



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I

García López, Félix. “Raíces bíblicas de los derechos humanos”. En
La Torá: escritos sobre el Pentateuco, 65-81. Estella (Navarra):
Verbo Divino, 2012.

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.

CAPÍTULO 3:

RAÍCES BÍBLICAS DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. EN LOS ORÍGENES DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Como documento cultural, la Biblia propugna unos valores que han contribuido decisivamente a la formación de la cultura occidental. Europa es el resultado del pensamiento griego, del derecho romano y de la tradición judío-cristiana. Esa simbiosis nos ha traído a esta cultura ampliamente compartida que vivimos: la del progreso científico, la democracia aceptable y la conciencia moral.

La noción de «derechos humanos» no es una categoría bíblica, sino una creación occidental de la época moderna. Sus raíces remontan a la cultura griega y a la romana, concretamente a la noción estoica de la «ley natural», según la cual todas las cosas tienen sus propios valores inherentes, y al «*ius gentium*», que reconoce que todo ser humano, salvo los esclavos, posee unos derechos que confiere la naturaleza. Pero, por encima de todo, está la noción bíblica de los seres humanos, creados «a imagen y semejanza de Dios». Sin embargo, los orígenes modernos de los derechos humanos arrancan más bien de las nociones de «derechos civiles» y «libertades civiles» que comenzaron a pergeñarse en el derecho inglés durante el siglo XVII y se desarrollaron luego en Francia y Norteamérica, cristalizando casi al mismo tiempo en la «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» y en el «Bill of Rights» de 1791¹.

El alcance internacional del concepto de derechos humanos, tal como actualmente se conoce, surgió a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Debido a los abusos del Estado nazi contra sus propios ciudadanos, el derecho inter-

¹ Cf. B. H. Weston, «Human Rights», en *The New Encyclopaedia Britannica*, XX, Chicago 1974, 714.

nacional se vio obligado a legislar no solo sobre las relaciones interestatales, sino también sobre las relaciones estatales, entre los ciudadanos y sus gobiernos. Esto llevó a definir los derechos humanos fundamentales de todos los seres humanos en cualquier lugar del mundo. El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos «como el ideal común que han de alcanzar todos los pueblos y todas las naciones» (preámbulo). Aunque esta Declaración no es legalmente obligatoria, su autoridad moral es tan grande que se ha convertido en una especie de «nuevo código legal» para la humanidad.

Consciente de la dignidad especial conferida a todos los seres humanos, la Biblia proclama también unos ideales comunes a todo el género humano que, bien entendidos, se dan la mano con los valores e ideales contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, como enseguida veremos. Para concretar más el tema y no caer en generalizaciones, tomamos como punto de partida el artículo 1 de la mencionada Declaración. Dice así:

«Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos. Están dotados de razón y de conciencia y deben actuar los unos con los otros en un espíritu de fraternidad».

En estas afirmaciones, destacan tres conceptos: «*libertad, igualdad y fraternidad*», que convergen en un cuarto: «*dignidad*». En los próximos apartados, pondremos de relieve la presencia e importancia de estos conceptos en el mundo bíblico, especialmente en los libros del Pentateuco. Aunque de modo imperfecto, en ellos se encuentran las raíces bíblicas más profundas de los derechos humanos. La Torá, en la perspectiva judía, es el centro de la Escritura; las otras partes de la Biblia hebrea remiten a la Torá. Asimismo, desde el punto de vista cristiano, «sin el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse»².

2. IGUALDAD, LIBERTAD Y FRATERNIDAD

2.1. Observaciones preliminares

La Biblia no abunda en *conceptos abstractos* ni en disquisiciones filosóficas; prefiere las imágenes concretas. A diferencia de la filosofía griega, que dedica amplios tratados a la cuestión de la inmortalidad del alma, la sabiduría bíblica se conforma con algunos pensamientos basados en lo más profundo de

² Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, Ciudad del Vaticano 2001, n° 84.

la experiencia humana. Tal es el caso del libro de Job, cuando dice: «el hombre nacido de mujer, / corto de días y harto de inquietudes, / como flor brota y se marchita / se esfuma como sombra pasajera» (14,1-2). O, más concisamente aún: «mi vida es un soplo» (7,7). Evidentemente, estas reflexiones no constituyen una argumentación ni una prueba filosófica, pero invitan al lector a pensar sobre el valor de la vida y la muerte. De esta primera observación se sigue que no encontraremos fácilmente en la Biblia conceptos abstractos como «igualdad, libertad y fraternidad», sino más bien reflexiones y modelos concretos de actuación que ayudarán a comprender tales conceptos.

Además, la Biblia emplea *el lenguaje de los «deberes» más que el de los «derechos»*. Esto no significa que en la Biblia no se defiendan los derechos humanos. Al contrario. Hay listas de deberes, como los diez mandamientos, que implican el respeto de los derechos de los demás y equivalen a una proclamación de derechos. Así, el mandamiento de «no matar» tutela el derecho a la vida; el de «no cometer adulterio» implica la defensa del matrimonio; la prohibición de «robar» aboga por el derecho a la propiedad, y el mandamiento de «no levantar falso testimonio» significa defender el derecho que tienen los demás a su propia reputación³. Implícitamente, por tanto, la Biblia salvaguarda los derechos humanos.

En tercer lugar, en la Biblia hebrea la mayoría de *los deberes están recogidos en «códigos legales»*. El Pentateuco contiene tres grandes colecciones de leyes comúnmente conocidas como «Código de la Alianza» (Éx 20–23*), «Código de Santidad» (Lv 17–26) y «Código deuteronomico» (Dt 12–26). Pero las leyes bíblicas no son parangonables, en ciertos aspectos, a las leyes de nuestros códigos de derecho civil y penal. El derecho bíblico se presenta como «derecho divino». Procede de Dios y se encuadra en el marco de sus actuaciones en el mundo. De ahí que las leyes del Pentateuco se hallen entrelazadas con las narraciones. En realidad, el Pentateuco constituye una estructura dialéctica entre narración y ley⁴. La inserción de las leyes en un marco narrativo es uno de los rasgos más característicos del Pentateuco. Por eso, en los estudios recientes no pocos exégetas sostienen que las leyes se han de explicar en el contexto de las narraciones⁵. Aplica-

³ Cf. F. García López, *El Decálogo* (CB 81), Estella 1994, 42; id., «Los diez mandamientos, cauces de vida y libertad», *Reseña Bíblica* 9, 1996, 33-40.

⁴ E. Zenger, «Die Bücher der Tora / des Pentateuch», en id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 38; F. García López, «Narración y ley en los Escritos sacerdotales del Pentateuco», *EstBib* 57, 1999, 271-287.

⁵ Cf. J. P. Fokkeman, «Exodus», en R. Alter – F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres 1987, 62; N. Stahl, *Law and Liminality in the Bible* (JSOT SS 202), Sheffield 1995.

do a nuestro caso, las reflexiones sobre la igualdad, libertad y fraternidad se basarán tanto en los textos narrativos como en los legales.

En la tradición judía, en fin, el Pentateuco se denomina *Torá*. Este nombre, en el Nuevo testamento y en la tradición cristiana se suele traducir por «ley», pero *Torá* significa más bien «instrucción», «enseñanza», «camino de vida». Y esto vale tanto para las narraciones como para las leyes. En la *Torá* se expone un camino de vida, se traza un ideal a alcanzar, se defienden unos valores fundamentales por los que se regulan las relaciones de los seres humanos entre sí y con Dios⁶.

2.2. Igualdad ante Dios y ante la ley

2.2.1. La sociedad en el antiguo Oriente y en Israel

En la concepción del antiguo Oriente, existían unos criterios para valorar la vida que no se corresponden exactamente con los del hombre de hoy. No valía lo mismo la vida de un esclavo que la de un hombre libre, ni la de una persona importante que la de otra de rango social inferior. En el Código de Hammurabi, leemos:

«Cuando uno golpea a otro en una riña..., y muere por el golpe que recibió..., si [la víctima] era un notable, pagará media mina de plata, y si era un hombre de pueblo, pagará un tercio de mina de plata»⁷ (§§ 206-208).

En las cláusulas siguientes (§§ 209-214), se fija la indemnización por el aborto infligido a una mujer. Las tarifas van desde los diez siclos para la hija de un notable, pasando por los cinco para la hija de un hombre de pueblo, hasta los dos siclos para una esclava. Valoraciones análogas se establecen en otros documentos, sean legales o no, del antiguo Oriente Próximo. Así, en una carta dirigida a Asaradón, rey de Asiria entre los años 681 y 669 a.C., se distinguen tres clases sociales: el rey, los hombres libres y los esclavos:

«Un hombre es como la sombra de un dios. Un esclavo es como la sombra de un hombre. El rey es semejante a la imagen de Dios»⁸.

La distinción entre los hombres («hombres libres», se entiende) y los esclavos es más significativa si cabe que la distinción entre el rey y los hombres libres: estos se definen en relación con los dioses; los esclavos, en

⁶ Cf. F. García López, «Tōrah», en H.-J. Fabry – H. Ringgren (eds.), *TWAT*, VIII, Stuttgart 1995, 597-637; ver asimismo el cap. 21 de esta misma obra.

⁷ Cf. J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, Princeton 1969, 175.

⁸ Cf. R. H. Pfeifer (ed.), *State Letters of Assyria*, New Haven 1935, 234.

cambio, en relación con los hombres libres; los esclavos son únicamente una sombra de los hombres libres.

En este sentido, la Biblia introduce algunos cambios importantes respecto a los pueblos de su entorno y de su tiempo. Señalo dos que me parecen más significativos para nuestro estudio: primero, la idea de que todos los seres humanos son creados «a imagen de Dios», sin distinción alguna, ni nacional, ni racial ni ideológica. Segundo, la concepción de la vida. Aunque existan de hecho clases sociales en Israel, sobre todo a partir del siglo VIII a.C., cuando de lo que se trata es de la vida misma, la distinción entre las clases sociales prácticamente desaparece.

2.2.2. *Igualdad ante Dios*

Para mostrar más detalladamente la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, examinamos tres textos de los primeros capítulos del Génesis referentes a la historia de los orígenes del mundo y de la humanidad. Según Gn 1,1-2,3, la creación del mundo y de los seres humanos se llevó a cabo escalonadamente. Los seres humanos fueron creados al final, como culmen de toda la obra creadora. Por su forma y contenido, la creación del hombre y de la mujer destaca sobre la creación de todos los otros seres:

«Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y los reptiles de la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó» (Gn 1,26-27).

«Macho» y «hembra» (*zakar* y *n'kebah*) son conceptos biológicos, no sociológicos; el macho y la hembra se distinguen por su sexualidad, no por su estatus social. A ambos se les concede igualdad ontológica ante Dios. A diferencia de las plantas y de los animales, creados «según su especie» (1,12.21.24-25), los seres humanos fueron creados «a imagen de Dios». Esto significa que no existen especies ni razas humanas (como ocurre con las plantas y los animales), sino un solo género humano, y que no hay discriminación alguna entre el varón y la mujer. Significa, además, que la diferencia sustancial entre el género humano y todas las especies de animales procede de una relación especial entre el hombre y su creador. Esta prerrogativa funda la dignidad de los seres humanos respecto a todos los demás seres creados.

Si en Gn 1 se afirma que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, en Gn 5 se añade que Adán «engendró un hijo a su imagen y semejanza». De aquí se sigue que el privilegio de ser «imagen y semejanza de Dios» se transmite por vía hereditaria, de padres a hijos. Es una cualidad inherente a

todos los seres humanos. Afirmar que todos los seres humanos son «imagen de Dios» equivale a decir que son esencialmente iguales ante Dios.

Finalmente, Gn 9,6 reafirma, desde otra perspectiva, la dignidad y la igualdad de los seres humanos:

«Quien derrame la sangre de un hombre,
por otro hombre será su sangre derramada,
porque a imagen de Dios hizo él al hombre».

En forma poética, con rotundidad y concisión, este pasaje pone de relieve la gravedad del homicidio. Todo ser humano es sagrado e inviolable, por la simple razón de que ha sido creado a imagen de Dios. Sin diferencia de razas, de ideologías o de clases, la vida humana pertenece solo a Dios y, por consiguiente, es intocable.

En síntesis, los tres textos bíblicos examinados proclaman que todos los seres humanos, sin distinción alguna, son iguales ante Dios⁹. Despojados de las referencias religiosas, el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos coincide sustancialmente con los textos bíblicos citados cuando afirma: «Todos los seres humanos nacen iguales en dignidad».

2.2.3. *Igualdad ante la ley*

Centramos nuestra atención en la alianza, que es el fundamento del derecho bíblico. La alianza es una categoría vasta y compleja, que entraña una ideología y una práctica muy difundidas en Israel y en las naciones de su entorno. La alianza unas veces se establece entre los seres humanos; otras, entre Dios y los hombres o entre Dios y su pueblo.

En el antiguo Oriente Próximo eran frecuentes las alianzas entre naciones, de las que se han conservado numerosos protocolos. Se trata, a menudo, de alianzas entre dos reyes, de los cuales uno es el soberano y el otro el vasallo (de ahí el calificativo de «tratados de vasallaje» con que se las conoce). El objetivo de tales alianzas era imponer, mediante juramento, la voluntad del soberano al vasallo. Dicha voluntad se concretaba en una serie de leyes que el vasallo estaba obligado a guardar. El pueblo podía asistir a la ceremonia de la ratificación de la alianza, pero no era parte activa en ella.

⁹ Para más detalles sobre estos textos, cf. G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 2008; C. Westermann, *Genesis 1–11* (BK I / 1), Neukirchen-Vluyn 1984; G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 2), Waco 1987; H. Seebass, *Genesis I Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996; A. Ibáñez Arana, *Para comprender el libro del Génesis*, Estella 2000.

Se establecía, por tanto, una diferencia importante entre los dirigentes y los súbditos.

En cambio, la alianza del Sinaí (cf. Éx 24,3-8), sobre la que se asienta el derecho bíblico, funda el principio de la igualdad de todos los israelitas ante la ley. Y es que la alianza sinaítica se lleva a cabo entre Yahvé e Israel. Sigue el modelo de las alianzas entre naciones, pero con dos innovaciones significativas: La primera consiste en que la alianza se establece entre Dios y el pueblo. De este modo, todo el pueblo es ensalzado a la dignidad de «sujeto» responsable y de parte contrayente de la alianza. La segunda consiste en suprimir las diferencias entre dirigentes y súbditos. Dios no establece alianza con los jefes del pueblo, por ejemplo con un soberano. La diferencia esencial que separa a los dirigentes de los súbditos en el mundo antiguo es sustituida por la distinción entre Dios y el pueblo. Tanto los jefes como los súbditos prometen observar la ley:

«Moisés bajó y contó al pueblo todas las palabras de Yahvé y todos sus decretos, y el pueblo contestó con voz unánime: “Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé”».

«Después tomó el documento de la alianza y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: “Haremos todo lo que ha dicho Yahvé y le obedeceremos” (Éx 24,3.7).

Aquí, el verdadero soberano y el único «legislador» es Yahvé, el Dios de Israel. En Israel, contrariamente a lo que sucede en Egipto, en Mesopotamia y en las culturas del antiguo Oriente Próximo, nadie está por encima de la ley, ni siquiera el rey. Todo el pueblo acata voluntaria y libremente la ley de Dios; todo el pueblo es igual en la responsabilidad.

2.3. La libertad, don y tarea

Desde la época del iluminismo hasta nuestros días, el grito por la libertad se ha ido haciendo un clamor universal, hasta el punto de que no sería exagerado decir que jamás tuvieron los seres humanos un sentido tan agudo de la libertad como hoy. «Libertad» es un término perteneciente a un rico campo semántico, con las más variadas acepciones: libertad de expresión, libertad de enseñanza, libertad de circulación, libertad religiosa, libertad de conciencia, etc. La libertad es un don y una conquista. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos se afirma que «todos los seres humanos nacen libres (...) en dignidad y en derechos». Se distingue así la libertad natural y la libertad ante la ley, distinción que aplicamos también al estudio de los testimonios bíblicos.

2.3.1. *Libertad natural*

Desde la primera página de la Biblia se pone en evidencia que los seres humanos fueron creados libres. En referencia al relato de la creación, Jesús Ben Sira afirma:

«Al principio él [Yahvé] creó al hombre
y lo dejó a su propio albedrío» (Si 15,14).

Qué entiende Sirácida por «dejar al hombre a su propio albedrío» está claro por lo que dice a continuación: «Si quieres guardarás los mandamientos [de Yahvé]... / Él te ha puesto delante fuego y agua: / extiende tu mano a lo que quieras» (15,15-16). La imagen de extender la mano evoca aquella escena del paraíso cuando Dios creó a Adán y Eva y los colocó en un jardín amplio y espacioso, lleno de árboles. Y les dijo que podían comer de todos los árboles del jardín, menos del árbol del conocimiento del bien y del mal. El relato que sigue —la serpiente tentando a Eva— muestra inequívocamente que la primera pareja podía extender su mano a todos los árboles, incluido el árbol prohibido. Esto significa exactamente que Dios los había dejado a su libre albedrío, en total libertad.

La libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar por sí mismo acciones deliberadas. La libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, entre una cosa u otra. Más que hablarnos de «libertad» en abstracto, la Biblia va presentando a los seres humanos en diferentes situaciones, en las que pueden elegir responsablemente. De este modo, muestra que el hombre ha sido creado libre y que Dios no coarta nunca su libertad. Nadie respeta tanto la libertad de los hombres como Dios. A la frase que Dostoievski pone en boca de uno de sus personajes: «Si Dios no existe, todo está permitido», cabe replicar que cuando existe Dios es cuando todo está permitido. Pero conviene precisar que la verdadera libertad no está reñida con la ley. La prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2,17) —primera ley de la Biblia— en nada coartó la libertad de Adán y Eva para que no comieran. La libertad y la ley frecuentemente discurren juntas en la Biblia.

2.3.2. *Libertad y ley*

Pocas veces en la historia humana sonó con tanta fuerza el grito «¡libertad, libertad!» como en la Revolución francesa. Martin Krieler, un renombrado constitucionalista alemán, sostiene que hay que distinguir dos revoluciones francesas: la primera, de 1789, que trató de superar la injusticia recurriendo

al principio de los derechos humanos, de la división de poderes y de la democracia; y la segunda, de 1792, que no buscó la liberación *a través del* derecho, sino la liberación *del* derecho, desembocando en el terror¹⁰.

La Biblia opta siempre por la liberación *a través de* la ley, nunca por la liberación *de* la ley. La ley es un cauce de vida y de libertad. Así lo enseñaban y lo siguen enseñando los israelitas a sus hijos, y así consta en un texto muy elocuente del libro del Deuteronomio:

«Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: “¿Qué significan esos estatutos, mandatos y decretos que os mandó Yahvé, nuestro Dios?”, responderás a tu hijo: “Éramos esclavos del faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto... y nos mandó cumplir todos estos mandatos... para que nos vaya siempre bien y sigamos con vida, como hoy”» (Dt 6,20-24*).

La respuesta que el padre da a su hijo puede parecer, al menos a primera vista, un tanto desconcertante. El hijo interroga a su padre acerca de las leyes que Dios les mandó cumplir y el padre responde con la historia de la liberación de Egipto. Aparentemente, esta respuesta no tiene nada que ver con la pregunta del hijo. Sin embargo, es la clave para comprender la ley divina. El mismo Dios que sacó a Israel de Egipto prescribió a Israel las leyes que debía observar. La referencia a la acción de Yahvé para liberar a Israel se emplea a menudo en el Antiguo Testamento para motivar las leyes. Dicho con otras palabras, el éxodo —el acto histórico-salvífico por excelencia— fundamenta las leyes bíblicas¹¹.

Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o una doctrina moral o religiosa. Es todo un evento que no se puede disociar de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia tiene carácter salvífico, también las leyes por él mandadas tienen valor salvífico. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como en la donación de la ley, persigue una finalidad: «para que nos vaya siempre bien y sigamos con vida, como hoy». Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley es evidente: para que el pueblo viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

En esta perspectiva, la ley aparece como un verdadero don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel tiene que ser agradecido y leal a Dios. La lealtad a Yahvé debe ser la actitud básica de los israelitas, una actitud que se ha de traducir en la obediencia a sus mandamientos. La fide-

¹⁰ M. Krieler, *Liberación e iluminismo político*, Madrid 1982.

¹¹ Cf. F. García López, «Analyse littéraire de Deutéronome», V-XI, *RB* 84, 1977, 504-508.

dad a Yahvé, que, cual rey soberano, sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, debe ser un elemento constitutivo de la comunidad de redimidos. En consecuencia, la ley, además de ser *don de Dios*, es una *tarea* para el pueblo. Es *liberadora* a la par que *comprometedora*.

La comunidad israelita se reconoce en esta ley, que acepta como norma de vida en la tierra de la promesa. Para un israelita, vivir bien y en libertad entraña poseer la tierra y disfrutar de ella. El cumplimiento de la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida. La trasgresión de la ley amenaza no solo el estado de bienestar y la libertad, sino también la misma posesión de la tierra. Se establece una tensión, al mismo tiempo que un equilibrio, entre el don y la obligación. A la acción de Yahvé que salva debe corresponder la acción del hombre que observa la ley, que es fiel a la voluntad de Dios. La ética nace del don de la liberación, y no al revés. Por consiguiente, Israel tiene que guardar la ley no tanto para salvarse cuanto porque ha sido salvado. La obediencia a los mandamientos constituye la respuesta adecuada del hombre liberado.

La ley tiene, además, una vertiente humanitaria y social. No basta el compromiso de la comunidad israelita con su Dios; de un buen israelita se espera además un compromiso con sus semejantes. El recuerdo de su estancia en Egipto funda las leyes humanitarias y sociales más importantes. En Éx 22,20–23,9 —en el corazón mismo del Código de la Alianza— se conservan una serie de leyes sobre las personas más necesitadas e indefensas de la sociedad. Están enmarcadas por dos leyes, prácticamente idénticas en su formulación, que se refieren a los emigrantes. En ellas, se prescribe lo siguiente:

«No maltratarás ni oprimirás al emigrante, pues emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Éx 22,20; cf. 23,9).

En términos parecidos se expresa la ley deuteronomica:

«No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano, ni tomarás en prenda las ropas de la viuda: recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que de allí te rescató Yahvé, tu Dios. Por eso yo te mando hoy cumplir esto» (Dt 24,17-18).

El recuerdo de su condición de emigrantes y esclavos en Egipto da pie a una serie de leyes bíblicas de carácter social tendentes a evitar que los israelitas se comporten mal con los emigrantes, como hicieron los egipcios con ellos. La libertad se realiza y se conserva mediante la transmisión de la libertad, mediante la incorporación social de todos los que carecen de medios económicos, de cuantos están socialmente excluidos. Los israelitas que han salido de Egipto, liberados por su Dios, en cierto modo ocupan ahora el puesto del faraón y deben contribuir a que todas las personas oprimidas salgan de tal situación. En definitiva, las leyes sociales tienden a

construir una sociedad más libre y más justa. En esta perspectiva, es obvio que las leyes son cauces de vida y de libertad. Más aún, de fraternidad.

2.4. Fraternidad: un pueblo de hermanos

«En la Biblia, la “memoria” del suceso de la esclavitud egipcia es recogida en todos los géneros literarios posibles y en todas las épocas. Pero nunca es repetición del sentido del éxodo originario, sino exploración de su “reserva-de-sentido”. Los acontecimientos que dan origen a un pueblo no se agotan en su primera narración, sino que “crecen” en sentido por su proyección en la vida de aquel»¹².

La salida de Israel de Egipto tiene como objetivo la constitución de una nueva forma de sociedad, distinta de la que había esclavizado a los hebreos. Egipto era una sociedad estratificada y centralizada. Del Israel liberado cabía esperar una sociedad descentralizada, sin clases sociales. De hecho, así ocurrió en un principio, pero con el paso del tiempo aparecieron las divisiones políticas y sociales en el seno de la comunidad israelita. En el siglo IX a.C. se advierte ya una gran diferencia entre ricos y pobres, que va en aumento en el siglo VIII hasta convertirse en uno de los problemas más importantes —si no en el principal— de la monarquía.

El aparato estatal de Israel propició un sistema económico en el que los poderosos explotaban a los débiles. De un sistema patrimonial o hereditario de la tierra se pasó a un sistema de prebendas, en el que los soberanos donaban terrenos a los funcionarios del Estado. Estos los arrendaban luego a unos colonos, que tenían que pagar una renta a sus dueños, originándose el «capitalismo de rentas». A esto se añadió el sistema de préstamo a interés, que desató la avaricia de los acreedores. Los que no podían pagar sus deudas terminaban siendo reducidos a esclavitud. Era el último grado en la escala de la pobreza. Por si esto fuera poco, el estado no garantizaba los derechos de los débiles, debido al mal funcionamiento de la justicia¹³.

Los profetas del siglo VIII a.C. levantaron su voz para denunciar los abusos de los soberanos y de las clases sociales más altas, sus maquinaciones e injusticias con los más débiles y necesitados. Clamaron por «la justicia y el derecho» (*mispat wesedaqah*) (cf. Am 5,7-24; 6,12; Is 7,5; Miq 3,1-9*; etc.); apostaron por la solidaridad, recordando lo que Yahvé hizo por Israel (cf. Am 2,6-11; Is 5,1-7), y aportaron esperanza a los más desvalidos. Pa-

¹² J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires 1984, 45.

¹³ Cf. J. L. Sicre, «Con los pobres de la tierra». *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 72-83.

ra estos profetas, el futuro de Israel se decidía en el terreno de la justicia y del derecho. Un pueblo sin solidaridad social carece de futuro y de esperanza. Urgía, por tanto, un cambio profundo en la sociedad israelita.

En este clima social, surge y desarrolla su actividad el movimiento reformador deuteronómico del tiempo de Josías (640-609 a.C.). Los reformadores sintonizan con el mensaje de los profetas, a la par que proponen medidas innovadoras encaminadas a terminar con las diferencias sociales entre los israelitas. Entre estas medidas, destacan las leyes sobre el diezmo, la remisión de las deudas y la liberación de los esclavos. Algunas de estas leyes cuentan con antecedentes en la legislación israelita, pero el Código Deuteronómico les dio un giro humanitario y social novedoso, asentando las bases de un nuevo Israel.

Los diezmos eran impuestos anuales —el diez por ciento, aproximadamente, de todos los productos de la tierra— destinados por regla general a los santuarios, para el mantenimiento del culto y de las personas a él consagradas, o al rey, para hacer frente a los gastos de la corona (cf. Dt 14,22-27; 1 Sm 8,15-17; Am 7,13). La reforma deuteronómica prescribe que cada tres años el diezmo se distribuya entre las personas carentes de tierras y entre los más necesitados socialmente:

«Cada tres años apartarás todo el diezmo de tu cosecha de ese año y lo depositarás en tus ciudades, y vendrán el levita, que no tiene porción ni heredad como tú, el emigrante, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán hasta saciarse». (Dt 14,28-29*; cf. 26,12-15).

Esta medida representa el comienzo de una verdadera legislación social. Son los primeros impuestos destinados a las clases sociales más necesitadas. Es la primera puerta que se abre a las esperanzas de los pobres.

La remisión regular de las deudas —«la ley económica más importante de la Biblia»¹⁴— ordena que cada siete años se cancelen todas las deudas contraídas:

«Cada siete años harás la remisión. Esta será la norma de la remisión: todo acreedor perdonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo. No apremiará a su prójimo o hermano, pues ha sido proclamada la remisión de Yahvé» (Dt 15,1-2).

«Cuando haya entre los tuyos un pobre, entre tus hermanos, en una de tus ciudades... no endurezcas tu corazón ni cierres tu mano a tu hermano pobre» (Dt 15,7).

«Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso, yo te mando: “Abre tu mano a tu hermano, al indigente, al pobre de tu tierra”» (Dt 15,11).

¹⁴ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Múnich 1992, 264.

Esta ley va seguida de otra ley paralela en la que se prescribe la liberación de los esclavos *cada siete años* (Dt 15,12-18). Se refiere a todos los que, por no tener con qué pagar sus deudas, eran sometidos a esclavitud (cf. 2 Re 4,1; Am 2,6; 8,6; Prov 22,7). La primera parte de la ley que prescribe la liberación de los esclavos dice:

«Si tu hermano, hebreo o hebrea, se vende a ti, te servirá seis años, y al séptimo lo dejarás libre. Cuando lo dejes libre, no lo despaches con las manos vacías. Abastécele de bienes de tu rebaño, de tu era y de tu lagar. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yahvé, tu Dios, te rescató. Por eso yo te mando hoy esto» (Dt 15,12-15*).

Esta legislación supone un nuevo modelo de sociedad y una nueva concepción teológica. La ley deuteronomica se dirige a los israelitas que han salido de Egipto y *van a entrar* en la tierra que Dios les ha dado (cf. Dt 6,20-24). Tanto la salida de Egipto como la entrada y posesión de la tierra son dones que los israelitas han recibido de Yahvé. Por eso, ningún israelita debería imponer una carga sobre su prójimo / hermano. Al contrario, los israelitas tienen que recordar que también ellos fueron esclavos en Egipto y que Yahvé los libró de la esclavitud (Dt 15,15; 24,18). En consecuencia, no deberían existir esclavos entre ellos. Los bienes de la tierra tienen que repartirse entre todos. Solo así Yahvé continuará bendiciendo a su pueblo (cf. Dt 14,29; 15,10.18; 16,15; 23,10; 24,19).

La reforma deuteronomica aboga, en última instancia, por «*un pueblo de hermanos*», esto es, por *una sociedad solidaria, igualitaria y sin pobres*. Por una sociedad que viva como una familia en la tierra que Yahvé, su Dios, le ha dado (cf. Dt 4,21; 15,4; 19,10; 20,16; 21,18). Desde el rey hasta el último israelita, en el pueblo de Dios todos son «hermanos». Así lo atestiguan numerosas leyes del Código Deuteronomico (cf. Dt 15,2-3.7.9.11.12; 17,20; 19,18-19; 22,1-4; 23,20-21; 25,3), de las que cito solamente una:

«No cobrarás intereses a tu hermano: ni sobre el dinero prestado, ni sobre los alimentos prestados, ni sobre cualquier préstamo que produzca intereses» (23,20).

El objetivo principal de todas estas leyes consiste en establecer una auténtica *relación de fraternidad* entre todos los miembros del pueblo de Dios. El nuevo Israel proyectado por la reforma josiana se denomina «pueblo de hermanos».

Evidentemente, estamos ante un diseño ideal, que apunta hacia el Israel que debía ser y en contra del Israel que de hecho era. De ahí que algunos autores, que dudan de la posibilidad de llevar a la práctica las leyes señaladas, piensen que se trata de medidas utópicas. No faltan, sin embargo, autores que opinan lo contrario. Según Alibert, no es concebible ningún mo-

vimiento reformador —al menos ninguno con una motivación religiosa tan fuerte como la del Deuteronomio— sin una cierta utopía. La reforma deuteronomica trató de transformar el orden social establecido a la luz del impulso liberador intrínseco, desde sus orígenes, a la religión yahvista¹⁵.

El proyecto deuteronomico, comparado con los otros proyectos conocidos del antiguo Oriente, resulta revolucionario. La concepción deuteronomica de un mundo recto y justo se asemeja a la concepción utópica de los griegos (la utopía platónica) en cuanto traza relaciones a una escala que parecen imposibles¹⁶. En el proyecto deuteronomico se esconde incluso la restauración «mesiánica» de Israel¹⁷. La religión vive gracias a un constante proceso de reforma. El espíritu de la religión sobrevive a la letra y genera nuevas «letras» adaptadas a cada tiempo y circunstancia. El proyecto deuteronomico de un nuevo Israel, basado en la solidaridad y en la hermandad, siguió siendo válido como proyecto.

La fraternidad tiene una referencia vertical que la funda, la garantiza y consolida: la referencia al padre común. En la perspectiva bíblica, este padre común es Dios. El profeta Malaquías se pregunta: «¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos creó un mismo Dios?» (2,10). Y el evangelista Juan pone en boca de Jesús las siguientes palabras: «Anda, ve a decirles a mis hermanos: Subo a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios, que es vuestro Dios» (20,17). Se apunta aquí a una fraternidad fundada desde arriba en el Padre común que es el Dios de todos. Jesús instaura una nueva paternidad y, consiguientemente, una nueva fraternidad: la más profunda y radical, de la cual toma consistencia y ha de tomar ejemplo la otra paternidad y fraternidad en la tierra. La hermandad debe ser fuente de solidaridad. El cristiano tiene que ponerse realmente al servicio de los hermanos.

La primitiva comunidad cristiana de Jerusalén ofrece un buen ejemplo de ello. En la Iglesia de los orígenes se hizo realidad —solo durante algún tiempo— el proyecto de una sociedad auténticamente fraterna, sin clases y sin pobres. Según los Hechos de los Apóstoles:

«Todos ellos [los cristianos] perseveraban... en la unión fraterna... vivían unidos y lo tenían todo en común» (2,42-45*).

¹⁵ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Londres 1994, 47.

¹⁶ Cf. L. Perliitt, «“Ein einzig Volk von Brüdern”. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung “Bruder”», en D. Lührmann – G. Strecker (eds.), *Kirche. F. S. G. Bornkamm*, Tubinga 1980, 27-28.

¹⁷ Cf. G. Hölscer, «Komposition und Ursprung des Deuteronomiums», *ZAW* 40, 1922, 193-197.228-230.

«No había entre ellos necesitados, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, llevaban el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (4,34).

Esto puede parecer una utopía más que una realidad. No obstante, nunca han faltado en la sociedad personas que luchen por esos mismos ideales. Es más, la Declaración Universal de los Derechos Humanos —en sintonía con los textos bíblicos comentados— insta a todos los seres humanos a «comportarse los unos con los otros *en un espíritu de fraternidad*». Respondiendo a este ideal, Illanes apuesta por una ética solidaria que haga posible el pan y la cultura para todos los seres humanos, una vida digna y un futuro esperanzado. E invita a todas las personas responsables a «no parar hasta que todos se sienten en la mesa común de la *fraternidad*»¹⁸.

3. ESENCIA Y CAMBIO DE LOS VALORES

En un ensayo fenomenológico, Bollnow comienza notando los cambios que se producen constantemente en la moda, en los nombres de las personas, en los gustos artísticos, etc., para comprobar luego cómo ha ido cambiando a lo largo de la historia la valoración de las virtudes. Cita algunos ejemplos: Platón, en su *República*, distingue cuatro virtudes cardinales: tres de ellas —*la templanza, la fortaleza y la sabiduría*— ordenadas a las tres partes del alma, según su propia distinción, y la cuarta —*la justicia*—, superior a las otras tres y responsable de su equilibrio. Este sistema de valores determinó en buena medida la evolución de la ética occidental. Schleiermacher propuso como virtudes cardinales *la sabiduría, la prudencia, la fortaleza y el amor*. Es decir, cambia, en el canon platónico, la *justicia* por el *amor*. Tras estos y otros ejemplos, Bollnow constata que «las virtudes no son algo intemporal dado de una vez para siempre, sino que también evolucionan y varían a lo largo de la historia, como todas las manifestaciones de la vida humana»¹⁹.

Desde el comienzo de estas reflexiones, hemos destacado tres valores fundamentales: *la igualdad, la libertad y la fraternidad*, que convergen en un cuarto: *la dignidad*. Los cuatro —profundamente enraizados en la Biblia, como acabamos de ver— saltan a primer plano en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a modo de virtudes cardinales para nuestro tiempo. Son como *el nuevo código legal de la humanidad*, pues han servido de guía para las constituciones modernas de numerosos países.

¹⁸ J. Illanes, «Retos de la postmodernidad», *Sociedad y Utopía* 25, 2005, 62.

¹⁹ O. F. Bollnow, *Esencia y cambios de las virtudes*, Madrid 1960, 17-18.42-43.47.

Recorriendo algunas de estas constituciones, hemos podido observar cómo se mantienen y cómo varían en ellas dichos valores.

La *Constitución española de 1978*, en el artículo 1, § 1, dice: «España se constituye en un Estado social y democrático de derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico *la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político*». Se mantienen, pues, la *libertad* y la *igualdad*, pero se echa de menos la *fraternidad* (de la *dignidad* se habla, lógicamente, en otras partes de la Constitución). El lugar de la *fraternidad* pasa a ocuparlo la *justicia*.

El «*Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*», en el artículo 1 § 2, se pronuncia en los siguientes términos: «La Unión [Europea] se fundamenta en los valores de respeto de la *dignidad humana, libertad, democracia, igualdad...*». Nuevamente podemos constatar cómo se mantienen la *igualdad* y la *libertad* (más la *dignidad*, naturalmente), pero falta también la *fraternidad*.

Basten estos ejemplos, que se podrían multiplicar, para mostrar que la fraternidad no es un concepto de moda. El término «fraternidad» ha desaparecido prácticamente de todas las constituciones modernas, salvo de la francesa, que lo mantiene por el peso de la tradición (la idea de la fraternidad se remonta a la Revolución francesa; la palabra «fraternidad» aparece ya en la Constitución de 1848 y, después de la Segunda Guerra mundial, pasó a ser —con «la libertad y la igualdad»— la divisa de la Constitución de la República).

En nuestros días, el término «fraternidad» se sustituye frecuentemente por el de «solidaridad». Con todo, hay que reconocer que *la fraternidad y la solidaridad* se dan la mano. De hecho, la fraternidad suscita la solidaridad y exige interesarse por el hermano / el semejante que se halla en dificultad. Asimismo, hay que reconocer que aunque cambien algunas palabras, determinadas realidades y problemas persisten. El lenguaje y las formas de la Biblia no siempre coinciden con el lenguaje y las formas actuales. Admitido esto, parece justo precisar que la Biblia no trata cuestiones ajenas al mundo, por la sencilla razón de que aborda problemas profundamente humanos y, en cuanto tales, válidos para todas las épocas. O ¿es que las inquietudes y los anhelos de los emigrantes de hoy, sus aspiraciones y sus esperanzas no coinciden esencialmente con los de los emigrantes hebreos en el país de Egipto y con los de la mayoría de los emigrantes de todas las épocas y lugares? ¿Qué buscaban los emigrantes españoles en Alemania, Suiza... a mediados del siglo XX? Exactamente lo mismo que buscan la mayoría de los emigrantes de otras naciones en nuestro país o en otros países a comienzos del siglo XXI.

Actualmente, vivimos en un mundo clasista, en el que las sociedades que lo integran han recibido el calificativo de «*sociedades de los dos tercios*», porque dos terceras partes de la humanidad fuerzan a la tercera a vivir en la pobreza. Nuestra «aldea global» no es precisamente «un pueblo de hermanos». Las esperanzas de millones de seres humanos siguen clamando al cielo —como los esclavos de Egipto, los pobres de Israel o los desvalidos de tantos otros pueblos de hoy— por un mundo más justo, más libre, más fraterno y solidario.

Decían los clásicos griegos que la esperanza es el sueño de un hombre despierto. La Biblia está llena de sueños de hombres y mujeres que lucharon por un mundo mejor. Sus voces resuenan en las narraciones y en los escritos legales, en los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los profetas de nuestro tiempo albergan los mismos sueños y esperanzas: «Sueño que llegará un día —dijo Martín Luther King, en defensa de los derechos humanos— en que los hombres se elevarán por encima de sí mismos y comprenderán que están hechos para vivir juntos, en hermandad. Todavía sueño, hoy (...) que la hermandad será algo más que una palabra...»²⁰.

²⁰ Cf. F. García López, «El Dios judeo-cristiano ante las utopías (Éxodo, reforma de Josías y exilio)», en N. Silanes (ed.), *Dios Trinidad entre utopía y esperanza* (SET 36), Salamanca 2001, 15-36.