier otra cosa [a otro] delante de testigos y [ese otro] se lo discute, se confundirá a ese hombre y dará el doble de lo que él había discutido* (§ 124). Aquí, la semejanza en el modo de zanjar la cuestión es sorprendente.

rabi, que reinó en Babilonia de 1792 a 1750; las leyes asirias encontradas en Asur, una compilación hecha bajo Tiglat-Piléser I (1114-1076). Todos estos textos presentan numerosos puntos comunes entre sí y con las leyes del Pentateuco. El recuadro de al lado propone, a modo de ilustración, algunas comparaciones (cf. «Documentos en torno a la Biblia» 15: *Leyes del Antiguo Oriente*).

Cada uno de ambos códigos tiene sus particularidades. Al integrar elementos del derecho babilonio o cananeo, Israel no lleva a cabo una simple transferencia: las analogías no señalan una dependencia literaria. Éstas dan testimonio más bien de una mentalidad jurídica común a las sociedades del Próximo Oriente en los tiempos bíblicos. ¿Corresponde esta proximidad cultural al acercamiento que llevó a cabo la teología deuteronomista al seguir *las leyes de las naciones* (2 Re 17,8)? Sí, si esto corresponde a ser como las otras naciones; y fue un riesgo real para Israel convertirse a su vez en uno de los pueblos de Canaán, como todos los que le habían precedido. Pero no, cuando la singularidad de su relación con su Dios haga de esta herencia jurídica oriental una Torá, una enseñanza para la vida en alianza con el Señor.

LA LEY DE UN CÓDIGO A OTRO

Los códigos legislativos de la Biblia no son radicalmente diferentes. A pesar de la diversidad de su origen y de su contenido, convergen hacia la edificación de una misma sociedad, el pueblo de Israel. Están integrados en un conjunto, la Ley. Las perspectivas particulares de cada código se articulan de este modo unas con otras. Una lectura transversal de un código a otro sobre un mismo tema puede hacer que surjan los puntos destacables y las acentuaciones de la Ley para Israel.

La viuda, el huérfano y el emigrante

La dramática situación de la viuda, el huérfano o el emigrante procede esencialmente de que la propiedad de la hacienda familiar está vinculada a la persona del marido, el cabeza de familia. Si en la época de la sedentarización la sociedad se organizaba a partir de la atribución a tal o cual clan de un territorio, progresivamente se pasó de lo colectivo del clan al título de propiedad de un cabeza de familia. En la época monárquica, la posesión de la tierra adquiere la forma de un título de propiedad, que es el equivalente al derecho de ciudadanía. Ésta se define entonces según una doble pertenencia: la de la sangre, la descendencia, y la del suelo, la herencia. Por la implicación de estas dos pertenencias es por lo que está prohibido vender la tierra (herencia) a alguien extraño al linaje (descendencia). El bien no podía ser dividido y el hijo mayor era el único heredero de la tierra (Dt 21,15-17; Gn 48,13-20). Hasta una época tardía, esta inalienabilidad de los bienes inmobiliarios rurales fue una regla imperativa (Lv 25,10.13-17.23-31). En este sistema, la viuda, el huérfano y el emigrante no tenían ningún derecho a la propiedad del suelo.

Como cualquier mujer, la viuda es considerada en la sociedad israelita como una menor de edad y no puede heredar de su marido; su situación es, por tanto, muy precaria. Al perder la protección social de su marido, la viuda se convierte en una presa fácil para cualquier forma de explotación, pues se ve necesitada si nadie puede asegurar su mantenimiento. Su salvación, según la *Ley de santidad*, debe estar asegurada por el *go'el*, un pariente próximo, defensor y protector de los intereses de las personas de la familia (cf. p. 54): *Si un hermano tuyo se empobrece y se ve obligado a vender su propiedad, su pariente más próximo, sobre el que recae el derecho de rescate, rescatará lo vendido por su hermano* (Lv 25,25.47-49). Esta situación está ilustrada por Boaz,

que toma a Rut por mujer y se convierte en propietario de la tierra de su marido difunto, su pariente (Rut 4,13-14).

Para el huérfano es mucho más grave aún: privado del reconocimiento de su padre, no se beneficia de ninguna protección. Más aún, en el caso en que el padre haya dejado deudas, el huérfano es sistemáticamente tomado como esclavo por los acreedores (cf. el relato sobre Eliseo en 2 Re 4,1).

El emigrante, en hebreo *ger*, literalmente el «residente», tiene un estatuto muy particular en Israel: es un extranjero⁴ que se ha instalado entre el pueblo. Es aceptado y goza incluso de algunos derechos; es libre y se distingue por lo tanto del esclavo. Pero no tiene derecho a la posesión de una tierra, de un terreno. Será así durante todo el tiempo de la monarquía. Ezequiel, en tiempos del exilio, cuando Israel perdió toda posesión de la tierra, prevé que una nueva ley levantará esta restricción (Ez 47,22). Por lo tanto, en este extremo es en el que el emigrante es mantenido en una posición de indigencia, dependiendo constantemente del autóctono.

El derecho israelita fundamenta la necesidad de proteger y ayudar a la viuda, al huérfano y al emigrante en el hecho de que el Señor se hace cargo de su causa. Pero también en el origen del pueblo mismo: *Recuerda que fuiste esclavo en Egipto* (Dt 24,18), y: *Vosotros también fuisteis forasteros en Egipto* (Ex 22,20). El Señor liberó a su pueblo de su situación de emigrante y de esclavo. Esto implica, a partir de ese momento, que todos deben actuar para que eso ya no vuelva a suceder en la sociedad israelita y que cada uno manifieste su solidaridad con los más débiles. La ley se formula cada vez con más

4. El derecho israelita distingue dos tipos de extranjeros: el *ger*, que es el extranjero que reside permanentemente en el país, y el *nokri*, que es el extranjero que está de paso.

humanidad: compárese Ex 22,20-23; Dt 24,17-22 y Lv 19,9-10.

Con respecto a la viuda y al huérfano, el *Código de la alianza* se limita a la prohibición de toda violencia física. El verbo *maltratar* (Ex 22,21) designa sevicias corporales que podían llegar mucho más lejos. La amenaza del Señor es firme: impondrá a los hijos de Israel las condiciones que ellos impongan a los otros. Más tarde, el *Código deuteronomico* difuminó este aspecto represivo para expresar medidas más positivas. Retoma la afirmación de que el Señor es el garante de los derechos de los débiles (Dt 10,18), los cuales, por tanto, no pueden ser torcidos (Dt 27,19), pero insiste sobre todo en la necesidad de ayuda material: hay que dejar a los pobres el derecho de espigar (Dt 24,19-22). Por otra parte, prescribe que se les reserve el diezmo trienal (Dt 14,28-29; 26,12-13). Deben ser invitados por una familia de su ciudad durante las grandes fiestas (Dt 16,11.14).

Finalmente, el *Código de santidad* no menciona explícitamente a las viudas ni a los huérfanos. Sin embargo recuerda que se deje al indigente (por lo tanto la viuda y el huérfano) y al extranjero el rebusco de la cosecha y de la recogida de los frutos (Lv 19,9-10). Estas prescripciones con respecto a las viudas y a los huérfanos insisten en la necesidad primaria de la protección de las personas. Apuntan, por la solidaridad material, a no excluirlas de la sociedad. No sólo son pobres materialmente, sino que, más que otros, corren el riesgo de no tener ya ninguna referencia social. Esta situación humana choca con el proyecto y el actuar del Señor con respecto a su pueblo; le resulta insoportable. Debe ser distinta para su pueblo.

El *Código de la alianza* prohíbe a los israelitas explotar u oprimir al emigrante. El motivo de este requerimiento hace referencia también a su estancia en Egipto, donde conocieron la situación de emi-

grantes. Este mismo motivo es retomado por el *Código deuteronomico* y el *Código de santidad*. Éste atestigua hasta qué punto el acontecimiento del éxodo es determinante en la vida de Israel. Le ha permitido existir como pueblo, pero condiciona también su manera de vivir. El *Código deuteronomico* otorga al emigrante los mismos derechos que a la viuda y al huérfano israelitas. Por ejemplo, un litigio entre un emigrante y un israelita debe ser juzgado exactamente como un litigio entre dos israelitas (Dt 1,16). El Señor ama al emigrante y le da pan y vestido (Dt 10,18-19); por tanto, el israelita está invitado a actuar de la misma manera. En cuanto al *Código de santidad*, tiene un interés muy particular respecto al extranjero. No sólo recuerda que Israel fue emigrante en Egipto, sino que, incluso en su tierra, los israelitas son extranjeros recogidos por el Señor: *Vosotros sois emigrantes y criados en mi propiedad* (Lv 25,23). Repite la prohibición de explotar al emigrante (Lv 19,33s) y la necesaria solidaridad material. El derecho del emigrante evoluciona y se humaniza con el tiempo: del respeto al emigrante se pasa al amor a éste, pues el Señor le ama como ama a Israel.

El esclavo

La esclavitud ha existido en todos los países del Próximo Oriente antiguo, aunque, por razones económicas, sociales o culturales, no presentó en todos los lugares las mismas formas. En Israel, como en otros sitios, hubo esclavos. Las causas de esta esclavitud eran, bien la guerra, bien la miseria. Los prisioneros de guerra podían ser adquiridos como esclavos por los israelitas. E, inversamente, los israelitas podían ser esclavos de pueblos extranjeros. Eran un objeto de comercio en todas las naciones (Am 1,6.9). La ley israelita admitía la compra de esclavos extranjeros o residentes en el país. Pero cuando los israelitas eran reducidos a esclavitud en

el seno del propio pueblo, siempre era a causa de la miseria, sobre todo para pagar sus deudas. En caso de hambruna, un hombre o una mujer podía sobrevivir poniéndose al servicio de alguien más favorecido. Sin embargo, para el pueblo que debía su existencia a la liberación de la servidumbre en Egipto, la esclavitud ya no podía tener lugar. Ésta es la razón por la que Israel fue el único pueblo en condenar vigorosamente, si no totalmente, algunos aspectos de la esclavitud. Entre los tres códigos se constata una importante evolución.

El *Código de la alianza* (Ex 21,2-11) y el *Código deuteronomico* (Dt 15,12-18), elaborados en tiempos de la monarquía, admiten la esclavitud entre israelitas. Introdicen, sin embargo, una serie de restricciones que tratan de hacer esta situación lo más humana posible. Tanto uno como otro prescriben la liberación de un esclavo hebreo adquirido por un israelita al término de seis años de servicio. Por lo tanto, no se trata de una esclavitud a perpetuidad. Si la sociedad no puede prescindir de la esclavitud, su uso debe estar limitado. La perpetuidad no es admisible más que si es solicitada por el propio esclavo: *Si el esclavo declara formalmente que prefiere a su amo, a su mujer y a sus hijos, y que no quiere ser libre (...)* (Ex 21,5). En este caso, la condición de servidumbre prácticamente desaparece: el que era esclavo se convierte en un miembro de la familia.

El *Código deuteronomico*, sin aportar grandes modificaciones a la formulación del *Código de la alianza*, adopta un tono más humano. El esclavo es reconocido como *hermano* (Dt 15,12). Y la ley se aplica de la misma manera al hombre que a la mujer. En lugar de compra, lo que presupone que el hombre era esclavo de otro, se trata de alguien que se vende voluntariamente. Y la mujer también puede venderse igual que el hombre; son, por tanto, miembros del pueblo liberado de toda servidumbre por el Señor. El dueño no puede influir en la vida privada

del esclavo ni de su mujer; el esclavo vende su fuerza y su trabajo, pero no su persona. Desde esta perspectiva, el rechazo de abandonar al dueño ya no es una simple vinculación a ese dueño, es la dicha de vivir con él y su familia. Esta posibilidad de elegir entre marchar o quedarse se concede tanto al hombre como a la mujer. La ley añade que el dueño debe ocuparse, por medio de regalos, de la reinserción de su liberado. Esta disposición no tiene contrapartida en ningún otro lugar. En Israel, cualquier oprimido debía poder volver a recobrar la libertad y quedar libre.

En el *Código de santidad*, la ley sobre los esclavos (Lv 25,39-54) está vinculada a la ley sobre el jubileo, que ocupa casi todo el capítulo. El propio año jubilar deriva del año sabático (Lv 25,1-7). Cada cincuenta años, los israelitas deben dejar que descansen sus tierras (vv. 11-12) y restituir las a sus antiguos propietarios (vv. 13.23-24). En la base de esta ley está la afirmación del Señor: *La tierra es mía*. La tierra dada por el Señor no puede ser vendida a perpetuidad, pues lo que pertenece a Dios no puede ser enajenado. Sucede lo mismo con los israelitas: la libertad adquirida en la salida de Egipto no le puede ser quitada perpetuamente. Se impone un derecho de rescate tanto para las tierras (v. 24) como para los hombres (vv. 48-49). En este contexto teológico, el *Código de santidad* distingue entre el esclavo de origen extranjero y el esclavo israelita. No pone en duda que el extranjero residente pueda tener esclavos y el israelita esclavos extranjeros. Introduce, sin embargo, una doble restricción: el derecho de rescate debe ser posible en cualquier momento; el esclavo es liberado en todo caso el año del jubileo. Por el contrario, es inconcebible que un israelita tome a uno de sus hermanos como esclavo. Si está en la miseria, hay que tratarlo como un asalariado o un huésped, sin dominarlo con brutalidad. También para él esta dependencia cesará con el año jubilar.

La condición de los esclavos en Israel fue menos desfavorable que la establecida en las legislaciones mesopotámicas. Esto sucedió gracias al recuerdo de los israelitas de su propia condición de esclavos en Egipto. El israelita es, en primer lugar, un servidor del Señor; no puede enajenar su libertad a otro. La esclavitud fue tolerada como una concesión a la pobreza. Cuando los hijos de Israel puedan realizar la voluntad del Señor, que consiste en que ya no haya indigentes entre ellos (Dt 15,4), entonces la esclavitud será de hecho eliminada. En el exilio, cuando los hijos de Israel perdieron toda posesión de la tierra y fueron sometidos a una autoridad extranjera, una relación de siervo-esclavo fue insostenible entre ellos. Ya no tuvieron otra esperanza que una vida libre y el compartir la tierra donde el Señor les condujera.

El préstamo de dinero y la prenda

El endeudamiento era una de las principales causas de la pérdida de la propiedad familiar y de la esclavitud en Israel. Para proteger al pobre, la legislación israelita prescribe radicalmente la prohibición de prestar con interés. Esta práctica no tiene lugar más que en una sociedad en la que el comercio controla toda la economía. Éste era el caso de los mesopotámicos y los cananeos. Entre los asirios, el interés del dinero era fijado según la ley de la oferta y la demanda. En el código de Hammurabi, el derecho de los acreedores estaba sometido a algunas restricciones. La tasa legal de interés está limitada a 1/3, 1/5 o 1/6 del préstamo de dinero o de cebada (§ 106-107; 112). Pero el préstamo con interés no está prohibido en ningún caso. La ley israelita evoluciona en el sentido de una atención al prójimo cada vez más respetuosa.

El *Código de la alianza* (Ex 22,24-26) atestigua que la prohibición del préstamo con interés se re-

monta a los comienzos de la sociedad sedentaria. En esta época, Israel es un pueblo de pequeños cultivadores. Las transacciones comerciales no tienen aún una gran importancia. El préstamo de dinero (para el consumo) y la prenda debían de ser una forma de solidaridad hacia los más pobres. La prohibición del interés tiene como finalidad mantener esta solidaridad, pues impide que los pobres se conviertan en presa de sus acreedores. La ley sobre la prenda está ligada a la del préstamo: el pobre dejaba su manto como señal de su compromiso. La obligación de devolvérselo por la noche obligaba al acreedor a respetar la persona del pobre sin confundirla con su trabajo.

Con el *Código deuteronomico* (Dt 23,20-21; 24,10-13), lo que en Ex 22,24 no era más que una declaración de principios se convierte en una ley firme. A partir del siglo VIII, bajo los prósperos reinados de Jeroboán II en Israel y Ozías en Judá, la división de las clases sociales fue muy importante. Las propiedades territoriales estaban en manos de un pequeño grupo de personas. Los campesinos se empobrecían cada vez más, obligados a pedir prestado en condiciones muy desfavorables. La ley reafirma

la prohibición de todo beneficio sobre cualquier cosa que respecte al *hermano*. Pero dado que el comercio se había convertido en uno de los fundamentos de la economía, y que se llevaba a cabo en gran parte con extranjeros, la prohibición no afecta a los intereses que se cobran al extranjero. Sin embargo, la distinción valora la dimensión de fraternidad que pertenece al pueblo israelita.

Con respecto a la prenda, el Deuteronomio cambia: es el acreedor el que no debe acostarse antes de haber devuelto el manto. Por otra parte, no permite que se tomen en prenda objetos de primera necesidad: *No tomarás en prenda las dos muelas de un molino, ni siquiera la muela, pues sería tomar en prenda la vida* (Dt 24,6). Además, se impone al acreedor que respete al deudor en su vida privada. No penetrará en su casa.

El *Código de santidad* (Lv 25,36-38) refuerza este aspecto. La prohibición está fundamentada en el precepto del amor al prójimo y el temor de Dios. Los hijos de Israel no deben ser víctimas de la codicia de sus hermanos. Sólo el recuerdo de la salida de Egipto permite admitir esta ley y ponerla en práctica.

LOS PROCEDIMIENTOS JUDICIALES

El pueblo de Israel, como cualquier sociedad, se dio instituciones judiciales. Sin embargo, la Biblia ofrece pocas informaciones para conocer la organización de los tribunales y los procesos. No está redactada como un manual de derecho israelita, sino que transmite ante todo una cierta concepción de la justicia. Una primera aproximación para evaluarla puede consistir en dejarse guiar por el vocabulario bíblico significativo: «juzgar, hacer justicia». El hebreo supone varios términos que corresponden cada uno a una práctica particular de la justicia. Nos detendremos en tres verbos: *din*, *shafat* y *rib*, traducidos los tres generalmente como «juzgar».

HACER JUSTICIA (*DIN*)

El término hebreo más cercano al español «juzgar un asunto judicial» se forma a partir de la raíz verbal *din*. De ésta derivan dos sustantivos: por una parte, *dan* = el juez (cf. la tribu de Dan y *Daniel*: Dios es mi juez) o *dayan* (Dios juzgará [entre Saúl y David]: 1 Sm 24,16), y, por otra, *din* = el derecho de alguien.

El verbo *din* designa el acto de justicia destinado a establecer la legalidad de los decretos, juicios y leyes. Conciernen al ejercicio de la estricta justicia y se aproxima a la justicia distributiva del derecho romano: dar a cada uno según lo que se le debe. Juzgar (*din*)

consiste en tomar en consideración y evaluar la causa de alguien. Así en Prov 29,7: *El justo atiende (din) la causa de los pobres*, es decir, juzga con justicia la causa de los débiles. Incluso: *Pues si beben se olvidan de las leyes y no atienden (din) el derecho de los desvalidos* (Prov 31,5), y: *Abre tu boca para dar sentencias justas, para defender (din) al pobre y al desvalido* (Prov 31,9). El profeta Jeremías, más que cualquier otro, reclama la práctica de esta estricta justicia: *A la casa real de Judá (...) Administrad justicia (din) cada mañana* (Jr 21,12). Se regocija a propósito del rey Josías, *que defendía la causa (dan - din) del humilde y del pobre* (Jr 22,16; cf. 5,28; 30,13).

De los tres verbos anunciados, este verbo «juzgar» (*din*) es el menos empleado en el conjunto de la Biblia⁵. Esto indica que no es la justicia bajo su forma judicial la más representativa de la concepción de la justicia según la Biblia.

JUZGAR, GOBERNAR (*SHAFAT*)

El segundo término, mayoritariamente traducido por «juzgar», proviene de la raíz verbal *shafat*. De esta raíz derivan: *shofet* = el juez (cf. los «sufetes»

5. Se señalan 25 empleos del verbo *din*, 19 del sustantivo *din* y 2 del sustantivo *dayan*.

fenicios de Cartago), *mishpat* = el derecho y en plural *mishpatim* = los juicios, las decisiones de justicia. En la Torá, cuando se trata de los jueces en las ciudades de Israel, los términos hebreos para juzgar o jueces provienen de esta raíz *shafat*. En todas las ciudades que el Señor tu Dios te da, nombrarás por

tribus, jueces (*shofet*) y magistrados para que juzguen (*shafat*) al pueblo con un derecho (*mishpat*) justo (Dt 16,18).

Shafat es el término predominante en el lenguaje judicial bíblico para designar el acto de juzgar. Sin

JUSTICIA Y DERECHO¹

Los términos «justicia» (*sédeq*) y «derecho» (*mishpat*) están frecuentemente asociados, especialmente en los profetas y en los Salmos. Designan las cualidades esenciales de un rey:

David reinó sobre todo Israel administrando derecho y justicia a todo su pueblo (2 Sm 8,15). Jeremías dice del rey Josías: *Practicaba el derecho y la justicia y todo le iba bien* (Jr 22,15). Muchas veces van asociados como simples sinónimos; por ejemplo cuando el profeta Amós acusa a Israel: *Ellos cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia* (Am 5,7), o cuando exhorta: *Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable* (Am 5,24).

La justicia

Sin embargo, la yuxtaposición de estas dos palabras en una sola expresión o su paralelismo no las reduce a sinónimos. El sustantivo *sédeq* y su forma femenina *sedaqah* provienen de la raíz *sadaq*, que tiene como sentido: «tener razón, estar en su derecho, ser justo»; *sédeq* subraya más bien el principio, el orden justo, mientras que *sedaqah* se refiere al comportamiento justo.

La justicia (*sedaqah*) corresponde sobre todo a una idea de plenitud o de rectitud, cuando cada cosa está en su lugar y no falta nada. Aplicado a la persona o al actuar humano, este término define lo que responde con exactitud a lo que exige su lugar en la sociedad. Esta noción de justicia (*sedaqah*) es, por tanto, más amplia que el punto de vista jurídico o moral de nuestra cultura. Es fidelidad a uno mismo y a la

sociedad a la que se pertenece. Ser justo es más que respetar al otro, es darle existencia personalmente. La justicia (*sedaqah*) se sitúa siempre en una relación entre personas. No puede ser pensada como un ideal que permite evaluar desde el exterior las relaciones y las acciones de las personas. Modelada sobre las relaciones concretas, es más una acción que un estado. Es siempre la justicia de alguien.

El derecho

El segundo término, *mishpat*, proviene de la raíz *shafat*, que significa «imponer una decisión, una voluntad», y se traduce tanto por «gobernar» como por «juzgar». *Mishpat* se traduce más frecuentemente por «el derecho». Pero puede designar según los casos: 1) la decisión arbitral, el juicio, 2) el caso en litigio, el asunto que juzgar, 3) la reivindicación o reclamación, lo que es debido en derecho. En el contexto bíblico, el derecho (*mishpat*) no corresponde solamente a la legislación, a los códigos jurídicos que la sociedad se otorga, sino que se mide en las relaciones del que actúa. A cada uno le corresponde su derecho, según su lugar y su función en la sociedad. En este caso, respetar el derecho es más que la rigurosa aplicación de las leyes, es sobre todo respetar al otro según su derecho.

1. La fórmula *derecho y justicia* es frecuente en los profetas: Am 5,7.24; 6,12; Os 2,20-21; 10,12; 12,7; Is 1,15-17.21.23.26-27; 5,7; 9,6; 28,16-17; 32,1.16-17; 33,5; 58,2; Miq 3,8; 6,5; 7,8-9; Jr 9,22-23; 22,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9.

embargo, el campo semántico de esta raíz es mucho más amplio que el solo sentido de hacer justicia, de pronunciar un juicio o una sentencia. Tiene el sentido de gobernar y designa cualquier intervención efectuada en la vida social para hacer que cese un desacuerdo o impedir una injusticia que turba la armonía entre dos partes.

Shafat no se ejerce necesariamente en el contexto de un proceso. Conviene perfectamente para indicar la función del rey, tanto en la gestión de los asuntos políticos del reino como en la práctica de la estricta justicia. Los jefes que organizaron la coalición de tribus antes de la monarquía fueron llamados *jueces*. Se dice que Elí *había juzgado a Israel durante cuarenta años* (1 Sm 4,18) y que Samuel *juzgó a Israel en Ramá* (1 Sm 7,17). En este caso, *shafat* significa gobernar o guiar. El Señor se alegra de que Salomón, durante el sueño de Gabaón, haya pedido *el discernimiento para gobernar* (*shafat*) con *rectitud* (1 Re 3,11). Israel proclama que su Dios es el guía de todos los pueblos: *Que se alegren y canten de júbilo las naciones, porque juzgas* (*shafat*) *a los pueblos con rectitud, y gobiernas las naciones de la tierra* (Sal 67,5).

En un contexto judicial, el empleo del verbo presupone un litigio, una controversia en la que el bien o el mal, el derecho y el perjuicio, no están claramente definidos. En esta situación, juzgar (*shafat*) es más particularmente un acto de discernimiento que decide entre lo que es justo e injusto, inocente y culpable. *Shafat* caracteriza la acción del juez, que restituye entre los antagonistas, no solamente la equidad de los derechos de cada uno, sino sobre todo el orden de la palabra, roto por la desavenencia. Por parte del juez, *shafat* no significa simplemente establecer un acto jurídico guardándose de cualquier implicación en el asunto y aplicando en él un derecho objetivo e impersonal. Su primera finalidad no es el respeto riguroso a la legislación que la sociedad se

ha otorgado, sino el restablecimiento de las relaciones armoniosas que fundamentan la unidad del pueblo. Sin duda, la ley sigue siendo una referencia necesaria para que la justicia pueda ser ejercida, pero la práctica de la justicia no es más que un sistema para salvaguardar los intereses de cada cual: la justicia es el bien de todos. *Shafat* construye la reciprocidad de las relaciones personales. Para preservar esta reciprocidad en el «hacer justicia» es por lo que se recomienda al juez que sea imparcial y que rechace los regalos (Dt 16,19).

DEFENDER UNA CAUSA (*RIB*)

El tercer término hebreo que puede significar el acto de justicia deriva de la raíz *rib*. El sustantivo significa *proceso* y el verbo, *intentar o tener un proceso*. Este término de *proceso* sugiere, en primer lugar, la actividad de un tribunal. Por ejemplo, cuando Absalón prepara un golpe de Estado contra su padre David: *Cada vez que alguien venía para que el rey le hiciera justicia* (*mishpat*) *en un pleito* (*rib*), *él lo llamaba y le decía (...)* *Mira, tu causa es buena y justa; pero no hay nadie que te escuche de parte del rey* (2 Sm 15,2-3). Pero en la Biblia, *rib* remite también a contextos no judiciales. El término (nombre o verbo) puede traducirse por «pelear» o «disputa» (cf. «Meribá» en Nm 20,13 y Ex 17,1-7), por *contestar* o *contestación* (Dt 19,17) o por *atacar a alguien* (Gn 31,36). El término no es, por tanto, rigurosamente jurídico y remite a cualquier forma de intercambio oratorio a partir de un conflicto. Pues la palabra tiene una función determinante en el desarrollo del *rib*. Y según los diversos momentos de la contestación o del proceso, toma formas diferentes. Es llamada para la convocatoria del tribunal. Formula la acusación o la defensa. Puede ser una propuesta de con-

ciliación. Finalmente, puede ser el enunciado de la sentencia del juez.

El relato de Gn 31,17-32,1 es un buen ejemplo de *rib*: disputa, contestación, proceso. La discusión entre Jacob y Labán es viva, quizás en el límite de la violencia. El punto de partida de la contestación es la huida de Jacob, contrariamente a la voluntad de Labán: *Jacob engañó a Labán, el arameo, no descubriéndole su intención de huir* (v. 20). El *rib* consiste entonces en una confrontación verbal en la que los dos sujetos implicados, y sólo ellos, se acusan recíprocamente. Su controversia no es una defensa, que no sería más que acusación o defensa de uno u otro. Implica, por la forma misma del discurso, una respuesta por parte del otro: *Ni siquiera me has permitido besar a mis hijas y a mis nietos. Verdaderamente has obrado como un insensato* (v. 28) (...) *Jacob respondió: Me entró miedo pensando que ibas a quitarme por la fuerza a tus hijas* (...) (v. 31). *Entonces Jacob, indignado (...) se puso a decirle* (...) (v. 36). *Labán le respondió* (...) (v. 43).

A lo largo del *rib*, la palabra de cada uno debe ser escuchada, reconocida o criticada según lo que se ha intercambiado. Por tanto, no es un proceso en que los abogados toman la palabra en lugar de los sujetos implicados. El *rib* es algo distinto de un debate judicial, es un diálogo. Transpone en el orden de la palabra intercambiada lo que es litigio en el nivel de los hechos. Exige, como consecuencia, una palabra responsable de los sujetos, fundamento indispensable de una relación según la justicia. La acusación ya no es simplemente el enunciado de la queja; es acto de palabra en dirección de aquel al que ella acusa. No trata de aplastar al que es cuestionado; apela a que diga la verdad, a que asuma su responsabilidad. El *rib* no es posible más que en el encuentro de los interlocutores en cuestión. Con esta forma, se deduce que la finalidad de la acusación no es tanto vencer al culpable, aplastar su cul-

pabilidad hasta, eventualmente, querer destruirle, sino convencerle.

Esta voluntad de convencer está bien representada en la historia de David mediante dos relatos en forma de parábola a lo largo de un proceso (*rib*). Primero David se encuentra provocado por Natán (2 Sm 12,1-17) a propósito del rapto de Betsabé y la muerte de Urías, después por Joab y la mujer de Tecoa a propósito de Absalón en el exilio (2 Sm 14,1-17). Estos dos procesos muestran el deseo de vencer al que es acusado, de pronunciar una palabra de justicia. En ambos casos es el propio David el que enuncia el juicio sobre el asunto. Según este procedimiento, la acusación culmina con la invitación dirigida al acusado para que reconozca su propia culpa por el hecho mismo de dar la razón al acusador.

Lo que se busca con el *rib* no es tanto el castigo por la falta, sino la preocupación por establecer o restablecer la justa relación con el otro. La acusación expresa la voluntad de que el otro salga de su situación de injusticia. La perspectiva de todo el desarrollo es fundamentalmente positiva. No es una condena lo que se desea, sino que todo sea conducido por la búsqueda de una avenencia que dé la posibilidad de restaurar la relación justa. Y, en este caso, la sentencia debe ofrecer los medios para reparar el daño cometido. Debe procurar la vida, la curación.

Por tanto, no es sorprendente que estos procesos, contestaciones o querellas terminen con una reconciliación, un perdón o una alianza renovada. Esto es lo que Labán propone a Jacob: *Hagamos un pacto tú y yo, y quede como testimonio entre nosotros* (Gn 31,44). Desde este punto de vista, el *rib* adquiere una dimensión que nuestro sistema judicial ignora: el perdón. Es la propuesta concreta de vivir una relación de justicia después de que ésta ha sido rota. No es una especie de negación de la justicia, que no

tendría en cuenta la falta. Es un acto de profunda justicia. Pues habiendo sido reconocida y asumida la culpa con todas sus consecuencias, la relación de justicia entre uno y otro puede ser renovada.

Con el *rib*, «juzgar» no se reduce a «hacer justicia» a distancia de los sujetos en conflicto, sino intervenir para restaurar la relación justa⁶. Más que «hacer justicia», se trata de instaurar un estado de justicia en el corazón de la sociedad, bien sea familiar, municipal, nacional o incluso universal. En este sentido, no puede haber en ella un acto de juicio que

6. Se pueden leer relatos de *rib* en Gn 13,5-13; Ex 17,1-7; Jue 12,1-16; 1 Sm 22,7-17; 24,9-23; 26,17-25; 2 Sm 12,1-17; 14,1-24; Jr 26,7-16.

no sea justo. Por eso, el reproche más grave es menos el de juzgar mal que el del rechazo de juzgar. Sobre este extremo Abrahán interpela al Señor: *¿No va a hacer justicia (mishpat) el juez (shofet) de toda la tierra?* (Gn 18,25). O de falsear el juicio: *¡Maldito quien viole el derecho (mishpat) del emigrante, del huérfano y de la viuda* (Dt 27,19; cf. 16,19; 1 Sm 8,3), o incluso de *cambiar el derecho en amargura* (Am 5,7; cf. 6,12; Os 10,4).

El juez inicuo no es el que instruye mal un proceso o se equivoca en la sentencia. Es el que pervierte completamente la justicia porque se burla del derecho. Miqueas fustiga a estos personajes: *Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho* (Miq 3,9).

LAS INSTANCIAS JUDICIALES

La Biblia no presenta instituciones judiciales, sino personajes que desempeñan un papel en el ejercicio de la justicia. La función de los ancianos fue constante en toda la historia de Israel. Pero la función del rey es predominante: de él dependen los jueces y los sacerdotes.

LOS ANCIANOS

Con la monarquía, la vida social se organiza alrededor de las ciudades. Los asuntos municipales están en manos de los ancianos, los notables del lugar. Forman en cada ciudad una especie de consejo. Este papel de los ancianos se ha mantenido a lo largo de toda la historia de Israel. En los primeros tiempos de la monarquía, al final del reinado de Saúl, David compra el apoyo de las gentes de Judá. Para llevar a cabo esto, envía mensajeros y presentes a los ancianos de las diferentes ciudades (1 Sm 30,26-31). Hacia el final de la monarquía judaíta, todavía es a los ancianos de Judá y de Jerusalén a quienes Josías convoca para escuchar la lectura de la Torá y así comunicarla al pueblo (2 Re 23,1). Esta estructura está inscrita de tal manera en la sociedad israelita que se mantuvo durante el exilio y al regreso del mismo. El profeta Ezequiel cita frecuentemente a los ancianos que vienen a verle (Ez 8,1; 14,1). Finalmente, en el tiempo del regreso a Judea, el sacer-

dote Esdras se apoya en los ancianos para regular la cuestión de los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras (Esd 10,14).

En ese caso, la justicia no apeló a los jueces de oficio ni a un tribunal establecido duraderamente; era un asunto de la ciudad. Cuando una querrela o un litigio cualquiera estallaba, el que se quejaba apelaba a los ancianos, que se reunían en número de diez como mínimo, a fin de constituir un tribunal. Para esta reunión no debía de existir un lugar específico. Es en público, en la puerta de la ciudad, donde se forma y se sienta ese tribunal. El relato de Rut narra esta costumbre: *Boaz subió a la puerta de la ciudad y se sentó a esperar. Cuando pasó el pariente anteriormente aludido, le dijo: Oye, ven acá y siéntate. Así lo hizo. Boaz llamó entonces a diez ancianos de la ciudad (...)* (Rut 4,1-12)⁷.

LA JURISDICCIÓN DEL REY

Con el advenimiento de la monarquía, Israel adopta para la función real la ideología común en todo el Próximo Oriente antiguo. Reconocía al rey la prioridad de la autoridad judicial. Garantizar la justi-

7. Cf. también Dt 21,18-21; 22,15, 25,7; Jos 20,4; Prov 24,7; 31,23; Am 5,10.12.15; Jr 26,10.

cia es para él la responsabilidad más importante. Es la cualidad real la que garantiza la seguridad, la paz y la prosperidad a su pueblo. La exigencia del respeto al derecho y la práctica de la justicia es el fundamento mismo de la monarquía.

La tradición de Israel hizo de David, fundador de la monarquía, este rey ideal (2 Sm 8,15). Su firmeza y lealtad en la práctica del derecho y la justicia afirmó su dinastía. Gracias a ellas, el Señor concede a Salomón el poder real (1 Re 3,6). La estabilidad del

LOS REYES, PASTORES DE JUSTICIA

Ya mil años antes de la monarquía judaíta, los príncipes de Súmer se daban los títulos de *pastor de justicia, rey de equidad, organizador de la justicia en Súmer y Acad, el que ha hecho florecer la justicia*.

Lipit-Istar, rey de la dinastía de la ciudad de Isin (1934-1924 a. C.), se presenta como pastor encargado de dar al país justicia y bienestar.

*Quando An y Enlil llamaron a la soberanía sobre el país a Lipit-Istar, el pastor obediente, llamado por Nunamnir para establecer la justicia en el país, para hacer desaparecer las quejas de la boca, para alejar la malicia, la malevolencia y la violencia, para procurar el bienestar a Súmer y Acad, entonces yo, Lipit-Istar (...) aquel por quien se inclina el corazón de Inanna, para que se establezca la justicia en Súmer y Acad ante la palabra de Enlil; entonces, por mi propia iniciativa, hice recobrar como [¿destino?] su libertad a los hijos e hijas de Nippur (...) sobre la nuca (?) de los que había puesto verdaderamente (...) la esclavitud (...)*¹

El texto de las leyes acaba así: *Con la palabra recta de Utu, yo he hecho verdaderamente adoptar juicios rectos por parte de Súmer y de Acad (...) he desterrado verdaderamente la malicia y la malevolencia en las bocas; he prohibido verdaderamente los juicios (de donde se siguen lágrimas, penas y lamentos); he hecho aparecer verdaderamente la rectitud y el derecho; he procurado verdaderamente el bienestar en Súmer y en Acad. Cuando establecí la justicia en Súmer y en Acad, erigí efectivamente esta estela (...)*²

Hammurabi, rey de Babilonia (1792-1750), introduce así su código:

*Yo, Hammurabi, príncipe celoso que teme a los dioses, el que para hacer que aparezca la justicia en el país, para aniquilar al inicuo y al malvado, para que el fuerte no oprima al débil, para salir como Shámash [el sol] por encima de los pueblos e iluminar el país, fui llamado por mi nombre por [los dioses] Anu y Enlil para procurar el bien a las gentes (...) Cuando [el dios] Marduk me envió a dirigir a las gentes y enseñar el buen camino al país, puse la rectitud y la justicia en la boca del país, procuré el bienestar a las gentes*³.

Más próximos a Israel en el tiempo y el espacio, los reyes cananeos de **Ugarit** (Ras-Shamra, en la costa siria) se apoyan en los mismos valores y la misma ideología real. En su leyenda, el rey Danel (nombre que se traduce por «Dios juzga») es presentado así: *Danel, el hombre de la salvación, el héroe, el hombre de Harnam, se va a sentar frente a la puerta, entre los notables que se sientan en la era. Juzga la causa de la viuda, proclama el derecho del huérfano*⁴. Y la leyenda de Kéret, que fue rey como Danel, narra cómo su hijo Yassib insta a su padre a que renuncie a la realeza, pues *—dice— has hecho dejación de tu poder bajo los golpes del malhechor, no defiendes la causa de la viuda, tú no haces justicia con los malvados; la enfermedad es como tu compañera de cama, el mal, como tu compañero de lecho*⁵.

1. M.-J. SEUX, *Leyes del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia 15; Estella, Verbo Divino, ²1992) 20.

2. *Ibíd.*, 22.

3. *Ibíd.*, 29-30.

4. LAPO, *Textes ougaritiques I* (París, Cerf, 1974) 443.

5. *Ibíd.*, 572.

trono está así en correspondencia con la práctica de la justicia. Las sentencias de los Sabios lo repiten: *Los reyes detestan cometer el mal, pues el trono se afianza en la justicia* (Prov 16,12; cf. 29,14; Job 34,17). Para el profeta Isaías es tanto una esperanza como una necesidad: *Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites, asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia* (Is 9,6; cf. 16,4-5). Jeremías, por su parte, espera a este rey que aplicará la justicia del Señor: *He aquí que vienen días, oráculo del Señor, en que yo suscitaré a David un descendiente legítimo, que reinará con sabiduría, que practicará el derecho y la justicia en esta tierra. En sus días se salvará Judá, e Israel vivirá en paz. Y le llamarán así: El Señor es nuestra salvación* (Jr 23,5-6; cf. 22,1-3.15-18).

Para el rey, el ejercicio de la justicia no se limita sólo al poder judicial. En Israel o en Judá, como en todas las monarquías orientales, no hay separación entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. El rey gobierna y juzga indistintamente. Esta dualidad amplía necesariamente el campo de la justicia, que es una condición del gobierno real. En este sentido, gobernar consiste en asegurar a cada cual su parte de los bienes de la tierra para que viva en paz y seguridad. No se trata simplemente de hacer justicia tan equitativa como sea posible, sino más bien de hacer justicia, de construir una sociedad según la justicia.

Este arte de gobernar con vistas a garantizar la plenitud de la vida a su pueblo es lo propio de la Sabiduría⁸, sin la cual no hay rey o gobernante justos. En el libro de los Proverbios, el autor hace proclamar a la Sabiduría: *Por mí reinan los reyes, y los príncipes dan sentencias justas; por mí gobiernan los go-*

8. Cf. *En las raíces de la sabiduría* (Cuadernos Bíblicos 28) y *La sabiduría y Jesucristo* (Cuadernos Bíblicos 32).

bernantes, y los grandes juzgan la tierra (Prov 8,15-16; cf. 16,10.12; 20,8; Sab 1,1; 6,1-4). Isaías, muy vinculado a la corte real, desgrana los títulos del nuevo rey guiado por la sabiduría: *Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz* (Is 9,5).

Junto con la sabiduría, las cualidades del «rey de justicia» son: la valentía o fuerza de carácter, el discernimiento entre el bien y el mal, el consejo y la atención dispensada a todos, sobre todo al que es humilde, débil, indigente o pobre (Is 11,2-5). Este rey *gobierna en favor de los pobres y salva a los hijos de los indigentes* (Sal 72,2-4; cf. 82,3-4). Por el contrario, el que no se hace cargo de la causa del pobre nunca será justo, nunca establecerá relaciones según la justicia con nadie.

Mediante la práctica del derecho y la justicia se legitima la función real. Esta dimensión es esencial. En ella se cumple el proyecto mismo del Señor sobre su pueblo. El ejercicio de la justicia por medio del rey ya no es un simple acto humano y político: actualiza en la vida de un pueblo particular la justicia de Dios; de ahí la oración por el rey: *Oh Dios, da tu juicio al rey, tu justicia al heredero del trono* (Sal 72,1). La justicia ejercida según la sabiduría de Dios ya no es la aplicación de una jurisprudencia a partir de códigos, decretos y leyes. Es una obra de creación y de vida según la palabra de Dios. Hace que estalle lo que es caos, destrucción y mentira. Suscita seres llenos de vida, sujetos que llevan una palabra de verdad. Pone en sintonía la palabra con la vida.

LOS JUECES

El rey representa la instancia judicial suprema; sin embargo, en la práctica no es el único juez sobre todo Israel: el poder judicial es delegado en los jue-

ces. Pero compartir el poder con otros podría entrañar un riesgo de desestabilización. Había que legitimar la institución de los jueces refiriéndola a los acontecimientos fundadores: el gobierno de los hijos de Israel por Moisés, en los tiempos del desierto. Tres relatos narran cómo Moisés delegó su poder de gobierno y justicia en ancianos del pueblo.

Según Ex 18,13-26, Moisés ocupa el lugar del juez y más particularmente el del rey en su función de juez. Pues el pueblo se mantiene de pie ante él (v. 13). Las preguntas que plantea Jetró (v. 14) se refieren a la posición del rey, que está solo ante su pueblo. El signo institucional del monarca es el de estar solo en el gobierno de su pueblo. La pregunta de Jetró obliga a distinguir entre la soledad del poder que ostenta el rey y la soledad del gobierno. Abre así el camino al principio de la delegación del poder. La respuesta de Moisés plantea la equivalencia entre dirigirse al rey y consultar a Dios (vv. 15-16). Según la ideología real común en el Oriente antiguo, el rey, en cuanto elegido por el Dios nacional, es su servidor ante el pueblo. La justicia que ejerce, en consecuencia, debe ser la misma que ejerce Dios (v. 19). Que Moisés o el rey asuman lo que es el fundamento de su función: *representar al pueblo ante Dios*, y esto será más que suficiente. Más aún, en la medida en que esta función sea plenamente mantenida, el principio de delegación del poder es aceptable. Delegar el poder no significa, por tanto, perder su función.

Por eso le corresponde a Moisés o al rey *escoger de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Dios, hombres íntegros e insobornables* (v. 21). Así son enunciadas las cualidades esperadas en un juez. Hombres de fuerza, bien sea fuerza de carácter, bien sea fuerza social, pues se supone que rechazan los vasos de vino. Hombres temerosos de Dios, no el miedo a una divinidad terrorífica, sino el respeto debido a Dios mismo y a las exigencias de

la conciencia moral, sumisa a Dios. Hombres de confianza o fieles, es decir, que no juzguen a distancia, sino que comprometan su persona en el juicio con respecto al otro. Hombres incorruptibles, pues, según parece, el dinero ya era en los tiempos bíblicos fuente de fraudes y de injusticias.

Otros textos vienen a añadir matices a este relato de Ex 18. En Dt 1,9-18, los jueces deben ser *hombres sabios, inteligentes y experimentados* (v. 13). Éstas son las cualidades que se esperan del rey para ejercer la justicia. En Nm 11,10-17, los jueces participan de la inspiración (*rúa*), que hace de Moisés el jefe del pueblo y su profeta. El Código deuteronomico puede enunciar como un decreto esta delegación del poder judicial: *En todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te da, nombrarás, por tribus, jueces y magistrados para que juzguen al pueblo con justicia. No violarás el derecho, no tendrás acepción de personas ni aceptarás regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las sentencias de los justos* (Dt 16,18-19; cf. Ex 23,1-3.8; Lv 19,15.35). Esta organización judicial no era ocasional, sino que debía edificar toda la vida de Israel al instaurar relaciones armoniosas entre los miembros del pueblo y con su Dios (Ex 18,22).

Que hubiera bajo la monarquía una delegación del poder judicial del rey a los jueces, se presupone en la presentación de Josafat, rey de Judá (870-846), en 2 Cr 19,5-8. Este texto exalta el reinado de Josafat y la reforma del sistema judicial que emprendió: *Josafat estableció jueces en cada una de las ciudades fortificadas de Judá, y les dijo: Atentos a lo que hacéis, porque no administráis justicia de los hombres, sino del Señor, que está presente en vuestros juicios. El Señor, nuestro Dios, no tolera injusticia, parcialidad ni sobornos. Josafat confió la administración de la justicia en Jerusalén a levitas, sacerdotes y jefes de familia de Israel. Residían en*

*Jerusalén y Josafat les dio estas instrucciones: De-
sempeñaréis vuestros cargos en el temor del Señor,
con piedad y con corazón perfecto*⁹. ¿Quiénes eran
estos hombres de valor, dignos de confianza, incor-
ruptibles, que juzgaban al pueblo permanentemen-
te? 2 Cr 19,8 nos da una respuesta: eran elegidos
entre los jefes de familia o los ancianos y entre algu-
nos miembros del clero.

LOS SACERDOTES

Según esta presentación de la reforma judicial de Josafat por el Cronista, en el siglo IV, el rey había nombrado dos responsables, uno sacerdote, otro oficial del rey: *En los asuntos referentes al Señor, os presidirá el sacerdote Amarías, y en los relativos al rey, Zabadiás, hijo de Ismael, príncipe de la familia de Judá. Como escribas, tenéis a los levitas* (2 Cr 19,11). En el siglo VIII, el profeta Oseas ya echaba la culpa a los sacerdotes, tanto como a los reyes de Israel, de que olvidaban la Torá y no practicaban el derecho (Os 4,6; 5,1).

Que los sacerdotes participen en los asuntos judiciales no es sorprendente en una sociedad que no conocía distinción rigurosa entre lo secular y lo religioso. Bajo la monarquía, antes de la reforma de Jo-

9. Este texto de 2 Cr 19,4-10 resume un conjunto de citas sobre la función del juez desperdigadas en la Torá. El v. 5 remite a Dt 16,18; el v. 7 a Dt 16,19; 27,25; el v. 8 a Dt 17,8-9; el v. 10 a Ex 23,6-7; Lv 19,15-16; Dt 1,17; 25,1.

sías, que impuso un único templo y el único clero de Jerusalén (en el 622), cada una de las ciudades de Israel, lo mismo que las de Judá, tenía un templo y su clero local. Cuando un asunto no podía arreglarse ante el tribunal de los ancianos, éste era llevado al templo, ante un sacerdote que tenía la función de juzgar o que estaba acompañado por un juez en la instrucción del proceso (Dt 17,8-12; 19,17). Cuando faltaban algunos elementos para discernir y juzgar un asunto, estaba previsto presentarse ante Dios (Ex 22,7-8).

De hecho, según Dt 33,10, los sacerdotes descendientes de Leví toman decisiones, formulan leyes en nombre de Dios. Según Lv 13-14, el sacerdote decide si un leproso está curado y puede volver así a ocupar su puesto en la sociedad. Al regreso del exilio, según el profeta Ageo (2,11ss), el sacerdote es invitado a proclamar una ley (*torá*) sobre las condiciones de transmisión de lo puro y lo impuro. En efecto, la enseñanza de los sacerdotes concierne esencialmente a los límites de lo sagrado y lo profano. Sin embargo, su competencia se extiende también a toda la ley. Si les está prohibido beber vino o alcohol durante su servicio sacerdotal es *para que podáis distinguir entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, y enseñar a los israelitas todas las leyes que el Señor les ha dado por medio de Moisés* (Lv 10,10-11; cf. Dt 21,5; Ez 44,23).

Por tanto, es incuestionable que los sacerdotes fueron los intérpretes de la ley que tuvieron que juzgar asuntos religiosos, pero también asuntos civiles, sobre todo cuando éstos tenían relación con la ley religiosa. Pero la Biblia no ofrece ejemplos concretos de esta práctica.

LAS INJUSTICIAS EN ISRAEL

LA SOCIEDAD ISRAELITA

En Israel, como en cualquier otra cultura, la realidad de la justicia depende de la sociedad, de su ideal de justicia y de sus prácticas sociales. Es la expresión de su gestión, su organización y su vida. Es a la vez dependiente y constructora de las relaciones de las personas y de las relaciones con los bienes. La noción de justicia está, por consiguiente, estrechamente unida a la realidad social.

La propiedad territorial

En el siglo XI a. C., los israelitas se han sedentarizado en la tierra de Canaán y se han convertido en agricultores. Esta transformación social terminó antes del advenimiento de la monarquía, pues el paso a un Estado monárquico es precisamente una de sus consecuencias. La ocupación de un territorio y la posesión de tierra para cultivar condicionan en adelante la sociedad israelita.

En los campos, la vida se organiza en torno a la propiedad familiar. La célula humana que era el clan o la tribu se convierten poco a poco en una unidad territorial. Las familias se refieren menos al linaje clánico, para distinguirse e identificarse, que a la tierra que ocupan. El clan ya no se reconoce alrededor del padre, sino a partir del bien familiar, la propiedad te-

rritorial. El ideal social consiste entonces en que toda familia disponga de su tierra *bajo su parra y su higuera* (1 Re 5,5). Los israelitas están desde entonces adaptados al género de vida y de cultura que fija al campesino a la tierra.

El hecho de la propiedad territorial está perfectamente establecido. Cuando es necesario regular la cuestión del deslinde de los terrenos, la ley prescribe: *No desplazarás los linderos de tu prójimo que pusieron tus antepasados, para delimitar tu heredad en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar en posesión* (Dt 18,14). *Contra el que desplace los límites del terreno de su vecino* (27,17; cf. Prov 22,28) se lanza una maldición. También hay que arreglar los problemas que surgen entre propietarios. Por ejemplo: *Si uno deja una cisterna abierta o cava un pozo y no lo cubre, y un buey o un asno cae dentro, el dueño de la cisterna indemnizará por los daños; pagará el dinero al dueño del buey o del asno, y se quedará con el animal muerto* (Ex 21,33-34).

El israelita se ha convertido en propietario de su casa. La ley prevé los casos de custodia y de robo: *Si uno deja a otro en custodia dinero o utensilios y éstos son robados de su casa, cuando se encuentre al ladrón, restituirá el doble. Pero si no lo encuentran, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no se ha apropiado de los bienes del otro* (Ex 22,6-7). Boaz, al tomar a Rut como esposa, adquiere de Noemí la herencia territorial de su marido Elimélek: *Vosotros sois testigos de que yo adquiero*

de manos de Noemí todas las posesiones de Elimélek (Rut 4,9).

La ciudad se convierte en el centro de estas poblaciones. La propiedad familiar no se refiere solamente al campo que se cultiva, sino también a la casa construida en la ciudad. Esta situación explica la presentación de la maravillosa tierra que el Señor da a su pueblo: *Cuando el Señor, tu Dios, te haya introducido en la tierra que ha de darte según juró a tus antepasados Abraham, Isaac y Jacob, una tierra con grandes y hermosas ciudades que tú no edificaste, con casas repletas de toda clase de bienes que tú no llenaste (...)* (Dt 6,10-11). La sedentarización urbana provoca la transición de la propiedad territorial a la propiedad privada. Con la ciudad, ya no son las familias las que son representativas del cuerpo social, sino los títulos de propiedad. La vida social israelita se vuelve semejante a la de los cananeos, donde es la gestión de la ciudad la que lo organiza todo.

Finalmente, en la ciudad, el paso a la propiedad privada es, progresivamente, la fuente de muy importantes desigualdades sociales, sobre todo a partir del siglo VIII. La riqueza se anuncia por la grandeza y el esplendor de los palacios y las casas. Amós fustiga a los propietarios de *grandes casas: casa de verano, casa de invierno (...)* casa de marfil (las lujosas casas con las paredes adornadas de marfiles esculpidos: Am 3,15) o de *casas de sillería* (Am 5,11). Isaías se lamenta por *los que adquieren casas y más casas y añaden campos a sus campos, hasta no dejar sitio a nadie, y quedar como únicos habitantes (...)* y anuncia su castigo: *todas esas casas quedarán desiertas, son grandes y hermosas, pero quedarán deshabitadas* (Is 5,8-9).

El rey y los notables

Si la sedentarización introdujo una profunda transformación de la vida social, la monarquía cen-

tralizada acentúa muchos de sus aspectos. Ordena todos los ámbitos de la sociedad israelita. El pueblo esperaba un rey que gobernara según *el derecho y la justicia*, que trajera prosperidad y seguridad para todos. Pero la realidad fue muy decepcionante. Cuando el pueblo pide un rey, Samuel le pinta un cuadro muy pesimista de lo que será el derecho del rey, y concluye así: *Vosotros mismos seréis sus esclavos* (1 Sm 8,11-17). Esta descripción corresponde perfectamente con lo que se conoce de los reinos del Oriente antiguo: la constitución de un ejército profesional (vv. 11b-12a), la confiscación de tierras en beneficio de la hacienda real (v. 14), la obligación de prestaciones personales en las diversas categorías de población (vv. 12b.13.16), el cobro de tasas e impuestos en beneficio de la casa real y los notables (vv. 15.17). Este tipo de régimen monárquico fue el modelo habitual de los reinos de Israel y de Judá.

Qohélet pone este retrato de rey déspota, no sin una cierta ironía, en boca del mismo Salomón: *Empecé grandes obras: me construí grandes casas, planté viñas, me hice huertos y jardines, y planté en ellos toda clase de árboles frutales; perforé pozos para regar un bosque lleno de árboles. Compré siervos y siervas, y nacieron nuevos siervos en mi casa. Tuve más rebaños de vacas y ovejas que cuantos me habían precedido en Jerusalén. Acumulé plata y oro y tesoros de reyes y provincias (...)* Prosperé y superé a todos cuantos me habían precedido, y nunca me faltó la sabiduría (Ecl 2,4-9).

En torno a la institución monárquica se sitúa una clase de notables, de funcionarios, que se benefician de su administración y de las donaciones del rey. Con la organización de un ejército profesional, los primeros notables son los oficiales, los jefes del Estado mayor o comandantes de las unidades. Las listas de los funcionarios de David sitúan en primer lugar a los jefes del ejército. *Joab era general de todo el ejército de Israel; Benayas, hijo de Yoyadá, man-*

daba a los *quereteos* y *peleteos* (mercenarios). Adonirán era el inspector de los tributos, y Josafat, hijo de Ahijud, el cronista. Susa era el secretario, y Sadoq y Abiatar, los sacerdotes (2 Sm 20,23-25; cf. 2 Sm 8,16-18 y 1 Re 4,1-6). La administración del Estado recurrió a funcionarios civiles: ministros del rey (1 Re 4,2), gobernadores (1 Re 20,14) o simples funcionarios (Jr 24,8). Con los miembros de las grandes familias, herencia de la sociedad clánica, estos funcionarios formaron una clase de notables, servidores del rey. Qohélet también expresa claramente lo que significa esta situación social: *¡Ay del país donde reina un muchacho y cuyos nobles banquetean desde la mañana! ¡Dichoso el país donde reina un noble, y cuyos príncipes comen a su boca, para recobrar las fuerzas y no para emborracharse!* (Ecl 10,16-17).

El dinero

En adelante, sobre la base de la propiedad individual y privada, la economía urbana será comercial y monetaria. Los negocios ya no se regulan por compensaciones en trabajo o mediante el trueque, sino por el dinero. Tanto las personas como las acciones y los bienes reciben un precio. Así, la dote o la multa por una violación (Ex 22,15-16), daños causados a una persona (Ex 21,19), bienes y dinero dejados en custodia (Ex 22,6). El dinero circula y se comercia con él. Isaías constata que *la tierra está llena de oro y plata y son innumerables sus tesoros* (Is 2,7). El salario de los obreros es ofrecido en monedas y la ley debe prevenir la posibilidad de robo o de retención del salario. *No oprimas ni explotes a tu prójimo; no retengas el sueldo del jornalero hasta la mañana siguiente* (Lv 19,13; Dt 24,14-15).

El dinero sirve igualmente de compensación por un daño causado al vecino. *Si el buey acornea a un esclavo o a una esclava, el amo del buey pagará*

treinta monedas de plata al dueño del esclavo y el buey será apedreado (Ex 21,32). El dinero se presta mediante garantías, pues no devolver un préstamo o una deuda supone quedarse con los bienes e incluso la enajenación de las personas. La ley introduce algunas restricciones al poder del acreedor. En caso de deuda, se puede apremiar al extranjero, pero no al israelita: *A tu hermano le perdonarás lo que le hayas prestado* (Dt 15,3). Incluso los diezmos son evaluados y aportados al santuario en dinero: *Venderás los diezmos y primogénitos, tomarás el dinero contigo y lo llevarás al lugar que haya elegido el Señor, tu Dios. Allí comprarás con el dinero lo que te parezca bien: bueyes, ovejas, vino u otra bebida fermentada, cualquier cosa que te parezca. Lo comerás allí en presencia del Señor, tu Dios* (Dt 14,25-26).

Bajo la monarquía se impone una sociedad fundamentada en la economía de mercado. El incentivo de los beneficios y de la riqueza para una parte del pueblo engendra separaciones sociales cada vez más graves entre los que detentan el poder de comprar y vender (Miq 2,1-2) y los que están sometidos, por consiguiente, a la pobreza.

LA ACUSACIÓN CONTRA ISRAEL

La confiscación de tierras

En principio, la autoridad real —cuando se ejerce según el respeto al derecho— debe asegurar a cada miembro del pueblo los medios para vivir¹⁰. Este principio no fue más que una utopía. Así, el caso de

10. Cf. H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1981) caps. II y III.

la sunamita narrado en 2 Re 8,1-6, que abandonó sus bienes durante una hambruna. A su regreso, el rey Jorán, hijo de Ajab, ordenó a uno de sus oficiales: *Haz que se le restituya todo lo que le pertenecía, así como todo lo que el campo le ha producido desde el día en que dejó el país hasta hoy.* En este caso, la autoridad del rey es efectivamente un seguro que defiende al pobre.

Pero cuando la tierra es poseída como una seguridad, una protección, una riqueza acaparada, ya no es promesa de vida. Se reduce a una cosa; es un bien, un objeto codiciado. Se convierte en fuente de violencia y de múltiples injusticias. Así es como los profetas intervienen como reacción a una situación social desastrosa para el pueblo, que se encuentra despojado del mínimo de bienes para vivir. En la práctica, la estrecha relación –casi exclusiva– entre el poder real y la posesión de la tierra se ha convertido en una calamidad para el pueblo. Muy a menudo, la autoridad del rey, disminuida por el poder concedido a los príncipes, es la ocasión de abusivas confiscaciones de tierras. En el s. ix a. C., el profeta Elías se enfrenta al rey Ajab en el asunto de Nabot (1 Re 21,1-6.15-16). Para aumentar el poder real, Ajab quería adquirir la viña de Nabot. Ahora bien, esta tierra era para éste la herencia de sus padres; abandonarla sería algo más que perder una porción de terreno: sería perder el vínculo con su pueblo. ¡Pues que no lo tenga! Y para conseguir la codiciada viña, la reina Jezabel no duda en organizar un falso proceso que termina con la condena a muerte y la ejecución de Nabot. Así pues, cuando el rey quiere acaparar un pedazo de tierra, la persona del propietario no tiene ningún valor: basta con matarlo y todo está en regla.

Un siglo después de Elías, esta práctica es todavía denunciada por Oseas: *Los príncipes de Judá desplazan los linderos* (Os 5,10). Isaías grita: *¡Ay de los que adquieren casas y más casas y añaden cam-*

pos a sus campos, hasta no dejar sitio a nadie, y quedar como únicos habitantes! (Is 5,8). Y Miqueas, contemporáneo suyo, repite como un eco: *¡Ay de aquellos que planean la maldad, que tramán el mal en sus lechos, y en cuanto es de día lo ejecutan, porque tienen poder para ello! Codician campos y los roban; casas, y se apoderan de ellas; oprimen al cabeza de familia y a todos los suyos* (Miq 2,1-2).

La explotación y la opresión

Este poder absoluto sobre la riqueza del país termina en la explotación del pueblo. Esta práctica desconoce totalmente la Torá, que prescribe: *No maltratarás a la viuda y al huérfano* (Ex 22,21), e incluso: *No explotarás al jornalero pobre e indigente, tanto si es uno de los tuyos como si se trata de un emigrante que reside en tu tierra o en tu ciudad* (Dt 24,14). Además, esta clase de los que poseen, totalmente independiente económicamente, no sólo vivía a costa de los más pequeños, sino haciendo un pueblo de pobres en contra del proyecto del Señor: *No habrá pobres entre los tuyos* (Dt 15,4).

Los profetas no tienen palabras bastante duras para denunciar a esta clase orgullosa y su escandalosa riqueza. Amós está encolerizado con los que *duermen en camas de marfil; se apoltronan en sus divanes; comen los corderos del rebaño y los terneros del establo; canturrean al son del arpa, inventando, como David, instrumentos musicales, beben el vino en elegantes copas, y se ungen con delicados perfumes, sin dolerse por la ruina de José* (Am 6,4-6). Isaías se burla de las mujeres de Jerusalén: *Las mujeres de Sión son orgullosas, caminan con el cuello estirado, hacen guiños con los ojos, y se contonean al andar, haciendo sonar las ajorcas de sus pies. Por eso el Señor cubrirá de tiña sus cabezas y descubrirá sus vergüenzas* (Is 3,16-17).

Ahora bien, este gusto por el lujo va acompañado siempre por la explotación de los otros. Esto es lo que Jeremías denuncia en la casa del rey Joaquín: *¡Ay de aquel que edifica su casa con injusticias y sus pisos violando el derecho, que hace trabajar al prójimo de balde, sin pagarle su sueldo! Se dice: Me haré un gran palacio con pisos espaciosos. Abre sus ventanas, las reviste de cedro y las pinta de rojo* (Jr 22,13-14).

En esta sociedad en que también el dinero es rey, ésta es otra forma de despotismo absoluto: el pueblo está a merced de los acreedores, que pueden reducir a esclavitud a cualquiera que sea insolvente. El profeta Eliseo va a permitir a una viuda que conserve junto a ella a sus dos hijos, a los que un acreedor quería tomar como esclavos (2 Re 4,1-7). Esta práctica era corriente en el Próximo Oriente antiguo. La Torá suavizó su rigor (Lv 25,39-46; Ex 21,2-6; Dt 15,12-18). Pero esta ley estaba lejos de ser aplicada.

Amós denuncia a los *que venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias* (Am 2,6-8; 5,11; 8,5-6). Isaías declara: *Se querella el Señor contra los ancianos, contra los jefes de su pueblo: Vosotros habéis assolado la viña, lo robado al pobre está en vuestra casa. ¿Con qué derecho trituráis a mi pueblo y machacáis el rostro de los pobres?* (Is 3,14-15). De la misma manera, Miqueas se erige en nombre del Señor contra aquellos *que comen la carne de mi pueblo, que le arrancan la piel y le quebrantan los huesos, después de hacerlo trozos como carne en la olla, como vianda en la caldera* (Miq 3,3).

Jeremías, hacia el 600, puede afirmar todavía: *Pues hay en mi pueblo malvados que espían como el pajarero, que se agacha y coloca trampas, para cazar hombres. Como una jaula llena de pájaros, así están sus casas llenas de rapiñas. Así es como se hacen poderosos y ricos, prósperos y gordos* (Jr

5,26-28). En el 588, mientras Jerusalén es asediada y cuando la situación militar no tiene salida para Judá, Jeremías había obtenido que fuera aplicada la ley de libertad de los esclavos (Ex 21,2-6; Lv 25,39-55; Dt 15,12-18), pero, con ocasión de un levantamiento temporal del sitio, los propietarios no respetaron su promesa: *Pero os habéis vuelto atrás y habéis profanado mi nombre: cada uno ha recuperado a los esclavos y esclavas que había dejado en libertad, y los habéis sometido de nuevo a esclavitud* (Jr 34,16).

La denegación de justicia

En una sociedad así, en que la justicia social no tiene sentido ni realidad, no es extraño que el derecho sea falseado o negado. Y, sin embargo, la equidad y la imparcialidad son recomendadas a los jueces (Dt 16,18-20).

En este punto, los profetas son incisivos. Miqueas interpela a los responsables de Israel igual que a los de Judá: *Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho, que edificáis Sión con sangre y Jerusalén con crímenes. Sus jueces se dejan sobornar, sus sacerdotes enseñan a sueldo, sus profetas vaticinan por dinero* (Miq 3,9-11). Para él, lo mismo que para Amós, si el derecho se ha convertido en veneno es porque la autoridad que debía asegurar el derecho y la justicia está ausente o es deficiente. Las principales instituciones dirigentes del país, el rey y los notables, los sacerdotes y los profetas, están absolutamente corrompidos por el dinero. Entre ellos, el respeto por el otro, incluso por el hermano israelita, ya no basta. El dinero es la norma y fundamenta el derecho.

Más concretamente, el desprecio del derecho se traduce entonces en denegación de justicia. Cuando

Amós enumera las rebeldías de Israel, enuncia en primer lugar el desprecio del justo: *Porque venden al justo por dinero* (Am 2,6). El justo, aquí en contexto judicial, es el inocente de toda falta o culpabilidad. Pero su causa es torcida en provecho del dinero. El tribunal ya no es el lugar donde los conflictos y los delitos pueden entenderse, reconocerse y resolverse mediante la palabra. Los que desprecian el derecho *odian al que es justo en el tribunal y detestan al que testifica con verdad* (Am 5,10). *Oprimís al justo, os dejáis sobornar y atropelláis al pobre en el tribunal* (Am 5,12; cf. Is 1,21-23; 10,1-2; Jr 5,26-28; Hab 1,2-4).

A partir de ese momento, todas las relaciones sociales basadas en la reciprocidad se encuentran pervertidas. Cada cual establece su norma y su ley, ya no hay medidas ni límites. Con estas palabras, Miqueas hace que se escuche la voz del Señor: *¿Es que voy a seguir soportando vuestra maldad, las riquezas mal adquiridas, las medidas menguadas y detestables? ¿Voy a tener por justo al que usa balanza trucada y bolsa de pesas falsas? Sus ricachones rebosan violencia, sus habitantes profieren falsedad y hablan con mentira* (Miq 6,10-12).

Isaías anuncia el día en que la justicia será devuelta a los humildes: *Aquel día, los sordos oirán las palabras del libro; los ojos de los ciegos verán sin tinieblas ni oscuridad; volverán los humildes a*

alegrarse con el Señor y los más pobres exultarán con el Santo de Israel; porque habrá desaparecido el tirano, y no quedará rastro del fanfarrón, y serán exterminados los que hacen el mal; los que por una minucia acusan a otro, los que impiden al juez hacer justicia y hunden al inocente en la miseria (Is 29,18-21).

La constatación de los profetas es trágica: la injusticia está establecida tan fuertemente que parece que ya no hay ninguna esperanza de una sociedad más justa. Igual que Abrahán ante Sodoma (Gn 18,22-32), Jeremías querría encontrar un solo hombre justo para atreverse a esperar que no es la injusticia la que lo domina todo: *Recorred las calles de Jerusalén, mirad y comprobad, buscad por sus plazas a ver si encontráis un hombre, uno solo que practique la justicia y busque la verdad, y yo perdonaré a esta ciudad* (Jr 5,1). Esta llamada de Jeremías es el eco de lo que, dos siglos antes, Amós hacía que se escuchara: *Odiad el mal, amad el bien, restableced el derecho en el tribunal* (Am 5,15). Pero el mal es tal que parece sin remedio. Oseas constata que *sus acciones les impiden volver a su Dios, pues dentro de ellos hay un espíritu de prostitución y no conocen al Señor* (Os 5,4). Jeremías reafirma esta imposibilidad de cambiar de comportamiento: *¿Puede cambiar un etíope el color de su piel, o un leopardo sus manchas? Y vosotros, habituados al mal, ¿podréis hacer el bien?* (Jr 13,23).