



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4
CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Bruggemann, Walter. “El profeta como mediación”. En *Teología del Antiguo Testamento: Un juicio a Yahvé*, 653-681. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

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.

El fenómeno general de la profecía en Israel es sumamente diverso en sus múltiples manifestaciones¹. Cualquier generalización acerca de la profecía está probablemente destinada al fracaso a la hora de comprender los datos, pese a que nuestra tarea hermenéutica conlleva necesariamente un intento de generalización. La profecía como un modo de mediación comienza con la aparición inexplicable de personas que afirman pronunciar la palabra reveladora de Yahvé, y a las que algunos aceptan como portadores de hecho de dicha palabra. La profecía culmina cuando este conjunto de personas individuales y el recuerdo y transmisión de sus palabras (y acciones) quedan fijados en un corpus estable de literatura que recibe el estatus de canónico. En pocas palabras, la profecía como mediación se refiere tanto a *personas individuales* como a un *corpus literario*.

1. *Los extraños heraldos originarios*

La aparición de individuos que hablan con una autoridad que trasciende la suya propia es un acontecimiento extraño, inexplicable y originario en Israel. Los recuerdos de los dichos de esos profetas ofrecen las suficientes pistas para que los exegetas reconstruyan alguna imagen de la persona en su emplazamiento histórico. Así, imaginamos que podemos identificar las diversas tradiciones de las que surgen y los estilos, las imágenes y las cuestiones características de las que se ocupan². Al mismo tiempo, debemos reconocer que los datos fiables acerca de ellos, más allá de las hipótesis consensuadas, son sumamente escasos. De lo que podemos estar seguros es de que existieron ciertamente individuos determinados y sin credenciales que llevaron a cabo discursos «extraordinarios»³, y a quienes se les comprendió como poseedores de una relación particularmente íntima con Yahvé, la cual les convertía en canales efi-

1. Cf. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages*, 66-118; R. R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis 1994, 105-137.

2. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1970, ha prestado especial atención a la ubicación de los profetas en tradiciones y como practicantes de tradiciones duraderas. Un planteamiento algo distinto es el seguido por Hans Walter Wolff en una serie de discusiones, en las que él sitúa a Oseas entre levitas, a Amós entre sabios y a Miqueas entre campesinos. Respecto a la «función social» de los profetas, cf. D. L. Petersen, *The Roles of the Prophets (JSOTSup 17)*, Sheffield 1981.

3. J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Londres 1986, 102.

caces de comunicación entre Yahvé e Israel⁴. En su función de canalizadores, se les oía entregar a Israel las palabras mismas de Yahvé, y como intercesores eran eficaces a la hora de presentar las urgentes peticiones de Israel a Yahvé. Dado que son canales de comunicación, el interés teológico se cifra mucho más en sus palabras que en sus personalidades. Es posible hacer las siguientes observaciones generales respecto a esos diversos individuos.

a) *La llamada de Yahvé*

Los profetas hablan porque los empuja una fuerza inexplicable que es considerada la llamada de Yahvé. Existen indicios de que estos individuos son receptores de extrañas experiencias psíquicas, de que les visita lo «sobrenatural» en formas extrañas, tales como sueños, visiones y trances⁵. John Barton llega a emplear el término «místico»⁶. Independientemente de la explicación que pueda sugerirse, se trata, tal como observa Barton, de «figuras que no pertenecen a las altas esferas y que no serán silenciadas»⁷. En ese sentido, ejemplifican una cierta apertura en la sociedad israelita, sugiriendo que la organización administrativa no era tan estricta o tan eficaz como para impedir el estallido de una opinión ajena a la administración. Cuando aparecen, se considera que Yahvé está directa y palpablemente presente en Israel.

b) *Tradicón y experiencia personal*

Estos originales individuos son extraños y no es posible explicarlos recurriendo a ningún antecedente. En ese sentido, la vieja noción de «genios solitarios» contiene un elemento de verdad⁸. Sin embargo, dichos individuos no vivieron en un vacío sociopolítico, sino que parecen surgir, estar influidos y reflejar distintas tradiciones teológicas con sus pertinentes perspectivas sociales⁹. Ello no significa que explícita o deliberadamente den voz a tales tradiciones y perspectivas. Más bien, han aprendido con el tiempo a percibir y experimentar el mundo a través de un particular prisma de memoria e interpretación. Así, tal como hemos sugerido, Oseas y Jeremías parecen haber sido formados en las tradiciones de la alianza levítica-deuteronomista¹⁰. Se ha

4. Cf. especialmente T. W. Overholt, *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis 1989. Más generalmente, cf. J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 115-165. Desafortunadamente Blenkinsopp considera sólo la profecía preexílica, operando así todavía con las categorías generales de Julius Wellhausen. El planteamiento histórico de Blenkinsopp se ve complementado por el de J. Barton, *Oracles of God*, Londres 1986.

5. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963, ha ofrecido el estudio clásico. También cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia 1980.

6. J. Barton, *Oracles of God*, 261.

7. *Ibid.*, 112.

8. *Ibid.*, 272.

9. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, Filadelfia 1980, ha subrayado la ubicación y el interés social, en la medida en que ha empleado las categorías de «central» y «periférico» para identificar tal ubicación e interés social.

10. Respecto al emplazamiento de Oseas y Jeremías en las tradiciones de Israel, cf. los estudios de Wolff y Gross citados en las notas 26 y 27 del capítulo 20.

sugerido que Amós refleja un pensamiento sapiencial internacional¹¹. Isaías seguramente manifiesta la ideología monárquica de las altas esferas de Sión, y Ezequiel, Ageo y Zacarías dan pruebas de haberse criado en ambientes sacerdotales. El entorno institucional de Miqueas no resulta tan claro, aunque parece reflejar las pasiones y los resentimientos de una comunidad campesina¹². No es posible precisar en estas cuestiones ni tener una seguridad excesiva. Las tradiciones que los sustentan deben tenerse en cuenta, sin embargo, porque en esta sociedad arcaica, las comunidades y sus miembros poseían recuerdos duraderos y emotivos, y porque estas múltiples tradiciones y recuerdos a menudo estaban en conflicto en los aspectos particulares, rivalizando entre sí por su papel en la interpretación definitiva.

Para comprender a los profetas necesitamos reconocer la praxis comunitaria particular (la participación en y la influencia de una tradición y una perspectiva) y la experiencia personal originaria e inexplicable, que hace que la persona sin credenciales reivindique una repentina autoridad y corra enormes riesgos a fin de afirmar dicha autoridad. La manera de equilibrar o de decidir entre tradición y experiencia personal probablemente refleje el ambiente y los presupuestos de la cultura interpretativa propia. En el siglo XIX el acento recaía en la experiencia personal, un acento que se conserva en gran parte de la tradición popular y homilética. En el siglo XX, por el influjo de Gerhard von Rad y reflejado en los estudios sociológicos y antropológicos, se presta mayor atención al emplazamiento en una comunidad¹³. Sin duda, ambos factores están presentes y son importantes, pero ninguno de ellos en particular ni los dos juntos pueden explicar o justificar adecuadamente la aparición de tales voceros.

c) *Responder a la crisis, provocar la crisis*

Estos heraldos con autoridad pero sin credenciales no revelan verdades universales, sino que hablan en concreto a un tiempo, un lugar o una circunstancia determinada¹⁴. Por lo general perciben su época y su ambiente como una situación de crisis, un contexto en el que se corren grandes peligros y se deben tomar decisiones de vida o muerte. Quizás sea mejor decir que la aparición y el discurso del profeta *provocan* una circunstancia de crisis donde nadie la había percibido anteriormente. Es decir, los profetas no sólo responden a la crisis, sino que, por su repentina aparición, la generan.

11. H. W. Wolff, *La hora de Amós*, Salamanca 1984; S. Terrien, *Amos and Wisdom*, en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, 108-115.

12. H. W. Wolff, *Micah the Moreshite - The Prophet and His Background*, en J. G. Gammie y otros (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula 1978, 77-84. También cf. G. V. Pixley, *Micah - A Revolutionary*, en D. Jobling y otros (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991, 53-60; I. J. Mosala, *A Materialist Reading of Micah*, en N. K. Gottwald-R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll 1993, 264-295.

13. En su estudio de los profetas, Gerhard von Rad trabajó principalmente con tradiciones textuales y no consideró datos sociológicos o arqueológicos, como por ejemplo se hace en la obra de Wilson, el cual presta atención a los aspectos materiales del emplazamiento social.

14. Al respecto, cf. K. Koch, *The Prophets*, 2 vols., Filadelfia 1983-1984; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, Londres 1984.

De manera más específica, el surgimiento de la mediación profética en Israel por lo general se produjo en presencia y en respuesta al poder del rey. En el periodo preexílico los profetas están en contacto regularmente con los reyes, a quienes se considera que Yahvé les ha confiado grandes responsabilidades¹⁵ y que, por lo general, han fracasado en su puesta en práctica. Elías (1 Re 18, 1.17; 21, 17) y Miqueas (1 Re 22, 8) están al lado de Ajab en el siglo IX a.C. En el siglo VIII Isaías trata a su vez con Ajaz (Is 7, 3-17) y Ezequías (Is 37, 1-7). Amós tiene un «encontronazo» con Amasías, sacerdote de Jeroboam (Am 7, 10-17) y Jeremías debe enfrentarse a Sedequías (Jr 37-38). La situación es diferente en los periodos exílico y postexílico, cuando no hay monarca en Israel. No obstante, *mutatis mutandis*, estos profetas también deben enfrentarse a los modelos de poder y a las definiciones de realidad predominantes.

d) *La fuerza de la imaginación poética*

Aunque los profetas por lo general se encuentran inmersos en crisis públicas, no son en primera instancia agentes políticos en un sentido directo y rara vez alientan una política específica. Tampoco son, contra la popular opinión liberal, activistas sociales. De forma característica se trata de «voceros», y hasta que la evolución posterior altere su modo de actuar, hablan muy a menudo con todo el carácter elusivo y la fuerza imaginativa de la poesía. Sus manifestaciones no evidencian por sí mismas su importancia, sino que hablan con imágenes y metáforas que pretenden alterar, desestabilizar e invitar a percibir la realidad de un modo alternativo. En mi propio trabajo he prestado atención al poder de la imaginación de la obra de los profetas, por lo que me refiero a la capacidad de interpretar, describir e imaginar la realidad al margen de las descripciones de la realidad predominantes que han sido dadas por descontado¹⁶.

El lenguaje poético y el carácter elusivo de la imaginación constituyen una estrategia entre los profetas para sacar a la comunidad que escucha de la ideología de la administración, la cual muy a menudo se identifica con la política y la imaginación del rey. Los profetas hablan con figuras exageradas y escandalosas porque intentan alterar las interpretaciones «seguras» de la realidad, que son patrocinadas y defendidas por los creadores de la opinión predominante. Al ofrecer «expresiones límite» –es decir, discursos que llevan a Israel al extremo de la imaginación– los profetas por lo general exhiben una gran sensibilidad en dos aspectos¹⁷.

Una profunda conciencia del dolor. En primer lugar, los profetas son profundamente conscientes del dolor, angustia y disfunción presentes en la comunidad que

15. Respecto a las responsabilidades de los reyes, tal como se percibía desde una perspectiva yahvista, cf. el capítulo 21.

16. W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Filadelfia 1978; Id., *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, Filadelfia 1986.

17. Respecto a las «expresiones límite», que están vinculadas a las «experiencias límite», cf. P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics: Semeia* 4 (1975) 75-106.

consideran agobiada con el desastre que se avecina. Así, Amós puede pronunciar un lamento fúnebre al contemplar la muerte de Israel:

Ha caído y ya no se levantará
la doncella de Israel;
está tirada en su propia tierra,
nadie la levantará (Am 5, 2).

Sofonías puede contemplar el desastre que con seguridad ha de llegar:

Día de ira será aquel,
día de angustia y de desgracia,
día de desastre y desolación,
día de tinieblas y de oscuridad,
día de nubes y negros nubarrones,
día de toques de trompeta
y de gritos de guerra
contra las ciudades fortificadas,
contra las altas torres de defensa (Sof 1, 15-16).

Jeremías se atreve a describir Jerusalén como una mujer vulnerable que es atacada con violencia:

Oigo gritos como de mujer dando a luz,
gemidos de primeriza:
son los gritos de la hija de Sión
que gime y alarga las manos:
«¡Ay de mí, que sucumbo
ante los asesinos!» (Jr 4, 31).

Con la excepción de estos extraños voceros, es razonable considerar que la onerosa política de muerte llevada a cabo por la monarquía pasaba desapercibida en gran medida en los círculos convencionales, y que, donde se reconocía, era negada por aquellos que presidían y se beneficiaban del *statu quo*.

Imágenes de una nueva oportunidad. En segundo lugar, del mismo modo que estos poetas hallaron nuevas y llamativas formas de imaginar a Israel en la quiebra de la muerte que este optó por negar e ignorar, hubo poetas que, en un extraordinario acto de valentía, hablaron de posibles futuros que invitaban a Israel más allá de sus diversas fracturas, cuando el Israel oficial había caído presa de la desesperación¹⁸. Así, en un llamativo empleo de algunas imágenes, Ezequiel imagina al Israel exiliado en un valle de huesos secos que serán vivificados y rehabilitados por el aliento de Yahvé:

18. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 327-348, ha apreciado plenamente la imaginación esperanzada de los profetas del siglo VI a.C. En cualquier caso, estos actos de esperanza, que tenían una función subversiva, no quedaron confinados al exilio.

Y me dijo: «Hijo de hombre, estos huesos son el pueblo de Israel. Andan diciendo: ‘Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos destrozados’. Por eso profetiza y diles: Esto dice el Señor: Yo abriré sus tumbas, los sacaré de ellas, pueblo mío, y los llevaré a la tierra de Israel» (Ez 37, 11-12).

Zacarías, en lo que debe haber sido un contexto de desesperanza, imagina la reinauguración de un optimista ritual real:

Salta de alegría, Sión,
lanza gritos de júbilo, Jerusalén,
porque se acerca tu rey,
justo y victorioso,
humilde y montado en un burro,
en un joven borriquillo (Zac 9, 9).

Después de contemplar la derrota del codicioso Israel (Miq 2, 1-5), Miqueas imagina la nueva oportunidad de un rey de ascendencia campesina que prevalecerá incluso sobre Asiria:

Por eso el Señor abandonará a los suyos
hasta el tiempo en que dé a luz
la que ha de dar a luz.
Entonces los que aún queden
volverán a reunirse
con sus hermanos israelitas...
Él mismo será la paz.
Cuando Asiria invada nuestra tierra
y entre en nuestros palacios,
nos enfrentaremos a ella
con siete pastores y ocho príncipes,
que pastorearán a Asiria con la espada,
y al país de Nemrod con el acero.
Porque cuando Asiria
invada nuestra tierra
y pise nuestras fronteras,
él será quien nos libre (Miq 5, 2.4-5).

Tanto en las imágenes de muerte como en las metáforas de nuevas oportunidades, estas elocuentes lenguas fueron capaces de manifestarse más allá de los tópicos de sus contemporáneos y de invitar a sus oyentes a apartarse de las generalidades dominantes y considerar un escenario alternativo acerca de su vida con Yahvé.

La propia manifestación de Yahvé. Tal vez los profetas sean simplemente retóricos con talento y habilidad. Y con ello basta. En muchas ocasiones, sin embargo, reivindican que Yahvé les ha confiado su extraña retórica, quizás enraizada en la tradición, mas ciertamente no influida por lo que sus contemporáneos podían comprender. Así, esta diestra poesía que se niega a conformarse a las percepciones dominantes, es equipara-

da, de acuerdo con la reivindicación del profeta y con la de alguno de sus oyentes, con la propia manifestación de Yahvé. Esta poesía viva y crítica es considerada como una declaración en virtud de la cual Israel ha «revelado» una dimensión de la realidad que de otra manera no estaba a su disposición. Este modo de mediación sugiere la convergencia o ecuación de una manifestación humana carente de credenciales y de la propia manifestación de Yahvé que desacredita y disipa la realidad social que Israel se había construido apartando a Yahvé del centro. Sin embargo, éste no permitirá que se le quite del centro de Israel. Uno de los modos gracias a los que Yahvé regresa y permanece en el corazón de Israel son estas voces extrañas, ásperas y casi siempre inoportunas.

2. Una manifestación con autoridad

El testimonio de Israel no ofrece una respuesta clara a la cuestión de la autoridad y fiabilidad de este modo de mediación¹⁹. En principio, los profetas carecen de credenciales. Sin embargo, puesto que por lo general sus manifestaciones contradicen la cultura dominante, ya sea el optimismo de esta o su desesperación, es inevitable que sean desafiados y que deban tratar de dar alguna justificación de sus palabras. Es decir, la revelación (tal como se ofrece en los profetas, pero quizás toda revelación) no es en absoluto bien acogida, pues se inmiscuye en medio de una vida bien ordenada, pero que no remite seriamente a Yahvé. Sólo disponemos de indicios y huellas respecto a la justificación de la autoridad, pero cabe destacar los siguientes aspectos.

a) *El consejo divino*

El epígrafe dominante en relación con la autoridad es «el consejo divino»²⁰. Tenía una importancia fundamental el hecho de que el profeta no pronunciaba su propia palabra sacada de su imaginación. Se aseguraba que la voz pronunciada por el profeta es de hecho la palabra de Yahvé. Como recurso imaginativo para articular la autoridad profética, con frecuencia se apela en los profetas al «consejo divino». Esta expresión remite a un escenario poético (probablemente tomado en su literalidad) que tiene a Yahvé en el cielo presidiendo un gobierno donde está él junto a sus consejeros y mensajeros, los cuales toman decisiones sobre la organización de los asuntos de la tierra²¹. Esta imagen resulta en la afirmación de que hay una actuación del gobierno de Dios

19. Los criterios para discernir la «verdadera profecía» son notoriamente elusivos. Reflexiones representativas son las de J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion* (BZAW 124), Berlín 1971; J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, 87-105. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 113-118, reconoce que las distinciones fundamentales hechas entre profetas son de tipo teológico y no son accesibles a la investigación socio-científica.

20. Cf. un detallado estudio del tema en E. T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico 1980; P. D. Miller, *Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol*: HBT 9 (1987) 53-78.

21. Tal como J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988, ha planteado, existe una apertura hacia el politeísmo en esta imagen. Yahvé gobierna con el consentimiento de otros dioses.

que trasciende cualquier agente o autoridad humana y que toma decisiones que son definitivas en la tierra. El efecto práctico de esta afirmación consiste en negar a los poderes de la tierra (a los reyes) cualquier control práctico sobre su propio reino, dado que las verdaderas decisiones se han tomado en otra parte.

La descripción más detallada y gráfica de este consejo divino aparece en 1 Re 22, 19-23 presentado en el testimonio del profeta Miqueas. En este escenario Miqueas puede decir:

Escucha la palabra del Señor: He visto al Señor sentado sobre su trono, rodeado de la corte celestial. El Señor decía: «¿Quién seducirá a Ajab, para que ataque a Ramot de Galaad y perezca?». Unos proponían una cosa y otros otra. Pero se adelantó un espíritu y dijo: «Yo lo seduciré». Le pregunto el Señor: «¿Cómo lo harás?». El espíritu contestó: «Iré y me convertiré en espíritu de mentira en la boca de sus profetas». Dijo el Señor: «Sí, tú lo seducirás; ve y hazlo así». Ahora, pues, ya sabes que el Señor ha puesto un espíritu de mentira en la boca de todos tus profetas, porque ha decretado tu ruina (1 Re 22, 19-23).

La visión presentada por Miqueas consiste en que Yahvé, tras consultar con su gobierno celestial, urde de forma innoble derrocar el gobierno de Ajab. Dos cosas son evidentes, además de la percepción de que Yahvé puede actuar de una forma tan astuta y carente de principios. En primer lugar se sugiere que las verdaderas decisiones que afectan al gobierno de Samaría (y en consecuencia a todos los gobiernos) se llevan a cabo lejos, fuera del alcance del rey. El auténtico gobierno de la tierra se halla en las manos astutas y soberanas de Yahvé. En segundo lugar, el profeta está al tanto de las acciones del consejo, ya sea como un observador, un participante o un enviado.

El profeta Jeremías apela a su propio acceso al consejo divino para establecer la auténtica autoridad del profeta. Los profetas que tienen acceso al consejo dicen algo que procede del gobierno de Dios; quienes no lo tienen manifiestan su propia palabra y por lo tanto no pueden reclamar autoridad alguna. Así, el «consejo divino» es una estrategia para vincular a Yahvé con una empresa humana, a Yahvé con la afirmación profética. Jeremías acusa a sus oponentes, a quienes rechaza como falsos, porque no han estado en el consejo divino y se inventan las cosas que atribuyen a Yahvé:

¿Quién de ellos ha asistido
al consejo del Señor?
¿Quién lo ha visto y ha oído su palabra?
¿Quién ha estado atento
y ha escuchado su palabra?
Yo no envíé a estos profetas,
y sin embargo ellos corren;
no les hablo, pero ellos profetizan.
Si han asistido a mi consejo,
que griten mis palabras a mi pueblo,
para que se conviertan del mal camino
y de la maldad de sus acciones (Jr 23, 18.21-22).

Lo que se puede deducir es que Jeremías, a diferencia de sus oponentes, ha estado en el consejo divino y manifiesta por consiguiente una palabra genuina de Yahvé²².

b) *La fórmula del mensajero*

De acuerdo con esta imagen, el profeta es identificado con el mensajero que transmite una palabra que no es la suya. El profeta trae a la tierra (al rey) las decisiones políticas del gobierno celestial, de modo que los agentes terrenales puedan desarrollar de forma adecuada esas decisiones. Aquellos que reciben en la tierra estos mensajes por medio de los profetas (los reyes) no están invitados a participar en el proceso de toma de decisiones, sino que sólo pueden recibir y aceptar decisiones que ya han sido tomadas.

La fórmula por la que el profeta manifiesta que el mensaje no es suyo, se expresa en lo que los exegetas han denominado una fórmula de mensajero, que puede aparecer de distintas formas, tales como «oíd la palabra del Señor», «así dice el Señor» o «dijo el Señor»²³.

Estas fórmulas aparecen con distinta terminología a lo largo del corpus profético. La fórmula puede formar parte del discurso profético principal o puede ser un recurso editorial que lo enmarca. En cualquier caso, se afirma que aquí, en este momento de la manifestación, determinados israelitas en lugares y tiempos concretos han mediado un veredicto o una revelación que nace más allá de las posibilidades humanas.

c) *La llamada profética*

Además de apelar al consejo divino y de utilizar la fórmula del mensajero, una tercera manera con la que los profetas tratan de establecer una autoridad transhistórica para ellos mismos es la formulación de una llamada profética. En este relato el profeta pretende narrar el encuentro directo con Yahvé en virtud del cual fue obligado a servir como mensajero de Yahvé. Norman Habel ha estudiado los relatos más elaborados de los profetas y ha mostrado que, sea lo que sea lo que hayan «experimentado» los profetas, el relato contiene elementos recurrentes²⁴. Algunas de las llamadas incluyen oposición a la iniciativa de Yahvé, como en los casos de Moisés (Ex 3, 1-4, 17), Gedeón (Jue 6, 11-24) y Jeremías (Jr 1, 4-10). Otros, tales como Is 6, 1-8, presentan una total disposición para ser reclutados al servicio de Yahvé. Por lo general el relato de llamada tiende a afirmar que Yahvé lleva la iniciativa en cualquier actividad o expresión profética particular, y que los profetas de vez en cuando son

22. Cf. J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 60.

23. Respecto a la fórmula del mensajero, cf. el repaso de W. E. March, *Prophecy*, en J. H. Hayes (ed.), *Old Testament and Criticism*, San Antonio 1974, 149-153, donde presta particular atención a la obra de Ludwig Koehler y Joachim Begrich.

24. N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*: ZAW 36 (1965) 297-323. También cf. R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant*, 31-58.

obligados a hablar incluso contra su voluntad. Aunque es imposible valorar la iniciativa, la disposición o la oposición como una verdadera vivencia, el esquema estilizado de la llamada ha sugerido que el relato ya transforma la reivindicación de la experiencia de acuerdo con una fórmula tradicional e institucionalizada.

d) *Desafíos a las reivindicaciones de autoridad*

En cualquier caso, resulta evidente que el recurso al consejo divino, el uso de la fórmula del mensajero y los relatos de llamada constituyen intentos de otorgar autoridad a la manifestación profética, cuando no se puede reclamar autoridad de una forma humana e institucional. Somos incapaces de determinar en qué medida tales estrategias son intrínsecas a la experiencia de la persona del profeta y en qué medida son una imposición tradicional sobre lo que podría haber sido un encuentro libre, espontáneo e informal²⁵. John Barton sugiere que estos rasgos de autoridad profética pueden no ser otra cosa que «un truco para exigir que se le escuche»²⁶. Si son trucos, no sabemos si proceden del profeta o del subsiguiente proceso de la tradición.

Lo que queda claro es que la mediación profética reivindica una autoridad imposible de verificar. Es decir, todas estas demandas y costumbres son informes de una experiencia bastante personal y subjetiva. No se pueden ofrecer pruebas objetivas de que se ha estado en el consejo divino. No se puede dar un apoyo objetivo a la fórmula del mensajero. No es posible verificar una experiencia de llamada. Se trata de fórmulas que pretenden confirmar una experiencia oculta y trascendente.

Por consiguiente, no resulta sorprendente que las solemnes reclamaciones del profeta de ser un auténtico mediador de Yahvé no siempre sean aceptadas, sino que a menudo se vean rechazadas o desafiadas por quienes se oponen a su discurso y desean permanecer sin ser molestados en el seno de determinadas interpretaciones de la realidad que les reportan beneficios. En Os 9, 7 el profeta es censurado como un «loco» y alguien que «delira» (*mšug*). En Am 7, 12, Amós es rechazado como «un profeta de alquiler». La cuestión de los auténticos y falsos profetas se estudia especialmente en la tradición de Jeremías. Los falsos profetas son rechazados principalmente como mensajeros del «todo va bien», que ciertamente no podía proceder de Yahvé (Jr 6, 14; 8, 11). En Jr 27–28, Jeremías se halla en un grave conflicto con Ananías, de quien se afirma que es falso (cf. también Ez 13)²⁷.

Los exegetas están de acuerdo en que no existen criterios objetivos para tal cuestión. Al final del proceso de elaboración del canon han aceptado determinados profetas como auténticos, aunque éstos no lo fueran inmediatamente en el contexto de su manifestación. Además, no debemos imaginar que tal decisión en el proceso de ela-

25. La estilizada forma de las llamadas proféticas quizás no es muy distinta de la de las «llamadas vocacionales» que con regularidad se relatan ante grupos eclesiales de seminaristas. Cada relato es particular, pero hay una notable repetición de temas comunes.

26. J. Barton, *Oracles of God*, 272.

27. Respecto a esta confrontación en particular, cf. H. Mottu, *Jeremiah and Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy*, en *The Bible and Liberation*, 313-328.

boración del canon sea inocente o neutral. Sin duda, el proceso de determinar quién habla una palabra genuina de Yahvé está controlado de manera decisiva por nociones más amplias, y no desinteresadas, de lo que constituye el auténtico yahvismo en un momento determinado de crisis. Este proceso, que produjo y autenticó las voces ahora aceptadas en Israel como «profetas verdaderos», constituye sin duda una lucha ideológica en sí mismo, tanto para definir el yahvismo como para determinar quién puede definirlo²⁸.

Existe una cierta coherencia en el corpus profético en su conjunto. Sin embargo, no queda claro cómo se relacionan las manifestaciones libres y originarias de las figuras proféticas con los esquemas estilizados que se convirtieron en canon. Lo más lejos que podemos llegar es decir que, en el proceso que convirtió el discurso imaginativo en un corpus con autoridad, Israel aceptó que se había puesto a su disposición una revelación libre del modo de actuar de Yahvé. Decir que los profetas se negaron a ser silenciados es decir, en este contexto, que Yahvé no sería expulsado del proceso hermenéutico de Israel. Esta importante reclamación teológica es llevada a cabo en el proceso profético por medio de esos poetas apasionados que nunca serán silenciados.

e) *Las palabras proféticas desoidas*

Los profetas sólo ofrecen razones tenues y sumamente subjetivas para sus inquietantes discursos. Dado que lo que dicen a menudo es discutido y dado que las pruebas de su autoridad no son evidentes por sí mismas, no resulta sorprendente que los profetas no cosechasen grandes éxitos. Se nos dice que Amós fue expulsado (Am 7, 12). De acuerdo con la tradición tardía, acabaron de forma brutal con la vida de Isaías²⁹. En última instancia, Jeremías es conducido a Egipto contra su voluntad (Jr 43, 1-7). Por lo general, los profetas manifiestan una palabra, según ellos, basada en la propia revelación de Yahvé, que se opone a la autoridad dominante. Por esta razón la «llamada» de Isaías culmina en Is 6, 9-10 con la promesa de que la palabra profética no será escuchada:

Él me dijo: «Vete a decir a este pueblo:
 Por más que escuchéis, no entenderéis:
 Por más que miréis, no comprenderéis.
 Endurece el corazón de este pueblo,
 tapa sus oídos, ciega sus ojos,
 no sea que sus ojos vean,
 sus oídos oigan, su corazón entienda,
 y se convierta y quede sano» (Is 6, 9-10).

28. Respecto a las más amplias disputas más allá del conflicto personal, disputas que se reflejan en el libro de Jeremías, cf. Ch. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlín 1989.

29. La tradición tardía de que Isaías encontró un violento final al ser serrado en dos se basa en Heb 11, 37, que puede remitir a la tradición de la ascensión de Isaías. En cualquier caso, la tradición parece estar fuera del alcance de la valoración histórica normal y seguramente no se le puede dar crédito.

Las estructuras de poder de Israel por lo general lograron silenciar a los profetas y prevenir cualquier grave impacto procedente de «la palabra». El destino personal de los profetas quizás no se distingue demasiado del de los poetas silenciados por los regímenes totalitarios, pues ningún régimen totalitario puede tolerar la palabra contraria, llena de vida y subversiva del poeta.

Así, el destino característico de los profetas, formulado en una forma estilizada, es ser asesinado³⁰:

Pero fueron tercios,
se rebelaron contra ti
y se olvidaron de tu ley.
Mataron a tus profetas,
que les reprendían
para que se convirtieran a ti,
y te ofendieron gravemente (Neh 9, 26).

Por eso dijo la sabiduría de Dios: «Les enviaré profetas y apóstoles; a unos los matarán, y a otros os perseguirán». Pero Dios va a pedir cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde la creación del mundo (Lc 11, 49-50).

¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina a sus pollitos debajo de las alas, y no habéis querido (Lc 13, 34; cf. Lc 6, 22; Mt 23, 31)³¹.

A decir verdad, se trata de un comentario sumamente estilizado, pero el panorama general no nos sorprende. Como un fenómeno histórico originario, la profecía vive en los márgenes de Israel. Y sin embargo... algunos recordaron, conservaron y valoraron las palabras de los profetas. La extraña fuerza de esos discursos, ahora convertidos en canon, consiste en que perduran y resuenan en la vida diaria de Israel y en las comunidades que derivan de él. En última instancia, la profecía como mediación no es una empresa personal e histórica, sino retórica y canónica. A continuación nos dedicamos a ese aspecto del tema.

3. El proceso de elaboración del canon

No cabe duda de que le han ocurrido muchas cosas al discurso profético hasta el momento en que está a nuestra disposición como Escritura. En el proceso de elaboración del canon la empresa profética se ha transformado drásticamente. No obstante, si aceptamos que la tarea de la profecía consiste en capacitar a Israel para reinterpretar y reimaginar su vida en relación con Yahvé ante otras opciones hermenéuticas, podemos decir que la configuración canónica definitiva de los profetas sigue proporcio-

30. Al respecto, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

31. *Ibid.*, 105-109 *passim*.

nando material e impulso para reimaginar y reinterpretar la vida con Yahvé³². En relación con el proceso de elaboración del canon, que reconfiguró y actualizó la profecía, podemos seguir tres vías de reflexión.

a) *La influencia mosaica*

Hemos visto que Moisés es el mediador de Israel por antonomasia. Por consiguiente, es de esperar que la profecía se pudiese en contacto con Moisés durante el proceso de elaboración del canon. Los profetas, con su idiosincrasia particular, puede que no tuvieran nada en común con Moisés; de hecho, bien puede ser que gran parte de la tradición mosaica, tal como la conservamos, sea posterior a los profetas. En la forma actual del Antiguo Testamento, sin embargo, la prioridad y la posición dominante de Moisés resulta inequívoca y no admite desafíos. Hemos descubierto que Dt 17, 14-20 es la única disposición importante de la Torá respecto a la monarquía que coloca a ésta bajo la tutela de las expectativas mosaicas. Ahora, de modo paralelo, podemos advertir que Dt 18, 15-22 constituye la disposición más importante de la Torá en relación con los profetas³³. Lo crucial de esta disposición de la Torá es que Yahvé suscitará profetas «como yo», es decir, como Moisés, cada uno de los cuales realizará en su época y en su espacio lo que Moisés ha hecho de forma paradigmática para Israel.

En la tradición del Deuteronomio, encontramos en el horizonte la fastidiosa cuestión de cómo distinguir los profetas verdaderos y los falsos. En este texto, el criterio de autenticidad del profeta es claro:

Si lo que dice el profeta en nombre del Señor no sucede ni se cumple su palabra, entonces esa palabra no es del Señor. Ese profeta ha hablado con arrogancia; no le tengas miedo (Dt 18, 22).

Es decir, un profeta verdadero será conocido gracias al cumplimiento de su discurso profético. Por supuesto, se trata de un criterio sumamente problemático, puesto que algunas palabras proféticas se consideran verdaderas en el canon, aunque no se ponen en práctica en detalle. Un criterio alternativo de autenticidad de la profecía se ofrece en Dt 13, 1-6:

Pondréis en práctica todo esto que yo os mando, sin añadir ni quitar nada. Si surge en medio de ti un profeta o un intérprete de sueños que te propone una señal o prodigio y, una vez cumplida la señal o prodigio, te propone: «Vayamos tras otros dioses, que tú no conoces, para darles culto», no escuches las palabras de tal profeta ni los sueños de tal intérprete. Es que el Señor vuestro Dios quiere probaros, para saber si realmente amáis al Señor vuestro Dios con todo vuestro corazón y con todo vuestro ser. Al Señor

32. Respecto al proceso, cf. J. W. H. van Wijk-Bos, *Reimagining God: The Case for Scriptural Diversity*, Louisville 1995.

33. Respecto a la importancia de este pasaje, cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, 157-166. Respecto a su contexto en el libro del Deuteronomio, cf. N. Lohfink, «Distribution of the Functions of Power», en Id., *Great Themes from the Old Testament*, Edimburgo 1982, 55-75.

vuestro Dios seguiréis y respetaréis, guardaréis sus mandamientos y escucharéis su voz, lo serviréis y os adheriréis a él. Y ese profeta o intérprete de sueños deberá morir por haber predicado la rebelión contra el Señor vuestro Dios, que os sacó del país de Egipto y os liberó de la esclavitud. Morirá por haber querido apartaros del camino por donde el Señor tu Dios os ha mandado ir. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti (Dt 13, 1-6).

Se trata de una afirmación llamativa porque rechaza el criterio del capítulo 18. Aunque se cumpla la palabra del profeta, ello no es prueba de legitimidad. Lo que importa ahora es el contenido teológico. El primer mandamiento de «sólo Yahvé» constituye la prueba de un verdadero profeta. Se trata de un criterio mucho más útil desde un punto de vista teológico, pero deja sin responder complejas cuestiones de interpretación.

En cualquier caso, desde la perspectiva de la tradición del Deuteronomio, se asume en Israel una secuencia de profetas (no una sucesión regular), cada uno de los cuales en un determinado momento y espacio repitieron la palabra fundacional de Moisés. Dicha secuencia se establece a grandes rasgos en la historia deuteronomista, la cual identifica una serie de profetas en medio de la cronología real, y de una forma distinta en el canon profético de tres «profetas mayores» y «los doce». Tanto el relato deuteronomista como el agrupamiento canónico dan fe de que este modo de mediación resulta recurrente en Israel. Además, cada vez que un profeta aparece en esta secuencia, la manifestación del discurso contestatario del profeta causa problemas y alteraciones. Es decir, Israel no aceptó a los profetas con mayor facilidad una vez que se habían acostumbrado a ellos.

Dicha secuencia, ahora en cierto modo estructurada en un marco de referencia mosaico, afirma que cada profeta hace lo que hizo Moisés, es decir, capacita a Israel en un determinado espacio y tiempo para ser plena y deliberadamente el pueblo vinculado a Yahvé en la alianza (se trata de un juicio canónico, no desde el aspecto de la facticidad). Lo cual significa, en un sentido positivo, que Israel debe confrontarse con la soberana voluntad que Yahvé tiene sobre su vida. Requiere, en un sentido negativo, que Israel debe renunciar y arrepentirse de todas sus lealtades mundanas, las cuales en última instancia son idólatras y conducen solamente a la muerte. Los ricos, indómitos e imaginativos discursos de los profetas como caracteres extraños son canalizados en categorías mosaicas. Merece la pena considerar la medida en que esta canalización constituye una domesticación o una distorsión. En la mayor parte de los casos, no obstante, la canalización parece haberse hecho a través del emplazamiento, de la organización y de los añadidos editoriales, y no mediante modificaciones o censuras. También se deben valorar los logros de esa canalización que supone el proceso de elaboración del canon que ha posibilitado la preservación y la transmisión de tales discursos, a fin de que los antiguos actos de mediación estén continuamente a nuestra disposición como actos de mediación potencialmente novedosos.

b) *Tres géneros característicos*

El análisis de crítica de las formas de los discursos proféticos es relativamente estable y concluyente³⁴. Aunque los profetas, por su variada inventiva, hablaron en lo que podemos considerar como muchos géneros distintos, tres géneros caracterizan el discurso profético a la hora de mediar la soberanía y la fidelidad de Yahvé.

Los oráculos de juicio. Claus Westermann ha mostrado que los profetas de los siglos VIII y VII a.C. recurrieron especialmente a los oráculos de juicio con infinitas variaciones. Dicho discurso pretendía establecer el fracaso de Israel a la hora de guardar la alianza con Yahvé y prever el desastre venidero como justo castigo por el fracaso a la hora de ser fiel a Yahvé³⁵. A decir verdad, en algunos de los juicios, sólo es amenazada una persona o una clase dirigente o la dinastía, y no toda la comunidad. Algunos oráculos proféticos se refieren a Israel, el reino del norte, y sólo posteriormente se reorientaron hacia las altas esferas del reino del sur, Jerusalén. Además, resulta igualmente claro que tras la caída de Jerusalén, los mismos esquemas de retórica podrían emplearse contra otras naciones y otros dioses, del mismo modo que anteriormente se habían dirigido contra Israel.

Dados todos esos matices y esas extrapolaciones imaginativas, el oráculo de juicio, en cualquier caso, sirvió a los objetivos del yahvismo combativo, que afirmaba que reconocer el propósito soberano de Yahvé es la única condición del bienestar en el mundo; por el contrario, no reconocer dicha soberanía sólo podía acarrear problemas, que eventualmente se fijaron como «espada, hambre y peste» (Jr 21, 9; 24, 10; 29, 17; Ez 6, 11; 2 Cr 20, 9). Entre los ejemplos más claros del género, de los que hay innumerables variaciones, se hallan Os 4, 1-3; Am 4, 1-3; Miq 3, 9-12; Is 3, 13-17; 5, 1-7 (como cántico de amor); Jr 2, 4-13. En particular podemos advertir el uso paradigmático de Miq 3, 9-12:

Escuchad esto,
jefes de Jacob,
gobernantes de Israel,
que despreciáis la justicia
y torcéis el derecho,
que edificáis a Sión con sangre
y a Jerusalén con crímenes.
Sus jueces se dejan sobornar,
sus sacerdotes enseñan a sueldo,
sus profetas vaticinan por dinero
y aún se apoyan en el Señor diciendo:
«¿No está el Señor
en medio de nosotros?
¡La desgracia no nos alcanzará!».

34. Cf. W. E. March, *Prophecy*, 141-177.

35. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Londres 1967.

Por eso, por culpa nuestra,
 Sión será arada como un campo,
 Jerusalén se convertirá
 en un montón de ruinas
 y el monte del templo
 se cubrirá de maleza.

El oráculo se dirige a los líderes reprochándoles sus prácticas explotadoras de injusticia y su actitud complaciente hacia Yahvé, que es considerado como indulgente con Jerusalén. La amenaza del v. 12 indica que la ciudad de Jerusalén terminará convertida en ruinas y abandonada. En el uso canónico, este discurso del siglo VIII a.C. es retomado en el siglo VII como una manera de rescatar al profeta Jeremías. Las palabras de Miqueas se citan como un precedente en virtud del cual los profetas tienen permiso para hablar en nombre de Yahvé lo que de otro modo es considerado traición (Jr 26, 17-19).

El oráculo de juicio afirma la aspereza y la alienación existente entre Yahvé e Israel, la cual nace del contumaz estilo de vida de Israel y acarrea inconvenientes y sufrimiento para el terco Israel a manos de Yahvé. Así, el oráculo de juicio, formulado con una gran fuerza retórica, afirma que Israel se lo juega todo en esta relación. Los poetas son extremadamente hábiles a la hora de apartar del horizonte cualquier otro motivo para los problemas o el bienestar de Israel.

La llamada al arrepentimiento. Con frecuencia el oráculo de juicio concluye con una sentencia de muerte que es definitiva e innegociable. En esos casos tan severos éste es el final de la cuestión. De vez en cuando, sin embargo, la estrategia retórica de los profetas no consiste en anunciar el desastre como un resultado inevitable, sino en advertir a Israel que lleva mucho tiempo en una relación disfuncional, pero que no es demasiado tarde. En dicha retórica, se acepta que Israel aún no ha llegado al punto donde no es posible marcha atrás en su relación con Yahvé. Israel puede convertirse y arrepentirse, volver a aceptar a Yahvé, y así evitar el desastre³⁶. Esta apelación no es menos solemne y severa que el oráculo de juicio, pero deja a Israel una oportunidad de variar su rumbo y relacionarse una vez más con Yahvé con sumisa obediencia. Este discurso da una esperanza a Israel, pero se trata de una esperanza que exige a Israel llevar a cabo un cambio drástico en su conducta.

Entre estas llamadas al arrepentimiento se encuentran las siguientes:

Sembrad justicia, y cosecharéis amor.
 Roturad el barbecho,
 que ya es tiempo de buscar al Señor,
 para que venga y derrame
 sobre vosotros la justicia (Os 10, 12).

36. Respecto al arrepentimiento como un tema de la profecía preexílica tardía, cf. T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Filadelfia 1977.

Y tú, conviértete a tu Dios,
 practica el amor y la justicia
 y espera siempre en tu Dios (Os 12, 7).

Lavaos, purificaos; apartad de mi vista
 vuestras malas acciones.
 Dejad de hacer el mal,
 aprended a hacer el bien.
 Buscad el derecho,
 proteged al oprimido,
 socorred al huérfano,
 defended a la viuda (Is 1, 16-17; cf. Am 5, 4-6.14-15).

Los exegetas discuten, no obstante, si esta forma discursiva es primordial para los profetas o si es considerablemente marginal en el material, y si, de hecho, estas apariciones son principalmente modificaciones tardías bajo el influjo de la tendencia deuteronomista al reformismo (al respecto, cf. 2 Re 17, 13; Zac 1, 4). Jochen Vollmer ha sostenido con gran franqueza que este tipo de expresión pertenece por definición al discurso profético, mientras que Hans Walter Wolff juzga que los profetas son fundamentalmente heraldos de desastres³⁷. A. Vanlier Hunter, mediante un sutil argumento, sugiere que en alguna colección profética las llamadas al arrepentimiento (que innegablemente están presentes en el texto) son en realidad llamadas anteriores que han fracasado y han sido rechazadas, de modo que la función actual de esta forma es introducir estratégicamente el juicio que ahora es seguro y no existe esperanza de dar marcha atrás³⁸. A mi juicio, los distintos ejemplos no pueden ser forzados en una única explicación. La capacidad de retórica de estos discursos es tan rica y variada como requieren las circunstancias, dada la vitalidad de las oportunidades y de las exigencias de la alianza.

Los oráculos de promesa. La tercera manifestación característica de esta mediación de Yahvé en el discurso profético es el oráculo de promesa, introducido por lo general mediante la fórmula «en aquel día» o «llegan días». En esta forma discursiva, que aparece prácticamente en todas las colecciones proféticas, las palabras del profeta irrumpen más allá de los límites de la alianza convencional de Moisés a fin de afirmar la decisión incondicionalmente favorable de Yahvé. Bien puede ser que esta convicción positiva sobre la determinación de Yahvé de labrar un buen futuro a Israel esté enraizada en la incondicionalidad de la promesa a David, pero de hecho el contenido de las promesas no está íntimamente unido a esas posibilidades. De este modo, mientras Isaías puede prever un nuevo rey davídico (Is 11, 1-9; cf. Am 9, 11-12), Jeremías puede prever una nueva alianza de perdón que es mosaica en sus términos (Jr

37. J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea, und Jesaja* (BZAW 119), Berlin 1971; H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*: ZTK 48 (1951) 129-148.

38. A. Vanlier Hunter, *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah*, Baltimore 1982.

31, 31-34) y Ezequiel puede prever una vuelta a casa para Judá que parece hablar con categorías novedosas sin antecedentes (Ez 37, 1-14).

Se reconoce ampliamente, y ha sido algo bien analizado por Von Rad, que las promesas tienden a agruparse notablemente en Jeremías (especialmente en los capítulos 30-33), Ez 33-48 y el Isaías del exilio³⁹. Además, el destierro es el ámbito donde se generan y expresan las promesas más amplias y profundas. Dichas promesas también se encuentran en los profetas anteriores, aunque una importante opinión exegética ha determinado que tales oráculos en conjunto son probablemente adiciones editoriales del periodo exílico. Independientemente del modo de resolver estas cuestiones, queda claro que por lo general las promesas articulan la intención de Yahvé de llevar a cabo una novedad radical en la vida de Israel, la cual en absoluto puede proceder de las circunstancias presentes⁴⁰ (tampoco puede proceder en absoluto de ellas el caso extremo de la anticipación apocalíptica). Además, las previsiones específicas de estas promesas derivan gran parte de su contenido de los viejos recuerdos fundamentales de Israel, de modo que Yahvé llevará a cabo una vez más lo que ha hecho en tiempos pasados: una nueva creación, una nueva alianza, una nueva monarquía, un nuevo éxodo y una nueva distribución de la tierra⁴¹. El contenido de las promesas procede de los antiguos recuerdos, pero la fuerza para suscitar la realidad prometida de nuevo hunde sus raíces no en lo que es viejo, sino en lo que es novedoso y vivo en Yahvé.

Si hacemos caso al juicio histórico-crítico según el cual las promesas surgen en y son un antídoto contra el exilio, es posible que deban ser comprendidas como respuestas pastorales a la desesperación e impotencia de la condición exílica. Me parece completamente plausible. Sin embargo, no es válido considerar este impulso pastoral como el fundamento adecuado de las promesas, si han de ser tomadas en serio teológicamente. Desde el punto de vista teológico, las promesas se presentan como mediación de una palabra que no es la del profeta. No sólo son las promesas que ellos han pronunciado, sino que son, de acuerdo con lo que afirman los profetas, las promesas de Yahvé. Las promesas manifiestan a Israel la decisión soberana de Yahvé de gobernar la historia para el bienestar de Israel en, durante y después de la fractura del exilio. En estas palabras, tal como insisten los profetas, Israel tiene acceso a la intención de Yahvé de comenzar de nuevo, del mismo modo que los oráculos de juicio manifiestan la capacidad absoluta de Yahvé de acabar con lo que no es coherente con su gobierno.

39. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 235-325.

40. Israel es resistente e intransigente a este aspecto. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1999, ha mostrado como esta terca insistencia de Israel es fundacional para la fe bíblica.

41. P. D. Hanson, *Israelite Religion in the Early Postexilic Period*, en P. D. Miller y otros (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Filadelfia 1987, 485-508, ha mostrado la manera en que la esperanza exílica es una rearticulación traspuesta de los viejos recuerdos de Israel. El recurso fundacional de Von Rad a Is 43, 18-19 en relación con la esperanza profética es sin duda un indicio para gran parte de la exégesis posterior sobre el tema.

c) *Los motivos de juicio y esperanza*

Estos tres modos discursivos –juicio, llamada al arrepentimiento y promesa– proporcionan los materiales con los que Israel puede reimaginar su vida en categorías yahvistas. Considerando que la llamada al arrepentimiento es una especie de añadido al oráculo de juicio, queda claro que los motivos de los profetas son el juicio y la esperanza. De hecho, Ronald Clements ha sugerido que, en su forma canónica, el discurso profético ha sido organizado en un proceso editorial en torno a esos dos temas⁴². En este proceso en cierto modo reductivo, que ya se nota en el texto mismo, es claro que los oráculos de juicio y los de esperanza se relacionan plenamente con los temas centrales de la fe mosaica, que hemos visto en la raíz del testimonio de Ex 34, 6-7⁴³. En el bosquejo narrativo de Israel sobre su vida con Yahvé, el juicio y la esperanza aparecen en una secuencia, dividida por la fractura del exilio. Así, la esperanza sólo puede venir después del juicio. Comprendido desde un punto de vista teológico, sin embargo, juicio y esperanza no han de ser entendidos secuencialmente, sino como expresiones de un doble aspecto de Yahvé, el cual se presenta a Israel mediante una soberanía fiel y una fidelidad soberana. La promesa no cancela el juicio, sino que sin duda abre para Israel otra etapa en su vida con Yahvé. Por esa razón, el tejido (editorial) de juicio y promesa, en un único corpus literario, en una determinada colección profética, es precisamente un tejido teológico que articula diversos aspectos de la relación de Yahvé con Israel.

d) *Los periodos monárquico y exílico/postexílico*

Estos dos géneros del juicio y la esperanza pueden de forma general ponerse en relación con las dos grandes etapas de la vida de Israel con Yahvé (es decir, tras el relato fundacional del periodo mosaico): el periodo monárquico y el periodo exílico y postexílico. En ambos momentos surgieron muy distintas necesidades, crisis y oportunidades para Israel en relación con Yahvé.

El periodo monárquico. Durante el periodo monárquico, desde la fundación ideológica con David y Salomón hasta el desastre del 587 a.C., Israel-Judá gozó de un considerable éxito en el mundo. En los momentos cuando no disfrutaba de tal éxito, sino que era un peón en juegos geopolíticos de mayor envergadura, seguía imaginando y reclamando una situación privilegiada en el mundo, un derecho especial que antes o después se cumpliría. Esta convicción, enraizada de manera remota en los recuerdos mosaicos, pero más directamente impulsada por la ideología de la monarquía y del templo, favorecía el orgullo y los excesos, y fomentaba la ilusión respecto al

42. R. E. Clements, *Patterns in the Prophetic Canon*, en G. W. Coats-B. O. Long (eds.), *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, Filadelfia 1977, 42-55. La misma intuición aparece en el tratamiento de los profetas en «la forma final del texto» de Brevard Childs.

43. Respecto a la importancia de este texto para la teología del Antiguo Testamento, cf. *supra*, p. 237-240.

puesto de Israel en el mundo. Todas estas seducciones se unieron para hacer de Yahvé un Dios patrón cuya principal función y tendencia –según lo entendían– era garantizar la vida de Israel en el mundo. Es decir, la voluntad de Yahvé se combinaba con las pretensiones económicas y políticas del Israel monárquico.

En este contexto de orgullo seguro de sí mismo, que hallaba expresión en todos los aspectos de la política y de la praxis, la realidad de Yahvé tendía a ser distorsionada en relación con la voluntad de éste en el mundo. Los profetas de los siglos IX-VII a.C. reafirmaron de diversas maneras la realidad soberana de Yahvé, que no es un añadido al autoengaño israelita. Los profetas, en un conjunto de discursos en torno a una rica variedad de imágenes y metáforas, dan testimonio sobre la reivindicación de que Yahvé ordenará toda la historia pública de acuerdo con su voluntad de justicia, rectitud y equidad, sin ningún privilegio especial para Israel. Así, los profetas generalmente se oponen al carácter excepcional de la fe en la elección. Ante la gran soberanía de Yahvé, Israel está convocado como cualquier otro pueblo. En los siguientes lacónicos discursos, Amós apela primero y luego anula el carácter especial de Israel:

De todas las familias de la tierra
sólo a vosotros os elegí,
por eso os castigaré
por todas vuestras maldades (Am 3, 2).

¿No sois vosotros para mí como cusitas,
hijos de Israel?
Oráculo del Señor.
¿No saque yo a Israel de Egipto,
a los filisteos de Creta
y a los arameos de Quir? (Am 9, 7).

Jeremías, más próximo temporalmente al desastre, trata sobre las reivindicaciones del templo y la monarquía. En Jr 7 el profeta desacredita las reclamaciones del templo (v. 4) e insiste en que la obediencia a la Torá es el requisito para sentirse seguro (vv. 5-7). Similarmente, estableciendo un contraste entre el «malvado» Joaquín y Josías, impulsado por la Torá, Jeremías desacredita la monarquía como fuente de bienestar:

¡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.
¿Piensas consolidar tu reinado
compitiendo en cedro?

Tu padre comía y bebía,
 pero practicaba el derecho y la justicia,
 y todo le iba bien...
 Pero tus ojos y tu corazón
 sólo buscan tu provecho,
 sangre inocente que derramar,
 opresión y violencia que imponer (Jr 22, 13-15.17).

En este modo de afirmar el gobierno singular, inflexible e indómito de Yahvé, que ni el rey, ni el templo, ni cualquier otro instrumento humano que asegure el bienestar puede englobar, los profetas apartan de Israel todo instrumento y toda posibilidad de alcanzar el bienestar al margen de las reivindicaciones de la Torá.

El exilio y postexilio. Durante y después del exilio, no obstante, todo cambia. Ahora Israel no dispone de ningún medio para sentirse seguro. Si el orgullo es la tentación del periodo monárquico, la desesperación es la principal seducción del exilio. Israel puede imaginar que el gobierno triunfante y los dioses victoriosos de Babilonia (o incluso de Persia) van a prevalecer y deben ser servidos. El contrapunto negativo a las exageradas reivindicaciones del imperio, inevitablemente, es la pérdida de confianza en Yahvé, las preguntas respecto a si Yahvé ha perdido el poder (cf. Is 50, 2; 59, 1), la especulación sobre la volubilidad y la negligencia de Yahvé (Is 49, 14). La desesperación en Israel se muestra en la sensación creciente de que no hay un Yahvé fiable a quien apelar, por lo que uno debe ser gobernado por las circunstancias y acomodarse a quienes manejan tales circunstancias. De la misma manera que el juicio era el modo de retórica favorito de los profetas para enfrentarse al orgullo autónomo, la promesa es el discurso escogido por los profetas para enfrentarse a la desesperación que inmoviliza a la persona. En el discurso alternativo de la promesa, el profeta manifiesta la determinación de Yahvé de obrar algo nuevo en un contexto donde no parece posible novedad alguna.

Basándome en las categorías generales de juicio y esperanza, sugiero a grandes rasgos un esquema de la retórica que los profetas emplearon como mediación de Yahvé para Israel:

<i>Género</i>	<i>Circunstancias</i>	<i>Afirmación sobre Yahvé</i>
Juicio	Orgullo de la monarquía	Yahvé gobernará al terco Israel
Promesa	Desesperación del exilio	Yahvé superará las circunstancias con generosidad

En este esquema, que aproximadamente queda reflejado en la estructura del canon de los diversos libros proféticos, Israel ha tematizado en gran medida los discursos específicos de determinados profetas. Insistiría de todos modos en que el proceso de elaboración del canon en esencia no ha alterado el discurso fundamental de los profetas, sino que ha permanecido fiel a él y ha encontrado una manera estilizada de conservar esas palabras como una mediación permanente de Yahvé.

e) *La metahistoria yahvista*

En este proceso hermenéutico que va de la manifestación al canon, Israel ha presentado una metahistoria yahvista. Es característico de Israel el hecho de que sus profetas no formularan reivindicaciones amplias y universales. Más bien, tal como afirma Paul Ricoeur:

Los profetas [...] no fueron «pensadores» en el sentido helénico de la palabra; eran seres que clamaban, amenazaban, ordenaban, gemían o exultaban; sus «oráculos» poseían la amplitud y la profundidad de la palabra original, primordial, que constituye la situación de diálogo en cuyo seno estalla el pecado⁴⁴.

Sin embargo, existe gran coherencia en el discurso del profeta, que afirma que en medio de los caprichos, las pretensiones y las ilusiones del proceso público, Yahvé se halla en el centro de la vida de Israel y en el centro de toda la creación. Los caprichos, pretensiones e ilusiones pueden consistir en tomarse excesivamente en serio a sí mismo, tal como era el caso de Israel durante el periodo monárquico. Esas mismas pretensiones e ilusiones en el periodo del exilio y posteriormente suponen tomar a otros demasiado en serio. Y cuando la actuación de uno mismo o las realidades de los demás se toman con absoluta seriedad, conduciendo respectivamente al orgullo o a la desesperación, tal como afirman los profetas, la realidad es alterada de una forma que conduce a la muerte. La metahistoria expresada mediante estas extrañas palabras es la declaración de que la vida de Israel, en su prosperidad, es a lo sumo una garantía penúltima, sujeta a la recta intención de Yahvé⁴⁵. De manera similar, la exitosa vida de otras naciones e imperios cuya perpetuidad parece garantizada constituye a lo sumo una garantía penúltima, sujeta a la determinación fiel de Yahvé de hacer nuevas todas las cosas.

Probablemente los profetas que hacen estas declaraciones no disponen de un panorama tan amplio donde se situarían sus afirmaciones específicas. El proceso canónico es quizás una reflexión editorial sobre estas declaraciones *ad hoc*, el cual puede verse completo sólo al final. Podemos identificar tres textos que, en medio del exilio, perciben todo el conjunto, expresando tanto el soberano juicio de Yahvé como su misericordioso rescate:

Así dice el Señor: Cuando acaben los setenta años concedidos a Babilonia, yo me ocuparé de vosotros y cumpliré la promesa de traeros de nuevo a este lugar. Porque sólo yo sé los planes que tengo para vosotros, oráculo del Señor; planes de prosperidad y no de desgracia, pues os daré un porvenir lleno de esperanza. Entonces, cuando me invoquéis y supliquéis, yo os atenderé; cuando me busquéis, me hallaréis. Si me buscáis de todo corazón, yo me dejaré hallar por vosotros, oráculo del Señor, y cambiaré vuestra suerte: os reuniré de todos los países y de todos los lugares por los que os dispersé, oráculo del Señor, y os traeré de nuevo a este lugar de donde os desterré (Jr 29, 10-15).

44. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 304.

45. Respecto a la noción de «metahistoria», cf. K. Koch, *The Prophets I*, 144-156.165-166 *passim*; Id., *The Prophets II*, 71-80.171-175 *passim*.

Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sembraré Israel y Judá de hombres y animales. Y como velé sobre ellos para arrancar y arrasar, para derribar y destruir y para acarrear calamidades, así velaré sobre ellos para edificar y plantar, oráculo del Señor (Jr 31, 27-28).

Por un breve instante te abandoné,
pero ahora te acojo con inmenso cariño.
En un arrebato de ira
te oculté mi rostro por un momento,
pero mi amor por ti es eterno
–dice el Señor, tu libertador– (Is 54, 7-8).

En cada etapa de su vida, en los momentos de poder y desesperación, de seguridad y de exilio, Israel debe aceptar a Yahvé.

Vistos de esta forma, los profetas, con más o menos rarezas relevantes, son «como Moisés» (Dt 18, 15). Se muestran apasionados en su afirmación a favor de Yahvé, y tratan de convocar y dinamizar a Israel para que sea él mismo, aquel que se ha comprometido con, deriva de y confía en Yahvé. Israel siempre tiene motivos –al menos eso cree– para alejarse de Yahvé y dejar de ser él mismo. Puede caer en el orgullo y concluir:

Con mis propias fuerzas he conseguido todo esto (Dt 8, 17).

O puede caer en la desesperación y concluir:

Yo he experimentado la aflicción bajo la vara de su furor.
Él me llevaba y me conducía en medio de tinieblas, sin luz.
Contra mí, en efecto, sigue volviendo su mano todo el día...
Me quiebra los dientes con guijarros, me revuelca en el polvo.
La paz se ha alejado de mí, ya no sé lo que es la dicha.
Pensé: «Se ha agotado mi fuerza y mi esperanza en el Señor» (Lam 3, 1-3.16-18).

De hecho, podemos creer que, sin la obra vehemente de los profetas, que incesantemente atacan, llaman, recuerdan y reconfortan a Israel, este podría haber perdido su identidad.

4. *Ética y escatología*

Si tratamos de dar un paso más en dirección a la tematización, sugiero que los profetas abogan por una *ética* yahvista (junto al deuteronomista) y practican una *escatología* yahvista (que termina desembocando en la apocalíptica)⁴⁶. Estos términos, *ética* y *escatología*, son por supuesto formales y resultan ajenos a la forma de hablar israelita. Sin embargo, nos ofrecen un punto focal para los siguientes comentarios.

46. Hago uso de los términos «ética y escatología» siguiendo a J. Barton, *Oracles of God*, caps. 5–7.

a) *La práctica mosaica de la justicia*

Apenas puede dudarse de que los profetas que median a Yahvé para Israel comprendían a aquel de acuerdo con una configuración intensamente ética de la realidad. De hecho, la revolución mosaica, tal como se recuerda en el Pentateuco, propone una alternativa solidaria al faraón, la cual incluye un control importante de la explotación abusiva. A decir verdad, la tradición mosaica refleja prácticas inquietantes basadas en el género y con desviaciones en razón de la clase social. Sin negar nada de esto, tampoco hay duda de que la revolución mosaica, tal como se recuerda en Israel, tiene en su centro la práctica de la justicia; es decir, una disposición para que se practique una reciprocidad y un respeto solidario.

En la medida en que los profetas son «como Moisés» (lo cual se halla de hecho muy alejado en la interpretación canónica), continúan con este acento ético⁴⁷. Así, ya en el relato de David, ante el abuso del poder real, Natán apela a la disposición del mandamiento violado por David (2 Sm 12, 9-10). Y aunque Ajjás se dirige a Salomón respecto a los falsos dioses (1 Re 11, 33), el capítulo siguiente sugiere que la preocupación sobre el hecho de que «su corazón ya no perteneció al Señor» (1 Re 11, 4) constituía una política gubernamental abusiva en relación con los impuestos y los trabajos forzados (1 Re 12, 6-15). La conocida narración de la viña de Nabot alude a las injustas políticas monárquicas sobre la tierra que permitían que la corona se hiciese con propiedades que, de acuerdo con la vieja práctica tribal, eran inalienables. Esta afrenta cobra intensidad, además, cuando la prerrogativa real conlleva también el asesinato (1 Re 21, 1-14).

A decir verdad, todos estos relatos se encuentran ahora ubicados en la narración deuteronomista. En todo caso, el acento no parece distinto en los profetas posteriores que continuamente consideran la justicia y el derecho como la llave del bienestar (cf. Am 5, 7.24; 6, 12; Os 6, 6; Miq 6, 8; Is 5, 7; Jr 5, 20-29; 7, 5-7; 22, 3.13-17; Hab 2, 9-14). Incluso, en textos proféticos muy posteriores se repiten estos acentos:

Si un hombre es intachable y se comporta recta y honradamente, si no participa en banquetes idolátricos, ni acude a los ídolos de Israel, si no deshonra a la mujer de su prójimo ni se une a la mujer durante la menstruación, si no oprime a nadie, devuelve la prenda al deudor, no roba, da su pan al hambriento y viste al desnudo, si no presta interés por usura, si evita hacer el mal y es justo cuando juzga, si se comporta según mis preceptos y guarda mis leyes, actuando rectamente, ese hombre es intachable y vivirá, oráculo del Señor (Ez 18, 5-9).

Así dice el Señor todopoderoso: Juzgad con rectitud y justicia; practicad el amor y la misericordia unos con otros. No explotéis a la viuda, al huérfano, al extranjero o al pobre y no traméis nada malo contra el prójimo (Zac 7, 9-10).

Así dice el Señor:
Guardad el derecho,

47. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, 157-166, ha analizado la reivindicación de que los profetas son «como Moisés». Respecto al enfoque ético de los profetas, cf. J. Barton, *Oracles of God*, 154-178.

actuar con rectitud,
pues ya llega mi salvación
y está a punto de revelarse
mi liberación (Is 56, 1).

He citado aquí los versículos más obvios y conocidos. No obstante, estos versículos son obvios y conocidos por un motivo. Constituyen el núcleo de la amenaza profética (contra los que no obedecen) y de la posibilidad profética (de la llegada de un nuevo orden).

En relación con este énfasis profético, queda por aclarar su absoluta urgencia. Creo que el núcleo de este acento profético se halla en que todos los miembros de la comunidad, ricos y pobres, urbanos y rurales, sabios y necios, poderosos y marginados se encuentran unidos mutuamente en una empresa común histórica y social. Todo miembro, en virtud de su participación en la comunidad, tiene un derecho que no puede ser revocado. De esta manera, «viuda, huérfano y extranjero» son símbolos de quienes son más vulnerables, indefensos y marginados en una sociedad patriarcal, los cuales carecen de recursos legales o de influencia económica. Tienen derechos y han de recibir su parte.

El contrapunto a esta afirmación es que no hay escotillas de escape o trato privilegiado para los sabios, los ricos, los poderosos o los que gozan de buenos contactos. Su destino está unido al destino de toda la comunidad. De esta manera, la ética mosaica, tal como la práctica la mediación profética, consiste en un comunismo basado en la alianza, en el que la justicia y el derecho garantizan que el bien individual no se anteponga al bienestar común.

En todos los momentos del discurso profético, pero especialmente en los profetas situados en el ocaso de la monarquía, durante los siglos VIII-VII a.C., esta invitación a participar en la comunidad que se dirige a cada uno de sus miembros, especialmente a los ricos y poderosos, se convierte en una condición innegociable para un futuro viable. Las altas esferas de Jerusalén no podrán gozar de un futuro de bienestar a no ser con la condición de que toda la comunidad también disfrute de él.

Esta convicción por lo general se formula de forma negativa, como en el oráculo de juicio de los profetas. Sin embargo, no es difícil convertir la amenaza en posibilidad. Cuando los fuertes y poderosos ponen sus recursos y su energía a disposición de los débiles y vulnerables se genera paz y prosperidad para todos. Los profetas formulan estas cuestiones desde un punto de vista específicamente yahvista. Lo que se afirma, en cualquier caso, es que este futuro condicionado por la justicia no es una imposición arbitraria de un Dios airado, sino que se trata de una condición inscrita en el tejido mismo de la creación. En realidad así es la vida, independientemente de que los fuertes y poderosos se hagan ilusiones respecto a su propio carácter excepcional. En la forma final del texto profético, el fracaso de las altas esferas jerosolimitanas se ofrece como una triste pero innegable confirmación de este carácter condicional.

La mediación profética de Yahvé, profundamente enraizada en la alianza, socava todo individualismo que asume que los dones privados de Yahvé pueden poseerse a

expensas de la comunidad. La comunidad de la que Yahvé se preocupa está fundada en nada menos que en la llamada de éste a ser parte de ella, una llamada que no puede ser eludida. Por esta razón, los profetas se alzan contra reyes que por lo general se creen excepcionales. Además, por esta razón la fe profética, en su más amplio espectro, se opone con intransigencia a la ideología –derivada de Descartes y Locke– del individualismo moderno que produce barbarie en medio de la opulencia. Este conducirá, tal como insisten los profetas, al final del proceso histórico. Desde la perspectiva del Antiguo Testamento, la historia de la monarquía concluyó, tal como previeron los profetas, en el 587 a.C. En nuestros días, estamos siendo testigos a una escala mucho más amenazadora del inevitable resultado de la opulencia y la barbarie, enraizadas en una ideología individualista que considera al prójimo como un obstáculo. La ética de los profetas ilumina en gran medida el final de la posibilidad histórica.

b) *Una audaz inclinación hacia la escatología*

Probablemente los profetas no habrían alcanzado una configuración canónica ni seguirían siendo fecundos si su único acento fuese la ética y las aciagas consecuencias de una ética malgastada. Junto a esta gran preocupación por los problemas y las exigencias del presente, los profetas por lo general anticipan el futuro de Yahvé; es decir, piensan escatológicamente y median para Israel una posibilidad que imaginan deseada por Yahvé. Esta audaz inclinación hacia el futuro quizás podría entenderse desde un punto de vista fenomenológico en términos de visiones y trances –experiencias y percepciones extrasensoriales–. Dado nuestro enfoque teológico, sin embargo, estamos obligados a decir que la apertura hacia el futuro hunde sus raíces en la convicción de la incansable determinación de Yahvé para llevar a la creación, y cuanto ésta contiene, hacia la voluntad soberana que él tiene para con ella. Los profetas no son adivinos o pronosticadores que se sirven de datos o de instrumentos esotéricos⁴⁸. Son, por el contrario, quienes prestan atención a la determinación de Yahvé, la cual no será derrotada, ni siquiera por el «final de la historia» que viene con el incumplimiento de la ética. La escatología consiste simplemente en la capacidad de Yahvé de moverse en, a través y más allá del final de la historia, de reiniciar los procesos vivificantes de la historia.

Esta escatología profética se formula a través de oráculos de promesa, donde los mediadores trascienden las rígidas interpretaciones de bendición y maldición, acto y efecto, recompensa y castigo, y destierran el «si» mosaico del horizonte de las posibilidades. Los oráculos de promesa son discursos originales, sin precedentes, que ciertamente no están enraizados o derivados de los datos o las circunstancias del momento, sino que se basan en la capacidad de Yahvé de crear algo nuevo desafiando las circunstancias.

48. La sabiduría mántica, que tiende hacia el gnosticismo, aparece en el Antiguo Testamento. Cf. B. A. Mastin, *Wisdom and Daniel*, en J. Day y otros (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, 161-169; más en general, cf. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 119-151. Creo, en cualquier caso, que la sabiduría mántica es bastante marginal en relación con las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento.

La manifestación en sí de la promesa y de las nuevas posibilidades, que no será refrenada por el fracaso ético, adopta múltiples expresiones, tantas formas e imágenes como requieran las circunstancias concretas, y tantos matices como sea posible, dados los diversos círculos de tradición donde se hallan los profetas particulares.

Así, los oráculos de promesa de Isaías, por ejemplo, giran en torno a los artefactos de las altas esferas de Jerusalén, a los que Yahvé será fiel. Las promesas de Is 9, 2-7; 11, 1-9 son davídicas en esencia, de modo que el futuro de Yahvé, tal como se anticipa en esta tradición, es un futuro configurado monárquicamente, en el que «un rey adecuado» llevará a cabo la obra de la monarquía a fin de enderezar el mundo. Y en Is 2, 2-4; 4, 2-6 el futuro está configurado por el templo, de modo que Dios lo usará como un lugar de reunión para disfrutar de educación, protección y bienestar.

Jeremías, formado en las tradiciones de la alianza mosaica, prevé un futuro centrado en la Torá de un modo bastante distinto (Jr 31, 31-34). Las razones para esta renovación completa de Israel, sin embargo, no se hallan simplemente en la terca fidelidad por parte de Yahvé, sino en el amor y el *pathos* herido (31, 20) y en el profundo dolor por la pérdida (31, 15), que hacen que Yahvé trascienda su indignación y actúe con gran cariño. Aunque el Isaías del exilio presta atención a las imágenes predominantes de la tradición de Isaías, también se puede ver que las metáforas del matrimonio y la familia y la aparición de melancolía, *pathos* y amor actúan en el Isaías del exilio, como en el caso del amor maternal de Is 49, 14-15 y la reconciliación conyugal de Is 54, 4-8.

Las tradiciones que influyen en Ezequiel son de otra índole, enraizadas en el templo y en su estricta santidad. Por consiguiente, el acceso al futuro no está impulsado por el *pathos*, ni siquiera por la fidelidad, sino por la mera santidad que presta atención al honor de Yahvé. De todos modos, dicho honor tiene como contrapunto inalienable el bienestar de Israel, sin el que Yahvé no es honrado. Así, en Ez 36, 22-32; 39, 25-29 la santidad de Yahvé conduce a la restauración de Israel y posteriormente a la restauración del templo (Ez 40-48).

Estas notables variaciones, que reflejan una gran flexibilidad y energía imaginativa, están de acuerdo en lo fundamental: Yahvé reivindicará un futuro para el bien de Israel y, consecuentemente, para el bien del mundo. Al igual que Yahvé se niega a ser gobernado por las circunstancias, los profetas urgen a Israel para que no sucumba a las circunstancias, aun cuando dichas circunstancias estén provocadas por el fracaso ético israelita.

Tal negativa a que las circunstancias determinen el futuro y conviertan a Yahvé en un rehén se expresa perfectamente en el conocido texto de Hab 3, 17-19, el cual a su vez reconoce la fuerza de las circunstancias y posteriormente apela a Yahvé más allá de ellas:

Aunque la higuera no eche sus brotes,
ni den sus frutos las viñas;
aunque falle la cosecha del olivo,
no produzcan nada los campos,
desaparezcan las ovejas del aprisco
y no haya ganado en los establos,

yo me alegraré en el Señor,
tendré mi gozo en Dios mi salvador.
El Señor es mi señor y mi fuerza;
él da a mis pies la ligereza de la cierva
y me hace caminar por las alturas.

La visión de los profetas, enraizada en la profunda determinación de Yahvé, puede prestar atención a la vez al panorama más amplio de la historia y a los detalles más íntimos de la vida de Israel, pues nada en Israel queda omitido de la posibilidad que garantiza Yahvé.

Dos oráculos de promesa dejan la empresa profética abierta a la novedad de Yahvé. En Jl 3, 1-2 el oráculo promete que el espíritu de Yahvé –su fuerza que da vida, ordena el caos, resiste en el exilio y derrota a la muerte– permanecerá vivo y libre en el mundo:

Después de esto,
yo derramaré mi espíritu
sobre todo hombre.
Vuestros hijos e hijas profetizarán,
vuestros ancianos tendrán sueños
y vuestros jóvenes visiones.
Y hasta sobre los siervos y las siervas
derramaré mi espíritu en aquellos días.

En Mal 3, 23-24 el canon profético concluye con una referencia a Elías, recordado profeta y heraldo de la novedad de Yahvé:

Yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, grande y terrible; él hará que padres e hijos se reconcilien de manera que, cuando yo venga, no tenga que entregar esta tierra al exterminio.

No se nos explica cómo una figura del pasado llega a convertirse en un agente futuro. Elías, como preludeo del «día grande y terrible», provocará una transformación que eludirá la severidad de Yahvé. Esos dos textos de Joel y Malaquías reflejan la apertura de la mediación profética.

Es evidente que el Nuevo Testamento, al tratar de dar testimonio de Jesús, halla en estos textos (y en otros parecidos) un fundamento para contemplar la novedad que Yahvé prometió en presente. De este modo, Lucas, al comienzo de su relato sobre Jesús, repite el texto de Malaquías:

Irás delante del Señor, con el espíritu y poder de Elías, para reconciliar a los padres con sus hijos, para inculcar a los rebeldes la sabiduría de los justos, y para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto (Lc 1, 17).

En su segundo volumen, Lucas apela a Joel (Hch 2, 17-21). Estos usos de los textos proféticos no establecen que ese momento particular cumpla lo anunciado por los

profetas del Antiguo Testamento. Más bien dan testimonio de que las promesas anunciadas por los profetas siguen siendo fecundas y reveladoras, de modo que debemos discernir la forma de la prometida novedad de Yahvé para aceptarla.

Los temas de ética y escatología son útiles para resumir la mediación profética de Yahvé, aunque debemos preocuparnos por no ser excesivamente reduccionistas. En última instancia, los profetas, aun cuando se presentan en la manera canónica más estilizada, no son maestros de ética o heraldos escatológicos. Son meramente instrumentos de un discurso indómito, que manifiesta lo que el orden presente considera escandaloso, obscuro,preciado, loco... y a veces cierto. Estos discursos tienen que ver con el presente ético y el futuro prometido, pero su interés es de otro tipo. Median a Yahvé, lo hacen palpablemente disponible, como amenaza y como posibilidad. Exigen una audiencia. En sus memorables manifestaciones los profetas dejan imágenes y metáforas que resuenan tanto en los oídos de Israel que no se puede pensar en la vida o vivir sin hacer referencia al «Indómito» que vive en el centro de la vida de Israel, que prescinde de este en su severidad soberana y que, con una determinación invariable, comenzará de nuevo. No resulta sorprendente que el centro, anémico, egoísta y cobarde, quiera normalmente deshacerse de este discurso que mediaba una alteración, de la que Israel dependía constantemente y de la que recibía siempre de nuevo su vida.