

EL ORIGEN DEL “CONTRATO SOCIAL” EN EL «תִּירָב»

The origin of the “social contract” in the «תִּירָב»

CORNELIO ATTICUS*

Fecha de recepción: 21 de junio de 2023

Fecha de aceptación: 27 de julio de 2023

Abstract: That of “the social contract” is an idea that has been used to explain the western political thinking until today. From the 17th century onwards, that idea has been applied to the study of politics according to a rational or empiric paradigm (Hobbes vs. Locke). When searching the origin we discover that it is, in fact, Jewish theological. This proves the importance of the western Jewish-Christian thinking. This essay explains the origin of the “social contract”. It also describes its basic elements to be able to understand the importance of this idea nowadays. Our explanation will apply our model of *performance of ideology to ideography*. The texts from the Psalms will be used as our pivotal *ideographic* reference.

Keywords: “social contract”; “covenant”; “law”; “jurisdiction”; “government”; “king”; “order”; “right”; “poverty”; “commutative justice”; “retributive justice”; “distributive justice”.

JEL Classification: A13; B52; D74; F51; ES2; E59; P16; L26.

Resumen: El “contrato social” es una idea que ha servido para explicar el pensamiento político occidental hasta el día de hoy. A partir del s. xvii se ha aplicado al estudio de la política según el paradigma racional o empirista de la ciencia (Hobbes vs. Locke). Al rastrear su origen descubrimos que éste es teológico-judío. Ello evidencia la importancia del pensamiento judío-cristiano en occidente. En este trabajo se explica el origen del “contrato social”. También se describen sus elementos esenciales para entender mejor el alcance que

* Seudónimo que usará Emilio Eiranova Encinas a partir de este estudio en la publicación de sus trabajos.

puede tener esta idea hoy en día. En nuestra explicación aplicaremos nuestro *modelo sobre el funcionamiento de la ideología a la ideografía*. Usaremos como referencia inmediata *ideográfica* los textos del *Salterio*.

Palabras clave: "contrato social"; "pacto"; "ley"; "jurisdicción"; "gobierno"; "rey"; "orden"; "derecho"; "pobreza"; "justicia conmutativa"; "justicia retributiva"; "justicia distributiva".

Clasificación JEL: A13; B52; D74; F51; ES2; E59; P16; L26.

I.

PRESENTACIÓN E IMPORTANCIA DEL TEMA.

Estamos presenciando la tumultuosa revuelta que ha provocado la reforma propuesta por Benjamin Netanyahu del sistema de nombramientos de los magistrados del Tribunal Supremo de Israel. El pueblo se opone a que el gobierno nombre a los jueces del alto Tribunal. La presidenta del Tribunal Supremo de Israel, Esther Hayut, se ha pronunciado públicamente contra la reforma. La ha calificado de golpe contra la independencia del poder judicial¹. En Europa y los Estados Unidos la prensa se ha hecho eco de estos acontecimientos, relacionándolos en muchos casos con el principio de *separación de poderes* de Montesquieu². Pero, como veremos, el conflicto en Israel nos pone en el rastro de entender el auténtico origen de la *separación de poderes*. Esta es una idea judía que llegó a occidente gracias al cristianismo.

¹ Noticia del semanario hebreo Jai del día 12-I-2023.

² En *El espíritu de las leyes* (1748) Montesquieu estudia las formas de gobierno y trata la "separación de poderes" como una consecuencia de la virtud política. Con este autor se pierde la conexión explicativa del "contrato social" con el "principio de separación de poderes" en el pensamiento político de Europa continental. A partir de ahí, para el pensamiento francés y alemán ilustrado el "contrato social" tendrá como resultado la abstracción de una voluntad virtuosa general, de una voluntad espiritual de un superpueblo, superior a cada uno de los individuos que lo forman (vgr. Rousseau, Kant, Hegel, etc.). El sujeto de esta súper voluntad será el Estado. Mientras tanto, el principio de "separación de poderes", entendido desde el "pacto", seguirá vivo allí donde los pensadores no abandonaron los presupuestos cristianos del "contrato social" (vgr. Locke).

La idea de “תִּירָב” es la que ha servido para que los individuos del pueblo hebreo a lo largo de su historia hayan tenido un alto aprecio por su libertad personal, sospechen del poder político y, una y otra vez, se opongan a cualquier gobierno que no sea gobierno bajo la Ley. Naturalmente, Ley que, en última instancia, no proviene de los poderes del Estado.

Ahora bien, el principio de separación de poderes se ha ido erosionando a la misma velocidad que occidente se descristianiza. Así, en países como España, hace años que escuchamos de boca de un vicepresidente del gobierno la expresión: “Montesquieu ha muerto”. La dijo mientras se le pedían explicaciones sobre la reforma de 1985 de la Ley Orgánica del Poder Judicial. Con ella, como hoy en Israel, se hizo dependiente al Consejo General del Poder Judicial (CGPJ) del poder ejecutivo. Hoy España tiene el órgano de gobierno de los jueces (CGPJ) paralizado. La razón está en aquella reforma. Con ella el poder político asaltó el órgano de gobierno de los jueces dando la posibilidad a los políticos de nombrar a quienes ejercen los cargos de las más altas magistraturas. El 10 de octubre de 2022 el presidente del CGPJ renunció a su cargo con el fin, al parecer, de que los políticos se pusieran de acuerdo. Es el día de hoy y la crisis sigue. Pero, a diferencia de los israelitas, los españoles no se echaron a la calle ni en 1985 ni hoy. No ven en estas normas y el comportamiento de los partidos políticos ningún peligro para su libertad. Un mismo problema y dos mentalidades opuestas.

Hay varias razones que hacen interesante este estudio:

1. Comprobar que la idea de “contrato social”³, en sus distintas formas a lo largo de la historia, es una variación sobre la idea del “תִּירָב” de Dios con el pueblo de Abrahán. Es decir, es una idea de matriz teológica.
2. Mostrar que la legitimidad del poder y la naturaleza de la Ley dependen de la naturaleza que en una sociedad se dé a la idea de “pacto político”.

³ Hobbes, Th., *Del Ciudadano* (1642), ed. español 2000., XIV,9; del mismo autor: *Leviatán*, (1651), ed. español 2009, p. 144; Locke, J., *Segundo Tratado del Gobierno Civil* (1689), ed. español 2000, III,16, IV,21,149 y XVI, 178.

3. Señalar los prejuicios con los que la “modernidad”, a partir del s. xvii, ha presentado todo lo que tiene que ver con el hombre y la sociedad. Y, así, que su ataque al cristianismo no ha servido para liberar al hombre, sino, más bien, para justificar que sea tiranizado por el Estado y las arbitrariedades políticas.
4. Poner en evidencia la relación tan estrecha que existe entre libertad individual y Ley a través del “pacto”. Veremos la enorme importancia de los derechos de desobediencia y rebelión individual y social.
5. Se podrá comprender como la tan aplaudida y aclamada Declaración *positivista* de derechos del hombre y del ciudadano francesa (1789) es cimiento seguro de la tiranía.
6. Se sabrán las razones de por qué el gobierno justo no es necesariamente el democrático, el monárquico o el aristocrático. Desde la *Política* de Aristóteles se sabe que todas las formas de gobierno pueden estar viciadas. Es el gobierno bajo la Ley lo que garantiza al ciudadano su libertad; siempre que, y esta es la clave, la Ley no la pueda hacer y aplicar el gobierno indiscriminadamente.
7. Se verá la importancia de que el sistema de fuentes del Derecho esté presidido por la *costumbre* y la jurisprudencia y no por la norma positiva del Estado (Cfr. art.1 Código Civil). Y como, bajo este sistema, el Juez es protector de la Ley y no de las decisiones políticas.
8. La razón de que las partidocracias europeas continentales del s. xix y xx, pensadas bajo los esquemas ilustrados franceses y alemanes, nacieran sin ninguna oportunidad de ser democracias bajo la Ley. Se estrenaron en la historia política bajo los prejuicios de la palabra “progreso” de la Ilustración y, con ello, renunciaron al valor de la *tradición* en favor de la *opinión del político sabio* (Platón). La Ilustración convirtió a la política en un abuso de la razón a cuyo servicio estaba el Estado. La falacia desembocó en último término en los colectivismos criminales del s. xx. Y es que, lo mismo que la *libertad* no es una cuestión que tenga que ver directamente con el “poder hacer”, sino con la *verdad*, la *democracia* tiene más que ver con la *tradición* (ley que se forma al margen del gobierno) que con el ir a votar a los políticos. Por eso, Gran Bretaña es

el único país de Europa que ha sido y es democrático⁴. Sabiendo esto, a nadie le puede extrañar que se haya ido de la Unión Europea el 31 de enero de 2020, ante el riesgo de ver comprometidas sus costumbres con leyes ideadas por políticos para transformar arbitrariamente la sociedad.

II. EL “PACTO”. IDEOGRAFÍA

La idea del “pacto” es un *arquetipo*. Similar al de “contrato”. Hasta que no lo examinamos no podemos saber si estamos ante una “compraventa”, una “permuta” o un “depósito”, por ejemplo. Ahora bien, sirve como soporte general sobre el que las personas pueden libremente establecer los términos de sus relaciones. En este sentido, el “pacto” ha servido para explicar aspectos de la política como la legitimidad del poder, las formas de poder y las relaciones de los grupos intermedios y el individuo con el poder⁵. Y, así también, sirve el “pacto” para introducir explicaciones racionales a través del “velo de la ignorancia”, el supuesto “pacto original” y sus condiciones, tratarlo políticamente a través del lenguaje y, como no, explicar el sistema de derechos y obligaciones que hay en una sociedad. En este sentido, el “pacto” es muy racional.

Pero como decimos, el “pacto” se concreta en la historia de una u otra manera (*ideografía*). Lo que tienen delante los estudiosos de las distintas disciplinas que examinan la sociedad son sociedades concretas. Desde la analogía que hemos usado del contrato: son “permutas”, “préstamos”, “opciones de compra”, “arrendamientos”, etc. Así que, en este punto, observamos algo que en nuestra metodología es fundamental; a saber, que lo histórico y lo racional no son necesariamente metodologías antagónicas en el estudio de las humanidades —tal y como se planteó por muchos autores después del s. XVII, en el ámbito del Círculo de Viena y por muchos todavía hoy. En este sentido, es que el “contrato social” es un objeto

⁴ Cfr. Chesterton, G.K., *Breve historia de Inglaterra* (1929), ed. española 2019, pp. 241 ss.

⁵ Modernamente John Rawls, Jürgen Habermas, etc.

idóneo y de gran alcance para aplicar nuestro *modelo del funcionamiento de la ideología* en relación con la *ideografía*. Modelo que tiene pretensiones generalistas sobre todas las humanidades y que es a la vez racional y empírico.

A) El objeto ideográfico inmediato

Vamos a presentar una explicación del origen del “contrato social” que nada tiene que ver con lo que se suele decir en los manuales universitarios. Nuestra explicación no es políticamente correcta. El origen del “contrato social”, su vinculación con el principio de separación de poderes y la defensa de la libertad personal, está en el “pacto” del pueblo hebreo con Dios⁶.

Enfocaremos la cuestión a través de un objeto inmediato que nos permita dar entrada a otras *referencias más remotas* si fuese preciso. Nuestra *ideografía inmediata* serán los *salmos*⁷. Lo que nos lleva a una

⁶ Los términos “pueblo”, “pueblo hebreo”, “Israel”, “Yahvé”, etc., en puridad tienen que ser aclarados. No significan exactamente lo mismo según el momento que estudiemos de la historia de Israel. Iremos siendo precisos en la medida que la explicación lo vaya exigiendo. Hasta esos momentos, usaremos esos nombres de manera común e intuitiva.

⁷ Los *salmos* son una *ideografía* de lo más interesante. Todo en ellos es susceptible de ser investigado. Son una caja de resonancia histórica de una cultura que se desarrolla a lo largo de mucho tiempo mientras entra en contacto con distintas civilizaciones. En este sentido, según nuestro *modelo de funcionamiento de la ideología* y la *ideografía*, habrá que identificar lo común y lo diferencial. Hay muchas cuestiones alrededor de los *salmos* que conviene tener presente. Empezando por su título, a la colección de 150 salmos los judíos la llaman generalmente “cánticos de alabanza” (מִלִּיחָה). Ahora bien, no parece que sea la expresión más acertada, pues muchos de ellos no se refieren a ese tema. En tiempos anteriores se les llamó “oraciones” (תּוֹרָה). Pero este título, ni aun uniéndolo al anterior, alcanza a comprender los *salmos* con un contenido didáctico. Los códices de la versión de los LXX (G) los designan con el título ψαλμοί (Códice B) y *Lc* 24, 44. En ellos y, además, en *Hech* 1, 20 encontramos el título que para nosotros es más conocido “libro de los salmos” (βιβλος ψαλμοί). La palabra hebrea que se supone que se pudo tomar para ser traducida por ψαλμοί fue שִׁמְרַת (que aparece 57 veces titulado algunos salmos); también se usa en G el título ψαλτήριον (=לִבְנֵי) —se refiere a una colección de salmos que se recitaban con acompañamiento musical. Pero si ahora nos fijamos en su numeración y recepción canónica, existen discrepancias en su orden en el *ketubin* (sección tercera y final de la biblia hebrea), tampoco hay coincidencias entre los judíos palestinos, los de Europa central, los judíos españoles y los de la diáspora oriental. En cuanto a la “recuperación del texto original” de los salmos, hay una ingente obra de crítica textual

época que va de los s. VI a V a. JC⁸ y hasta el año 200 a JC⁹. Aunque estas fechas son muy relativas. El *salmo* 29, que para muchos es el más antiguo, hay autores que lo sitúan en un periodo anterior a la monarquía. Y, por ejemplo, a los siglos XII y XI a. J.C podrían pertenecer también los *salmos* 18 y 68¹⁰. Ahora bien, los *salmos* son interesantes porque precipitan ideas de un pasado anterior a su redacción y, además, su repetición por el pueblo de Israel hasta el día hoy ha servido para mantener vigentes y actuales muchas de las ideas que contienen.

Hemos de ser conscientes de que los s. VI y V a. J.C son de un enorme interés para la teoría política. La mayoría de los autores que se dedican al estudio de la política desde el s. XVII, se suelen fijar en este periodo para explicar los “orígenes” de las formas de gobierno a través de los griegos. Y, así, por ejemplo, cuando han querido buscar un antecedente del “contrato social” ilustrado en el pasado, lo han encontrado en Protágoras (s. V a. J.C), o en expresiones accidentales como las de Glaucón en *La República* de Platón (s. IV a. J.C). La inmensa mayoría obvian la importancia del cristianismo y las ideas judías en esta cuestión. Pero, es en este tema, el interés por el pueblo judío es enorme. Entre el pensamiento político hebreo y griego hay tanto antagonismo que justificó el esfuerzo de síntesis del cristianismo. En efecto, Abraham o Moisés están en las antípodas de Platón y Aristóteles sobre la manera de entender la sociedad y la política. Abraham y Moisés *abandonan la ciudad* para ser personas, confiados en la promesa de Dios. Para Platón o Aristóteles no hay individuo *si éste no está colectivizado en la ciudad* (ciudadano). A este argumento se añade el que recuerdan

que potencia la autenticidad del Texto Masorético (TM), lo rechaza o adopta posturas más sutiles e intermedias. Como hemos advertido, todo esto que decimos, y muchas más circunstancias críticas, será muy importante a la hora de usar como fuente los *salmos*. En este trabajo, iremos señalando nuestra posición en algunas de estas cuestiones a medida que nos vayan saliendo al paso.

⁸ Gese, H., *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, en Abraham unser Vater. FS O Michel (1963), pp. 222-234.

⁹ Fecha en la que se puede suponer que se terminó de confeccionar el salterio (Kraus, H.-J., *Psalmen*, I, 1989, parágr. 3, 4).

¹⁰ Sobre esta cuestión Cross, F.M., Freedman, N., *A Royal Song of Thanksgiving*, en JBL 72, 1953, p. 16. Las cuestiones que envuelven este tema son: *¿Cuándo se concibieron los salmos? ¿Cuándo se redactaron y por quién? ¿Cuándo se recopilaban y por qué?* Como intuirá el lector con facilidad son todas ellas cuestiones muy difíciles y en la que no hay consenso respecto de muchos *salmos*. Como explicamos un poco más adelante, para nosotros esta cuestión es relevante, pero tangencial.

algunos exegetas; éste es, que la mayoría de los *salmos* se redactaron en la época de los Macabeos (s. III a JC); es decir, con la referencia clara de la enemistad con los griegos¹¹.

Por nuestra parte, nos centraremos en lo positivo: intentaremos ver cómo se entendió *ideológicamente* el “pacto” por el pueblo hebreo y sus consecuencias en materia política.

Antes de entrar de lleno en el tema, creemos que, al menos sucintamente, el lector debe tener algunas ideas “gruesas” del *modelo de funcionamiento de la ideología*, su relación con la *ideografía* y el *método*. La siguiente letra B) la dedicamos a esto.

B) El modelo funcional de la ideología y el “giro hermenéutico”

Una metodología en la que se quiere combinar lo racional y lo histórico necesita de alguna explicación. Hemos de dar cuenta de dos principios que parecen bastante opuestos; el racional y el empírico. Abandonar el esquema epistemológico del s. XVII de la dictadura de la razón sobre la realidad o de la realidad sobre la razón nos ha parecido básico para no acabar encorsetados en los presupuestos dogmáticos de la tan exaltada “modernidad” (s. XVII). Sin querer extendernos en muchas explicaciones que ya están dadas¹², damos a conocer al lector algunas de las ideas y definiciones que nos van a permitir seguir explicándolos.

- 1) *Epistemológicamente* damos la importancia que debe tener la *imaginación* en la comprensión de la realidad; en este sentido, la *imaginación* no es para nosotros necesariamente un inconveniente.
- 2) La *ideografía* son los “signos” en los que una *cultura* se manifiesta y queda concretada. Pueden ser “signos” el lenguaje, la pintura, los tratados entre los pueblos, la arquitectura, las obras de literatura, las herramientas, etc.

¹¹ Duhm, B., *Die Psalmen*, 1922, 2ª ed., pp. 15 ss.

¹² Eiranova, E., *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*, 2022 (tesis depositada en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid). Del mismo autor: “Ideología e ideografía”, en *Procesos de Mercado*, 2022 (segundo semestre).

- 3) La *ideografía* concreta expresa en buena medida el *funcionamiento de la ideología* en toda época.
- 4) A través del “giro hermenéutico” nosotros conectamos el *modelo de funcionamiento de la ideología* con el *método de estudio*.

Por lo tanto, tenemos que explicar tres cosas básicas: en qué consiste el *modelo funcional de la ideología*; qué es el “giro hermenéutico” y en qué punto se relacionan.

b.1) *El modelo de funcionamiento de la ideología*

Al preguntarnos si al ser humano le interesa la verdad, lo general es que contestemos que sí. ¿Quién quiere vivir en la mentira!? Pero, en realidad, si nos fijamos un poco más, lo que le interesa al ser humano es algo muy parecido a la verdad, pero que no es lo mismo y a veces es lo contrario. A saber, *tener el mundo, la realidad, explicada totalmente*. Esta es una nota importantísima que separa las *ideas* de las *creencias*¹³. El ser humano que quiere llevar su vida por la verdad tiene que invertir muchísimo esfuerzo en ello. Someter a análisis constante si lo que hace está sustentado en la verdad, si es bueno, malo o lo mejor, etc., es enormemente trabajoso. Así que son muy pocos los que se toman la vida así de en serio. Pero, como de lo que no nos escapamos ninguno es de tener que decidir, usamos la *ideología para conducirnos por el mundo*. Esta es la razón de que el hombre *crea y crea* en la *ideología*¹⁴. La ideología presenta explicado el mundo y de alguna manera da sentido general sobre la verdad y el bien.

Y aquí se derrumba la idea ilustrada de que el hombre es libre por atreverse a pensar¹⁵. Esto es una quimera. Normalmente, las personas escogen una *ideología* porque ella es la que les conviene

¹³ En general, ver Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, ed. 2010. Aunque lo que estamos explicando va mucho más allá de lo que nos dice Ortega sobre que las ideas se tienen y en las creencias se está. Nosotros apuntamos hacia la idea de que el ser humano vive fundamentalmente en la creencia, sobre una explicación general de todo. Las ideas son para muy pocos.

¹⁴ Respecto de la teoría de la evolución, por ejemplo, ver lo que nos dice García Leal, A., *El azar creador*, 2013, pp. 37-38.

¹⁵ Expresión de Kant en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* (1784).

de manera general para su vida. Además, es que, como se ha explicado, la *creencia es necesaria para la inmensa mayoría de las personas*. La sociabilidad del hombre depende estrechamente de la *creencia* y muy poco de las ideas particulares. La humanidad necesita *creer*. Gracias a ello, insistimos, tiene el mundo explicado. Y este es justamente el núcleo fundamental del éxito de la *ideología*. Lo que el instinto es para el animal, en muchos sentidos lo es la *ideología* para el hombre.

Pues bien, para que una *ideología* consiga este efecto (explicarlo todo) sólo necesita de otra cosa: *otra ideología*. Esta “otra” *ideología* ha de compartir ideas nucleares del discurso (una del s. XVII, por ejemplo, es la de que la ciencia es la fuente de toda verdad), pero, a la vez, tiene que decir cosas tan distintas que permita juzgar a la contraria. Una vez que las *dos ideologías forman un sistema, un modelo, una unidad gestáltica, dentro de una cultura, funcionan de la siguiente manera: allí donde fallen los postulados de la ideología (A), la propia ideología será capaz de presentarles una explicación para ello. Esa explicación se llama “culpable” —la otra ideología (B). Así es como el hombre en sociedad es creyente y consigue tenerlo todo explicado y justificado.*

En el modelo que proponemos nos hemos servido de la dimensión lógica del lenguaje y del paradigma cientificista que aparece a partir del s. XVII. Así nos hemos referido a *dos clases fundamentales de ideología* en punja: una *común* (que podrá su énfasis en las dimensiones reales de las explicaciones), otra *colectiva* (que acentuará las dimensiones abstractas y más ideales). Naturalmente, nuestro modelo supone una idea del *ser humano en el mundo*; ésta es, la de ser “un ser para ser juzgado” (*homo iudicandus*).

Dentro del *modelo ideológico*, las proposiciones de cada *ideología* funcionan de manera *extensional*, mientras que la relación entre las *ideologías* es de *normalización*. En este sentido, consiguen agrupar a las personas bajo determinadas ideas: (conjunto de ideas = conjunto de personas). Es decir, lo que consigue la *ideología* es mantener fieles a los adeptos (a través de sus enunciados y señalando un culpable), unidos en un grupo y, a la vez, lucha por imponerse a la contraria (*juicio*). En el *funcionamiento de la ideología* tenemos, por lo tanto, los dos aspectos que se suelen usar de manera separada para explicar las humanidades y que nosotros

conseguimos tratar de manera gestáltica, a saber, la *coordinación* y el *conflicto*.

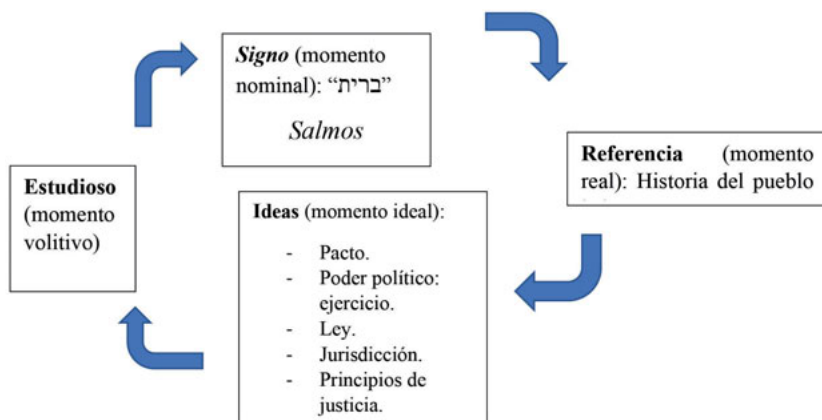
Esquema del modelo del funcionamiento de la ideología:



b.2) El “giro hermenéutico”

El “giro hermenéutico” supone que cualquier “signo” puede ser considerado *ideográficamente*. Por ejemplo, si nos queremos acercar a la comprensión de un fenómeno a través del lenguaje, para nosotros no hay ninguna dificultad en tratar con lenguajes aparentemente tan dispares como el analógico y el matemático. Más bien, según lo que intentamos estudiar, “giramos” por unos y otros “signos” según lo que nos pueda parecer más conveniente en cada caso.

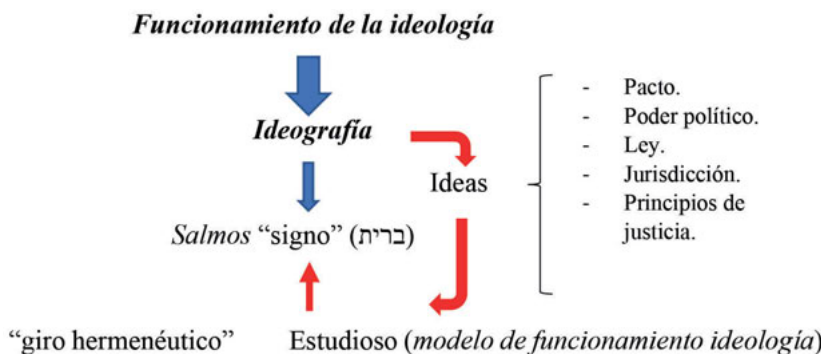
En este estudio, por ejemplo, el esquema del “giro” sería el siguiente:



Como puede observarse, los *salmos* son los “signos” (*referencia inmediata*) que en los que identificamos el tema, la materia inmediata y el periodo de que vamos a considerar. La *ideografía inmediata* nos va a dar paso a otra serie de “signos” culturales con los que trabajar (*referencia remota*). Además, dado que lo que buscamos es el origen del “contrato social” en el “חירב”, trataremos con las *ideas* que son comunes entonces y hoy. Así, la de “pacto”, “poder político”, “ley”, “jurisdicción” y los “principios de justicia”. Como se ve, hay cierta libertad en la elección de los “signos” y las ideas. Por ejemplo, según lo que hemos dicho en la presentación, podría decirsenos: “¿Por qué no trata la idea de la separación de poderes?”. Para que algunas cosas queden explicadas no hace falta en ocasiones tratarlas directamente. En este caso, la *separación de poderes*, como se verá, es una idea que se deriva de las que vamos a tratar.

b.3) Coordinación del “modelo” con el “giro”

La coordinación del *modelo de funcionamiento de la ideología* con el método del “giro” se produce en la *ideografía*, es decir, a través del “signo”. Unamos los esquemas que hemos descrito:



Los textos de los *salmos* son para nosotros los “signos” (*ideografía*) a través de los cuales haremos “girar” nuestro *modelo de funcionamiento de la ideología* para dar cuenta del origen del “contrato

social" como "pacto" de los hebreos a través de ideas como la de "justicia", "ley", "legitimidad", etc.

Por último, ¿en qué lugar dejamos los estudios especializados? Por ejemplo, respecto de los *salmos*, ¿qué hemos de esperar de la investigación específicamente lingüística de los *géneros* y de las *formas*? Para nosotros son un "momento" de la investigación. Esta clase de estudios son importantísimos, ayudan a clarificar el texto entre sus semejantes, los agrupan temáticamente y, delimitando su género, hace que podamos seguir extrayendo consecuencias hermenéuticas sobre su sentido. Ahora bien, nuestras preguntas son las que marcan el horizonte de nuestra comprensión. De manera que, cuando usamos *ideográficamente* los *salmos*, es porque queremos saber a través de ellos cuál es la naturaleza del "תִּירָב", a qué grupos afectaba y de qué manera, qué suponía en el *modelo de funcionamiento de la ideología del poder*, qué principios de justicia inspiraba, etc. En consecuencia, el contexto vital que da origen a la concreta *expresión ideográfica* para nosotros es fundamental. Y no sólo en el sentido en que los alemanes usan la expresión "*Sitz im Leben*" (contexto vital), sino más allá. En aquello que de común tenemos los hombres de hoy con los de aquella época. De ahí que podamos trabajar con las ideas de "justicia", "ley", "pacto", etc., y, también, como no, que podamos aplicar el *modelo de funcionamiento de la ideología*. Si ha existido política e ideología en todas las épocas, si nosotros hemos podido elaborar un *modelo de funcionamiento de la ideología*, es porque hablamos de las mismas cosas; eso sí, expresadas de distinta manera según la sociedad y la época.

Concretando. La consecuencia respecto de la crítica textual es la siguiente. Para nosotros es muy importante llegar a saber si, por ejemplo, un *salmo* pertenece al grupo de los "salmos del rey" o es un "cántico de alabanza", pero, siguiendo con el ejemplo del problema de géneros, la *hiponimia* y la *hiperonimia*, no son más que "momentos" hermenéuticos. Nuestro estudio ha de extraer de los *salmos* las ideas que nos interesan. Por lo tanto, no desechamos lo que los exegetas, historiadores y otros especialistas hacen. Al contrario, lo aprovechamos todo, y, gracias al modelo y el método, podemos presentarlo sistemáticamente en unidad.

III. LA ALIANZA (תּוֹרַת)

La alianza del pueblo hebrero con *El Šadday* (Gn 17); *El-Elyon* (Gn 14, 18); *El 'Olam* (Gn 21, 33), etc., es un acontecimiento sin parangón en la historia de las religiones (Gén 12 y 17; Cfr. Sal 105)¹⁶. Que Dios mismo, y no un Demiurgo¹⁷, se avenga a descender al mundo y, aún más, a “pactar” con su criatura tiene consecuencias de tal calado que no se reconocen en el sentido natural de las religiones. En el relato patriarcal del “pacto” se está reconociendo la capacidad del ser humano de negar la voluntad de Dios. Y, con independencia de la consecuencia negativa de ello (que ya veremos), el “pacto” trata al ser humano como un ser *esencialmente libre*. Insistimos en que esto es tan original que ni el sentido natural religioso del ser humano ni otras religiones que, no sean la judía y la cristiana, tienen.

Naturalmente, Dios no pierde el dominio absoluto sobre su creación: “Nuestro Dios está en el cielo//Él puede hacer lo que le place” (Sal 115,3). Pero, ello, insistimos, *no anulará la libertad humana*. Será de ahí que surja el enorme problema de la conjugación de la *voluntad del poderoso* con la *del hombre*. Y he aquí la consecuencia política: *si Dios, siendo todo poderoso, no niega la libertad al hombre, acaso lo va a poder hacer otro hombre, un político*.

A continuación, aplicaremos el *modelo de funcionamiento ideológico* a la *ideografía* de los *salms*. Seguidamente, veremos las relaciones a

¹⁶ Los historiadores que se han ocupado de la cuestión han cometido un error de bulto cuando han entendido que podía ser común entre los nómadas semitas este tipo de relación. Se dice que el dios de la tribu mantenía con su líder una relación “contractual”. Hay que darse cuenta de que el “pacto” puede ser rellenado con cualquier clase de relación, pero, y esto es lo fundamental, ello no supone que los líderes las tribus nómadas en sus narraciones se refieran a “pactos” (ver la polémica entre estos autores: Alt, A., “*Der Gott der Väter*”, en BWANT, III; 12; p. 12; Lewy, J., “*Les textes paléo-assyriens et l’Ancient Testament*”, en RHR, 1934, pp. 29-65). De hecho, lo que encontramos son demiurgos, es decir, dioses de segunda clase en el panteón de los dioses de estas tribus; ellos son los que hablan y se relacionan con los líderes de las tribus (Jacobsen, T., en Frankfort, H., VVAA, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 1946, p. 202).

¹⁷ Más o menos un siglo antes de Moisés apareció en Egipto el culto a Atón. Pero, por lo que decimos, el monoteísmo era propio de los Israelitas. Es muy plausible que Atón fuera un intento de trasladar el monoteísmo a una religión en la que se divinificaba al emperador (ver en general: Wilson, J.A., *The Burden of Egypt*, 1951, pp. 221 ss.).

que da lugar el “pacto” —con lo que nos haremos una imagen de las facetas humanas a las que afecta—; en tercer lugar, vamos a examinar la concepción judía de relación del poder político y la ley. A partir de ahí, podremos adentrarnos en la relación del “pacto” con la forma de gobierno de la monarquía y, por último, esclarecer el contenido de los tres principios formales de justicia. Hecho esto, pensamos que el lector tendrá una imagen bastante fidedigna del origen del “contrato social” en el “pacto” del pueblo hebreo con Yahvé y la manera que ello afecta a la comprensión de la Política, el Derecho y la Economía.

A) El modelo ideológico a través del pueblo hebreo

Examinaremos el *funcionamiento de la ideología* de manera rival (juicio de culpabilidad) y de manera interna en el pueblo hebreo. Hecho esto, veremos el alcance del binomio a que da lugar: “amigo-enemigo”.

a.1) *Funcionamiento de la ideología de manera rival*

Es difícil describir detalladamente cómo en el periplo del pueblo judío por el “creciente fértil”¹⁸ pudo pasar del politeísmo al heno-teísmo y por fin llegó al monoteísmo. Tampoco es seguro que la secuencia de ideas que acabamos de expresar de tipo evolutivo sean las correctas¹⁹. Yahvé aparece de manera un tanto intempestiva en medio de un pueblo de orígenes imprecisos, sin que haya un rastro seguro de su adoración antes del “pacto” del Sinaí. Lo que no quiere decir que el pueblo judío no adorase a Dios bajo otros nombres como también hemos visto. Ahora bien, en cualquier caso, el “pacto” del Sinaí fue un hecho decisivo.

La afirmación de Yahvé como Dios nos introduce en un mundo henoteísta. Los dioses extranjeros existen para los primeros judíos,

¹⁸ Expresión acuñada para referirse a la zona comprendida entre Mesopotamia y el levante meridional por James Henry Breasted.

¹⁹ Bright, J., *La historia de Israel* (2000), ed. español 2003, p. 145.

pero, desde luego, eran inferiores a Yahvé. Este concepto podemos verlo en las expresiones: “Rey sobre todos los dioses” (מִיְהוָה לְכֹל־לֵלֶךְ) *Sal* 96, 4; 97, 9) y “Yahvé es Dios” (יְהוָה אוֹהַ הַהוּא יֵיכַ) *Sal* 100,3). Esta característica nos acerca a los aspectos comunes de la cultura de donde parten las *ideologías* de aquella época. Los pueblos asentados en la zona de Mesopotamia y en Canaán basaban su riqueza en la tierra; en las formas productivas de la agricultura, la ganadería y la mano de obra necesaria para hacer producir a estos bienes. Para todos ellos, la ocupación del espacio físico era algo vital. En la medida que la defensa del territorio, el intercambio comercial, el mantenimiento del ejército, exigía la centralización de algunas decisiones y relaciones, aparecieron las ciudades-estado, con sus dioses y reyes. Así que, todos estos pueblos, a la vez que proclamaban que su dios o dioses eran los mejores²⁰, no negaban la existencia de los dioses de los otros pueblos, con otros reyes y asentados en otras ciudades-estado. Y, naturalmente, a la rivalidad económica le seguía la rivalidad política, social y teológica. Los “intereses” individuales estaban muy vinculados a los “generales” de la subsistencia de un pueblo frente a otro. Bajo el influjo de la rivalidad, en cada pueblo, un “dios” irá prevaleciendo sobre los demás²¹. Así, en un himno de Asurbanipal dirigido a Anshar (poesía académica) leemos: “Poderoso y gran soberano de los dioses, que sabe todas las cosas, Enlil, el más digno entre los dioses y exaltado por encima de todos ellos, y que determina los destinos;/Anshar,

²⁰ La religión de los Sumerios era un politeísmo evolucionado. Enhil era el dios supremo dentro del panteón de dioses. Curiosamente, la organización del panteón de dioses sumerios estaba organizado de la misma manera que una ciudad-estado: asamblea y rey (en general Oppenheim, A.L., *Ancient Mesopotamia*, 1964). Los acadios acabaron por superar a los sumerios. Crearon el primer imperio tal y como nosotros podemos entender hoy esa palabra. Aunque su dios predominante fue el sumerio Enhil, los acadios le dieron un contenido político distinto. Los reyes de Acad se tuvieron también como dioses. De esta manera, el centro de la vida social y política dejó de ser el templo y pasó a serlo el palacio. En Egipto el sistema era bastante coincidente: el faraón era dios, Horus visible en medio del pueblo.

²¹ Leemos en un documento egipcio: “Los dioses se postrarán ante tu majestad y, cuando se acerca el que los engendró, aclaman con gritos de júbilo la gloria de quien los creó. Te dicen: ¡Oh, como llegas en paz, padre de los padres de todos los dioses, que elevó a lo alto el cielo y empujó hacia abajo el orbe de la tierra, que hizo cuanto hay y creó lo que existe, oh rey y jefe supremo de todos los dioses!” (Himno a Amón, de la época anterior a Amenifis III, El Cairo: Pap. Bulak, nº17).

poderoso y gran Señor, que conoce todas las cosas (...)²². Ello hará que cada pueblo use ideológicamente la religión para atacar al contrario (*normalización*). La “guerra santa” será el “juicio de culpabilidad ideológico” de unos pueblos contra otros.

De manera que lo que nos encontramos en el plano religioso y político es una tendencia general monoteísta a la vez que se producía una mayor jerarquización del poder del rey dentro de una ciudad-estado²³.

El pueblo hebreo, con sus diferencias, está en esta misma dinámica. En la Jerusalén preisraelítica, la antigua ciudad jebusea, existía una concepción similar a la que acabamos de explicar sobre el “Dios supremo”. Los nombres que aparecen en los *salmos* sobre Dios: “rey”, “juez”, “señor de toda la tierra”, estarían en esta dirección. También puede rastrearse la vinculación del culto al “Dios supremo” con una ciudad (*Lev* 18,21; 20, 2; *Re* 23, 10; *Miq* 6,7; *Ez* 20, 25; *Jer* 7, 18 y 44, 17). No obstante, este significado tiene matices interesantes y relevantes en el pueblo hebreo que no podemos desatender. El hecho de que el pueblo judío fuera un pueblo nómada, expulsado, en busca de una tierra, le hizo entender Sión como una ciudad de *tipo espiritual* de la que eran ciudadanos los judíos dispersos por el mundo. Es decir, la idea de ciudad-estado vinculada a un territorio tuvo matices espirituales que relativizaban en muchos casos la importancia de la posesión de la tierra. Efectivamente, en el *salmo* 122, 4 se refiere a Sión como la ciudad donde está el santuario, el centro de las tribus. Pero, en el *salmo* 20, aparece la idea de “*ciudad madre*” con el contenido espiritual al que nos

²² Falkenstein, A., von Soden, W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, p. 254. También en la literatura egipcia de esta época encontramos himnos parecidos (Erman, A., *Literatur der Aegypten*, 13).

²³ Así, respecto al liderazgo de la ciudad de Marduk, el dios de esta ciudad fue tratado como “dios de dioses”. Y lo mismo sucedería en Egipto (Kees, H., *Der Götterglaube im alten Aegypten*, 1941, p. 468). Lo mismo podemos observar en las zonas correspondientes a Siria y Canaán. Los textos de Amarna y Ras Shamra nos ayudan a esclarecer lo que sucedía en este entorno. En las cartas de Amarna al dios de la luna se le llama “los dioses de los dioses”, mientras que en otras cartas se menciona a un baal por encima del resto de los bales (Eichrodt, W., *TheolAT*, I, p. 115). Por su parte, los textos de Ras Shamra mencionan a *Al’iyan Ba’al* como “príncipe y señor de la tierra” y en otros se le trata como “rey” y “juez” (Albright, W.F., *De la edad de piedra al cristianismo*, (1946), ed. español 1959, p. 176).

referimos; esta expresión significa: *allí donde están todos los judíos dispersos*. Y esto es fundamental, la creencia en Yahvé ya no sólo tiene derivadas políticas, sino que son mucho más abstractas y espirituales. En los *salmos* que hemos tomado de ejemplo se puede ver esto que decimos. Según la primera situación que nos presenta el salmista, la ciudadanía estaría vinculada a un territorio y una ciudad en la que está el templo. En cambio, en la segunda situación, la pérdida de la ciudadanía política no supone la espiritual.

La ciudad de Dios, por lo tanto, según la época, tendrá esas dos interpretaciones. Y, contra ella, es que se alzan las naciones. En el *salmo* 46, 7 a las fuerzas caóticas y destructoras se las representa como naciones (también *Sal* 2,2; 48, 5). Estamos en medio de la dinámica ideológica del juicio de culpabilidad del henoteísmo. Es en esta rivalidad que se dirá: "Porque un gran Dios es Yahve//un rey sobre todos los dioses" (*Sal* 95,3; Cfr. *Sal* 96,5; 97,9; 136,2; 149,2). A partir de ahí, la negación del carácter divino de los dioses de las otras naciones será una consecuencia de la progresión de los hechos y las ideas. Antes de proclamar que no existen esos dioses, se les tiene por מַלְאָכִים, es decir, demonios, en la traducción de los LXX (δαμόνια).

Ahora bien, volvamos a lo diferencial del pueblo judío. Su relación con Dios se basa en el "Pacto". Sus acciones en el mundo son consecuencia de la *promesa*, del "pacto" de Dios con Abrahán (*Gén* 12 y 17). Y así, buscando lo mismo que los demás, lo harán por *razones muy distintas*. El pueblo hebreo siempre tuvo muy presente que existía una *promesa* por parte de Dios. Y, a diferencia del resto de pueblos, el pueblo hebreo no abandona a Dios *pese a la aparente frustración de la promesa*. En efecto, pues la *promesa* de Dios tuvo que ser insistentemente renovada (*Gén* 15, 5; 18, 18), sellada con un "pacto" (*Gén* 15, 7-12; 17, 21), repetida también a Isaac (*Gén* 26, 2-4), a Jacob (*Gén* 28, 13) y a Moisés, y hasta puesta por escrito (*Neh*, 10). Así que, a diferencia de los pueblos vecinos, que abandonaban a sus dioses cuando las cosas les iban mal, el pueblo hebreo luchó por mantenerse fiel a la *promesa* pese a todo. El *mundo* no acabó con la fe de los judíos en la *promesa* de Yahvé. Dios y los hombres se adhieren libremente al "pacto" pese a las situaciones que darían lugar a su ruptura.

Hemos dicho que la *ideología hebrea* respecto de los pueblos rivales era la de la "guerra santa". Es el contenido concreto de la parte

de nuestro modelo que llamamos *normalización*. Yahvé, soberano de todo el universo (קִדְאָה־לִּכְ וְדָא) (*Sal* 97,5), a Él pertenecen todos los soberanos de la tierra. En el *salmo* 47, 10 se nos dice que a Yahvé pertenecen todos los “escudos de la tierra”. La expresión עֲדָא־יִנְגַם es sinónima de la de מִימַע יִבִּידוּ (ver *Sal* 89,19 y 84,10), por lo que podemos entender por los “escudos de la tierra” a los reyes de las naciones. En la misma dinámica de ideas, los *salmos* usan términos despectivos para referirse a los pueblos extranjeros y enemigos. La palabra “Rahab” (בְּהַרֵר) , por ejemplo, se empleará para designar al pueblo de Egipto. Es una palabra que se había usado para mentar al dragón monstruoso del caos (*Sal* 89, 10; *Is* 51,9; *Job* 26,12)²⁴. Y, como no, también se usarán palabras semejantes para designar los territorios enemigos. Así, la palabra “Babel” (לְבַב) en el *salmo* 87 se refiere a los territorios babilónicos y la palabra “Cus” (שׁוּכ) a las zonas de Nubia o Etiopia. Todas ellas tierras a las que habían sido deportados antaño los judíos.

a.2) *Funcionamiento interno de la ideología hebrea*

Que Yahvé fuera el autor de la *promesa* parece inconsecuente con que los hebreos vieran frustrada la toma de posesión de la tierra prometida. Desde la promesa a Abrahán a la toma de Canaán pasa muchísimo tiempo. La confianza en Yahvé se pondría en juego en esta clase de circunstancias. Y, así, en vez de abandonar a Yahvé como Dios —actitud general del resto de pueblos del “creciente fértil”—, descubrimos que el retraso se explica por una causa. Y esto es otra nota singularísima del judaísmo: Yahvé juzgaba también a su pueblo²⁵. La ideología hebrea usaría no sólo la culpabilidad del ene-

²⁴ Sobre la expresión ver el estudio de Gunkel, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1922, p. 38.

²⁵ En contra Bikerland, H., *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, 1933; Mowinckel, S., *Religion und Kultus*, 1953, p. 119. No puede sostenerse esta interpretación. Para ello habría que desconocer el poder subordinado del rey respecto de Dios; es decir, tratar la teología judía como estrictamente política y ello no es así. Hay un hecho que desmiente una interpretación absoluta de este criterio, éste es, el de la existencia del “derecho de asilo” en el templo, ante el que el poder del rey había de detenerse (sobre este “derecho” ver Delekat, L., *Asyle und Schutzornakel am Zionheiligtum*, 1967).

migo para explicar el mundo, sino también para “salvar” a Dios ante el hecho del infortunio.

Y así, por ejemplo, en el v. 18 del *salmo* 44 el pueblo se queja a Dios porque está sufriendo y no sabe por qué Dios no cumple su parte del “pacto”. El pueblo que vive conforme al “pacto” es justo (קִידֵעַ) y lógicamente ha de tener su premio. Ahora bien, son muchos más los salmos en los que la culpa del pueblo y el pecador son la explicación de su sufrimiento. En este sentido, que la culpa pase del colectivo hasta el individuo en el juicio de Dios tiene la enorme consecuencia de destacar la responsabilidad personal en lo que a cada uno le sucede. Es decir, el juicio de Dios sobre el pueblo y el individuo destapa la importancia de la libertad personal.

Por eso, la promesa de Yahvé no será de simple donación, va a exigir reciprocidad. El “pacto” es bilateral y sinalagmático. Esta manera de pensar llevará al pueblo judío a abandonar los expedientes de responsabilidad colectiva. De la misma manera, la Ley y el juicio fundamentales no irán del gobernante al ciudadano. Irán desde la boca de Dios hasta el corazón de cada hombre.

Efectivamente, habrá coincidencias muy notables con los otros pueblos cuando el pueblo judío se refiera a Dios y su rey en clave de éxito (*Sal* 47, 3; 83, 19; 97, 9), o cuando lo invoque como “Dios de la guerra” frente a sus enemigos. En este último sentido podemos leer el nombre que se da a Dios en el *salmo* 24, 10: הוֹאֲבֵץ הוֹדִי (ver también *salmos* 4,4; 24, 8-10)²⁶. En esta línea está el *salmo* 136 que repite una lista de reyes vencidos en la ocupación del pueblo judío de la tierra de Canaán. Ahora bien, insistimos, la falta de éxito no se verá como un motivo para dejar de ser fiel a Dios.

Cuando hablemos de las formas de gobierno esto que decimos quedará mejor explicado. Más bien, es más conforme con lo que decimos el que la idea de que la “ideología real” encontró en los cánticos un lugar en el que manifestarse (Kraus, J-J., *Psalmen*, I (1989), p. 149).

²⁶ No es pacífico el significado del término הוֹאֲבֵץ. En muchos de los autores se pretende un significado que no caiga demasiado directamente en la guerra política, así, lo quieren referir a potencias místicas secretas de la religión natural, etc (Maag, V., “*Jahwäs Heerscharen*”, en *Festschrift für L. Köler*, 1950, pp. 27-52; Eissfeldt, O., “*Jahwä Zebaot*”, en *Miscellanea academica Berolinensia*, 1950, pp. 128-150). La cuestión para nosotros no es determinante. Una misma palabra y expresión puede variar semánticamente según el entorno de referencias que aparezcan.

a.3) “Amigo-enemigo”

Será interesante tener presente el binomio “amigo-enemigo” del jurista Carl Schmitt en la lectura de este punto²⁷.

En la mentalidad hebrea, las palabras “amigo-enemigo” toman su significado de las de “bien” y “mal”, “justo” e “injusto”. Para Carl Schmitt esto no tiene sentido. El “otro”, el “extraño”, se puede designar sin apelaciones a la justicia. El “enemigo” es quien está fuera del Estado. Para los judíos, en cambio, el juicio de culpabilidad interno de la *ideología* hebrea (que es el que evita a toda costa Carl Schmitt para defender la supremacía del Estado), se usará para que la palabra “enemigo” señale a la persona que persiga injustamente a otro —aunque no sea miembro del pueblo hebreo (*Sal* 5,9; 27, 11; 54,7; 56,3; 69, 5; 86, 14). El “pacto” de Yahvé ha puesto al descubierto la dimensión moral del ser humano. La pertenencia a la ciudad, el cumplimiento de las normas políticas no va a ser lo que justifique al hombre en última instancia. Así, “pacto”, juicio y culpa personal irán en la dirección de destacar la enorme importancia de la relación entre libertad personal y responsabilidad.

Estos “enemigos” son tratados con imágenes tan graves como las que se usan contra quienes atacan al pueblo: “ejército”, “cazador”, “bestia salvaje” (*Sal* 27, 3; 55, 19; 31, 5; 35; 55, 19; 149, 6). De esta manera, el “enemigo” será todo aquello o aquél que separese o quiera separar al ser humano de Dios. En los *salmos* 10, 9 y 59, 13 se puede ver que “enemigo” es el que usa la magia, la superstición.

No quisiéramos terminar este apartado sin destacar otro aspecto diferencial de la religión hebrea y que cae totalmente fuera del *modelo del funcionamiento de la ideología*. Es la nota propiamente teológica. Dios no queda reducido a una idea que los hombres pueden usar en sus *ideologías*. Es lo propiamente trágico y numinoso de Dios. En el *salmo* 44 aparece la idea del *justo* (עֲדִיךָ) *sufriente* (Cfr. *Sal* 22 y 34, 20). Y esto sí que cae fuera de cualquier

²⁷ Dice: “El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación (...)” (Schmitt, C., *El concepto de lo político* (1927), ed. español 1991, p. 57).

idea de “pacto”. El texto del *salmo* 44, 23 usa además la perturbadora expresión “por causa tuya” (עֲלֵיךָ); lo que da a entender que estar con Yahvé significa *sufrir*. Esta nota, como decimos, aleja totalmente la teología hebrea de la lógica de la *ideología* y del “pacto” político. Con ella se entra de lleno en la teodicea, la teología salvífica que une el Antiguo con el Nuevo Testamento. Dios se revela a los hombres, usando los esquemas e ideas de los hombres, pero diferencialmente en una dirección contraria a la del poder en el mundo.

B) Las clases de relaciones a las que afecta el “pacto”

A la hora de estudiar una sociedad podemos tomar en consideración tres tipos de elementos (el individuo, los grupos intermedios y la sociedad en su conjunto). Desde ellos podremos dar cuenta de las relaciones que nos interesen. Y, así, dar entrada a criterios cada vez más precisos y hasta cuantitativos en relaciones extensionales o tensionales, analizando el alcance de los “intereses particulares” con los “generales”²⁸.

Sabiendo esto, según la idea de “pacto” que venimos estudiando, son tres las relaciones que habremos de considerar:

- a) Del Pueblo con Yahvé.
- b) Del rey con Yahvé.
- c) Del individuo con Dios.

Las tres relaciones que surgen del “pacto” suponen tres niveles valorativos: el teológico, el político y el moral. Según ellos, podemos extraer una noción de “Ley” y de “orden” dependiente y subordinado. Y, también, de ahí podemos derivar una noción muy precisa de justicia: adecuación de la acción individual, del grupo y el rey a la Ley (ya veremos los principios de adecuación). En definitiva, la Ley, como algo que está fuera del alcance del político, hunde sus raíces en este esquema.

²⁸ Sobre las clases de relaciones entre los “intereses particulares” y “generales”: Eiranova, E., “Ideología e ideografía”, en *Procesos de Mercado*, segundo semestre 2022.

	<i>Ley</i>	<i>Orden</i>	
Teológico	Ley eterna	Orden universal	Pacto pueblo-Yahvé
Político	Ley política	Orden social	Pacto rey-Yahvé
Moral	Ley individual	Orden interno	Pacto individuo-Yahvé

Por lo tanto, si volvemos a nuestro modelo y método, estas relaciones nos dan pie para tratar todas las *ideas* que hemos dicho en nuestros esquemas que nos interesan.

Vayamos a las relaciones. Hemos decidido explicar la relación de Yahvé con el rey en el apartado que dedicamos a la forma de gobierno. Con ello pretendemos hacer más visible la dimensión política del “pacto”. Así que aquí nos ocuparemos del pacto de Yahvé con su pueblo y del pacto de Yahvé con el individuo.

b.1) *Pacto Yahvé-pueblo*

Los *salmos* tratan a Dios como un ser *presente*. Y tan presente que llega a estar ubicado en un lugar muy concreto, en Sión, en el Sinaí, y que “pacta”. No insistiremos lo bastante en que Yahvé no es un *Ser* estrictamente metafísico. Es muy real. Por su parte, el pueblo también lo es. El *salmo* 98 se refiere a las doce tribus como “parte” en el “pacto”, a las que se llama Israel (לְאִרְצֵי). En ese mismo *salmo* a Yahvé se le trata muy personalmente; se le designa como “nuestro Dios” (וַיְהִי־לָנוּ) (Cfr. *Salmo* 114, 1-2). En el *salmo* 122, 4 el término לְאִרְצֵי designa la confederación de las doce tribus. Ello va mucho más allá de la constitución política de los dos Estados (reinos de Judá y de Israel después del reinado de Salomón —a.915 aJC—). Ya hemos explicado antes que el “pueblo de Dios”, a diferencia de los pueblos rivales, tiene *sentido de sí mismo con independencia del territorio y la ciudad*.

Por eso, la peregrinación es algo propio y característico del pueblo hebreo. Para los hebreos es ir allí donde está Dios. Ya sea en el éxodo viajando con Él; ya sea yendo desde “otra tierra” allí donde está Dios (*Sal* 84,3); ya sea visitando las ruinas del Templo... Para ellos, los inconvenientes y dificultades no son un

obstáculo (*Sal* 84,7). Es una enorme alegría (*Sal* 84, 7 y 122,2). Quien no puede ir, recordará con tristeza aquellos días en que podía peregrinar (*Sal* 42,5). Por eso, se dirá que Sión es “fuente de vida” (*Sal* 36, 9), lugar del “Dios vivo” (יְהוָה *Sal* 84,3). Es Yahvé quien en última instancia concede la posibilidad de un “mundo nuevo” (*Sal* 84,11). Allí donde esté Yahvé allí está el lugar el pueblo de Dios.

Si miramos cualquier ideología política viene *cargada* con esta idea. No hay *ideología* que no proponga un “paraíso” (hemos dicho: una explicación feliz de todo). Y de ello ya podemos extraer una consecuencia; a saber, una política al margen de Dios es, sencillamente, un paraíso ideado por hombres. Y esto, sea como fuera, es una arrogancia. Los judíos, naturalmente, no van a tolerar que alguien, por muy “político-sabio” (Platón) que se crea, usurpe el lugar de Yahvé en el “pacto” con el pueblo.

Por eso, la presencia de Dios se visualiza todos los años ante la comunidad (להק). Es el acto en el que se traslada el arca al Templo en Israel. Los exegetas discuten si este acto constituye una entronización renovada de Yahvé o un acto de culto. La discusión no es baladí. Si Yahvé necesita ser entronizado es que en algún momento no fue Rey. Esta polémica la veremos un poco más adelante. Aquí baste con señalar que es posible una interpretación coordinada de las dos posibilidades. Para ello hay que tener en cuenta que para los judíos Yahvé era Rey desde siempre, pero, a la vez, el “pacto” podía cumplirse o no por parte del pueblo (punto que hemos examinado en el modelo ideológico). Así que Yahvé podía ser negado en su derecho de reinar, efectivamente, pero no sin que hubiera consecuencias negativas según el “pacto”.

Cuando la comunidad penetra en el santuario lo hace a través de las “puertas de la justicia” (קִדְּצֵי־יְרֵעַשׁ *Sal* 118, 19). Es en ese momento cuando se hace la pregunta fundamental del “pacto” por parte de la comunidad: *¿Quién subirá al monte santo?* La pregunta trae a colación la vida de la comunidad y la personal de los fieles. Implicará que la predestinación, la magia o, en definitiva, cualquier criterio alejado de la responsabilidad, pueda servir para ganar el premio. Desde entonces y hasta hoy, “justicia”, “pacto”, “libertad” y “Ley” han ido de la mano en occidente (se sea o no consciente de ello, se sostenga una noción u otra de esos conceptos)

en la ética, la política y la teología. Pues bien, en ese momento, en el que hay que recordar las obligaciones del “pacto”, se examina si uno ha cumplido. Tan solo el que obra con justicia podrá entrar en Sión (*Sal* 15, 2; 118, 9).

Pero el “pacto” con el pueblo da derecho a que el pueblo se dirija a Dios y le pida. Son muchos los *salmos* en los que la comunidad se dirige a Dios en este sentido (*Sal* 44; 60; 74; 77; 79; 80; 83; 85; 90; 94; 123; 126; 129 y 137). Es característico de estos *salmos* el que en ellos se apele a la memoria histórica de la comunidad para recordar lo que Yahvé hizo por su pueblo. De manera latente o explícita se pide a Yahvé que reafirme su alianza (*Sal* 44, 1; 126, 2) con signos de “cumplimiento”. Las peticiones y recuerdos de cumplimientos pasados son especialmente intensos en los “cánticos de oración de la comunidad”. En su inmensa mayoría se refieren a la destrucción de Jerusalén y al gobierno de los judaítas en el destierro y al cautiverio de Babilonia (*Sal* 137). El “pacto” daba la oportunidad al pueblo hebreo de pedir y reclamar de Yahvé la solución a un estado de dificultad.

a.2) Pacto Yahvé-individuo

La relación del individuo con Dios ha generado cierta polémica entre los exegetas. En muchos *salmos* quien habla se expresa en primera persona del singular y ello puede dar lugar a que supongamos que son *salmos* personales. Efectivamente, muchos de los *salmos* parecen escritos para ser recitados individualmente y, efectivamente, así pueden usarse por los fieles. Pero, hemos de ser muy conscientes de que el pronombre personal en primera persona del singular en muchas ocasiones está queriendo recoger la experiencia de un patriarca o al rey que intercede por la comunidad, por ejemplo. La consecuencia de ello es que el redactor del *salmo*, en realidad, está usando fórmulas estereotipadas de tipo personal, pero refiriéndose al pueblo²⁹. Es decir, el “yo” en estos casos es común.

²⁹ Gestenberger, E., *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*, WMANT, 51, 1981.

Pero, dicho esto, no existe una separación tajante entre lo individual y lo comunitario. En el *salmo* 124, por ejemplo, vemos entrelazados los motivos del cántico de oración del individuo con los de la comunidad. Incluso, en la interpretación de la literatura de oración, en la que se aprecia cierta evolución de las formas convencionales, lo que se ha llamado la “emigración hacia lo privado”³⁰, no dejan de reconocerse los arquetipos tradicionales de tipo común. En todo caso, y esto es fundamental, el hecho de que existan y se recopilasen los *salmos* lo que nos indica es que, siendo importante la experiencia privada de Dios, ésta era comunicada a la comunidad (*Sal* 22,26) y, al revés, que la experiencia de la comunidad y Dios servía a la fe del individuo.

Por lo tanto, muchos *salmos* son cánticos de oración que el individuo dirige directamente a Dios. En estos casos, Yahvé suele ser invocado en caso vocativo (יהוה o יהלא). A continuación, quien exclama lo hace pidiendo auxilio; indicando, más o menos descriptivamente, qué situación es la que le hace padecer. La clase de problemas que suscitan la exclamación son de todo tipo: enfermedades, la culpa, económicos, jurídicos, falsos juicios, el sentimiento de abandono de Dios, de persecución por parte de los hombres, etc. Pues bien, lo mismo que en la relación de Yahvé con el pueblo, esta clase de oración manifiesta una relación del individuo con Yahvé basada en el “pacto”.

Es el “pacto” el que da derecho a la persona a pedir e incluso quejarse. Tan es así que el uso de expresiones como la de “soy mísero y pobre” (ינא וייבא) parezcan asegurarle al fiel que Yahvé le va a escuchar (*Sal* 69; 88; 109). Incluso, la palabra “piadoso” (דיםח) toma un significado relacionado con el “pacto”; éste es, el de la persona que se relaciona con Yahvé con “mutuo respeto”. Es una palabra que tiene su ancestro en la palabra masotera “דָּמָח”, con la que se hacía referencia a la relación del señor con los vasallos en la época medieval.

En muchos casos, resulta hasta sorprendente que se llegue al límite de acusar a Dios de incumplimiento. Lo que es una prueba clara del respeto por la libertad del hombre. Hay exclamaciones

³⁰ Von Rad, G., *Gottes Wirken in Israel*, 1974, p. 270.

interrogativas (¿¡Hasta cuándo?!, ¿¡Por qué?!) en las que el individuo parece exigir a Dios una respuesta (*Sal* 6,4; 80,5; 82,2; 90, 13). En otros casos, también se ve que el individuo se dirige a Yahvé de manera imprecatoria; exigiendo una venganza frente a sus enemigos (*Sal* 109). No creemos que pueda apurarse la interpretación hasta el punto de pensar que en los *salmos* se reconoce lo que hoy llamaríamos un derecho subjetivo del individuo frente a Dios. Pero, lo que sí se deja traslucir es que Dios es justo y, por lo tanto, habrá de responder (*Sal* 16; 23 y 62) si el individuo está dentro de la Ley. En este sentido, esas exclamaciones tendríamos que interpretarlas en clave de “urgencia” de quien sufre y desea salir cuanto antes de esa situación.

De la misma manera, en los *salmos* se agradece a Yahvé que cumpla con su promesa. En hebreo la expresión “הָדַר” significa “acción de gracias” y “confesión”. Se usa en los *salmos* justamente para dar testimonio ante la comunidad de la acción salvadora de Dios. El individuo muestra ante la comunidad su experiencia como ejemplo de cumplimiento (*Sal* 34).

Por último, se ha suscitado la idea de si los “pobres” serían individuos o un grupo. Remitimos al lector a lo que decimos sobre la *justicia distributiva* al final de este trabajo. Aquí sólo dejaremos apuntado lo siguiente. Las personas que claman, que piden, que son indigentes ante Dios, no son un grupo de carácter político tal y como hoy podemos entenderlo. Las palabras que se usan para expresar esta cualidad (así: לַד, וְיִיבֵא, וְנֵע, וְנֵע) tienen un contenido mucho más amplio que impide una agrupación política de estas personas. Sin excluir la pobreza material —y esto lo recalcamos—, se refieren a cualquier clase de indigencia en la que pudiera encontrarse el ser humano.

C) Poder y Ley

En este apartado vamos a contraponer las ideas judías y griegas. Veremos la enorme diferencia de un Dios *concreto* y otro metafísico respecto de la política, la justicia y la Ley.

c.1) *Hebreos vs. Griegos*

El “pacto” del pueblo hebreo con Yahvé es muy concreto³¹. En el *salmo* 105, 10 se refiere a su carácter escrito al referirse al establecimiento de un “estatuto”. Más explícito el libro de Nehemías se refiere a lo que hoy llamaríamos una constitución escrita; dice: “(...) De acuerdo con todo esto, adquirimos un firme compromiso por escrito. En el documento sellado figuran nuestros jefes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes” (*Neh* 10,1). El lugar de ejecución del “pacto” también está determinado. Si vemos los *salmos* de Yahvé Sebaot (*Sal* 9,12; 74,2), se considera a Dios presente en el santuario de Jerusalén (*Sal* 122, 2; 128,5; 137, 5; 147, 2); en un lugar concreto: Sión (*Sal* 2,6; 9, 12; 15, 7; 20, 3; 48,3; 50, 2; 74, 2; 76, 3; 99, 2). También, según la idea de que Dios está en un lugar concreto, se hace mención en otros *salmos* al “monte santo” (*Sal* 2, 6; 48, 2; 87, 1; 99,9), al “templo santo” (*Sal* 5, 8; 11,4; 27,4; 48,10; 65,5; 138,2) o a la “casa de Yahvé” (*Sal* 5,8; 23,6; 26,8; 27,4; 36,9; 52,10; 65,5; 69,10).

Es un “pacto” que afecta a toda la vida de la persona y de la comunidad. Con lo que llevamos dicho hay que tener bastante claro que la vida del ser humano en el Antiguo Testamento es en el “pacto”; en presencia de Dios (הוהי ינפל).

El Dios al que podemos llegar de manera natural, racional y metafísica está en las antípodas del Dios del “pacto”. Nuestra razón puede considerar las propiedades de la verdad, del bien y de la belleza y predicarlas de manera maximalista en un sujeto metafísico. Así llegamos racionalmente a Dios. Esto está bien. Dios cuenta con las capacidades de la criatura libre para dar cuenta de su existencia. Pero, el Dios hebreo es, además, histórico, concreto. Un Dios metafísico jamás podría hacer un “pacto” con el hombre, ni reconocerle como un ser libre con el que acordar nada. El Dios estrictamente metafísico es un

³¹ La historia propiamente de Israel comienza con el éxodo de Egipto (*Ex* 15, 1-8; *Dt* 6, 20-25; *Jos*, 24, 2-3), pero entre el “pacto” de los Patriarcas y el del Sinaí hay continuidad. De hecho, se ha llegado a pensar que en realidad el “pacto” del Sinaí es el que se había trasladado a la época patriarcal (el precursor de esta interpretación es Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1905). Dicho esto, hasta Moisés no encontramos el nombre de Yahvé por ninguna parte (ver las extensas y precisas explicaciones de Cross, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, pp. 44 y 66). Los historiadores en muchos casos se han sentido más seguros partiendo de este momento.

ser totalmente espiritual y separado del mundo. Como por ejemplo nos muestra el L.XII de la *Metafísica* de Aristóteles. De manera que esta clase de *ser*, para llegar al mundo, necesita de un Demiurgo, de un intermediario. Y esto es peligrosísimo, pues Dios pasa así a avalar la acción del intermediario, del tirano del mundo y el hombre; tal y como lo vemos que hace el “sabio-político” en *La República* o *Las Leyes* de Platón. Por eso, el Señor, Cristo, Dios entre nosotros, se presenta al mundo en las antípodas de todos los esquemas de poder político con los que operamos los hombres.

De manera que, a diferencia de los griegos, Yahvé *supondrá un límite concreto a los abusos de la razón*. Yahvé no deja especular a la razón humana hasta que ésta le convierta en un *Ser* a imagen y semejanza de quien sea que esté pensando. Tampoco deja que la razón lo coloque fuera de su creación; lejos de su criatura. Y, ni mucho menos, permite que se use su Nombre para que alguien pueda violentar al hombre libre. Si el racionalismo del s. XVII está cómodo con los griegos es precisamente porque los dos idolatran la razón, los dos son dogmáticos, idealistas, elitistas, altivos hasta la vanagloria, y los dos, en consecuencia, están dispuestos a exaltar la política, al político, a la ciudad y el Estado en sus interpretaciones del hombre en sociedad.

El Dios de la Alianza se deja ver; Moisés le “ve” en la zarza ardiente y allí, concretamente, le descubre su existencia metafísica a través de su Nombre: “Yo soy el que soy” (הִיְהִיָה הָאֵלֶּהָ) (Ex 3, 14). Yahvé escucha, siente, habla, actúa, se obliga, se alegra y se enfada. Es un Dios muy real; *Deus praesens*. “Yo soy El Saddy, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobre manera” (Gén 17, 1-3). Así entendemos que se diga en los *salmos* que *Su* rostro es resplandeciente (מִיִּנֶה); que la comunidad le pida que brille (Sal 80, 2; 94,1) y que el individuo le requiera para que se levante y despierte (Sal 7,7; 9,20; 10, 12; 17,13; 35,23; 44,24; 57,9). Y ¿para qué? Para *hablar* (*locutio Dei attestans*).

c.2) *La Palabra y la Ley*

Yahvé habla (דַּבֵּר) y clama (אָרַק) (Sal 50,1). Y en Dios el lenguaje es *prescriptivo*. Quien es la Verdad, el Bien y la Belleza sólo puede

hablar de una manera: *enseñando*³². Por eso, con su Palabra provoca el orden a través de unas *Leyes maravillosas* (*Sal* 8; 19A; 104). Estas Leyes no son sólo físicas, sino ordenadoras del ser humano³³. Son ellas las que constituyen el núcleo del “pacto” de Yahvé con el pueblo judío y sus individuos.

Las diferencias con los pueblos de la Antigüedad son obvias. Mientras los egipcios y los griegos, por ejemplo, dejaban hacer a los “políticos-dioses” o a los “políticos-sabios” en la ciudad; mientras estos pueblos entendían que hacer la voluntad del Estado era ser hombre (*ciudadano*); Yahvé, por el contrario, lleva al hombre fuera de la ciudad, y allí le habla. Le *dice* la Ley.

Y también, mientras que los dioses de los panteones egipcios o griegos están tallados en piedra y se exponen en las plazas avalando la acción del gobernante, el *Dios que habla* prohíbe que se le represente (*Ex*, 20, 4-6). Las expresiones del *salmo* 115 en este sentido son muy iluminadoras. De nuevo, el *modelo del funcionamiento de la ideología* puede tomar esta *ideografía* y usarla para evidenciar la tensión. En referencia a los ídolos de los pueblos vecinos dice el salmista (si pasamos las frases de su formulación negativa a una positiva predicada de Yahvé resultará más claro): “Los ídolos de ellos son de plata y oro//obra de manos de hombre.//Tienen boca, pero no pueden hablar;//tienen ojos, pero no pueden ver.//Tienen oídos, pero no pueden oír;//tienen nariz y no pueden oler.// Tienen manos y no pueden tocar; tienen pies, pero no pueden andar;// no emiten ningún sonido con su garganta”.

D) Naturaleza, contenido y cumplimiento del “pacto”

En este apartado vamos a examinar cinco aspectos básicos del “pacto”: su importancia, naturaleza, características, contenido y su cumplimiento.

³² Resumimos así la clasificación que hace Alejandro de Hales de la manera de “hablar” de Dios en las escrituras: “prescriptivo”, “ejemplificativo”, “exhortativo”, “revelativo” y “orativo” (Hales, A., *Summa*, q.1, a.1).

³³ El Deuteronomio emplea términos técnicos para referirse a la Ley y los preceptos: *huqqim*, *mišpat'im*, *mišwot*, *debarim*, etc. Ahora bien, los intercambia y mezcla, buscando el sentido pleno de la Ley (Schökel, L.A., *La palabra inspirada*, 1986, p. 155).

d.1) *Importancia del “pacto”*

Se ha discutido por los exegetas la relación que pudo existir entre festividades como la de la “entronización”, el “pacto” y el establecimiento de la Ley. La discusión es compleja y llena de matices³⁴. Para nosotros examinar en concreto si existía una fiesta de “entronización” y otra del “pacto”, si la fiesta de la “entronización” era tal o un acto de culto, o si cabe la posibilidad de que existieran varias fiestas y que se resumieran en una con el tiempo, es un tema accesorio. Porque, sea cual sea la tesis, nadie duda de la importancia capital del “pacto” para el pueblo judío. Así que recogemos lo que nos enseñan autores como Alt y von Rad. Ellos están de acuerdo en que el pueblo hebreo celebraba una fiesta de *renovación del “pacto”* (*Sal* 50, 81 y 95). Y ciertamente tiene toda la lógica cuando de lo que se trata es de refirmar la vigencia de la Ley entre un pueblo que, como veremos enseguida, desconfiaba del poder político y, una y otra vez, pese a las circunstancias en muchos casos, luchaba por ser fiel al “pacto”

d.2) *Naturaleza del “pacto”*

El “pacto” es libre. Ahora bien, la libertad a la que se refiere no es quizás la que nosotros podamos entender de una manera más inmediata. Es Dios quien se dirige a Abrahán (*Gén* 12 y 17). Y, naturalmente, si Yahvé tiene la iniciativa ello va a suponer, entre otras, las siguientes consecuencias:

- 1) Que Dios se revela. Es decir, Yahvé es “Alguien” concreto.
- 2) La presencia de Yahvé determina la naturaleza del “pacto”. El hombre es libre, naturalmente (podrá infringir el “pacto”), pero, una vez que Dios se ha manifestado, la libertad del ser humano respecto a ser fiel o no al “pacto” va a suponer un “juicio”³⁵. Revelado Yahvé, el hombre tiene que decidir. Dios

³⁴ Entre otros: Mowinckel, S., *Psalmenstudien* II (1922); Alt, A., “*Gedanken über Königtum Jahwes*”, en Kischr I (1953), pp. 345-357; Rad, G., “*Erwägungen zu den Königspsalmen*”, en ZAW 58 (1940-1941), pp. 216-222.

³⁵ Comentando el *salmo* 50 nos explica Koch: “El salmo 50 desarrolla magistralmente cuál debe ser la actitud debida del hombre ante Dios que hace irrupción en esta

presente, Dios que habla, determina un juicio sobre el ser humano que le rechaza o no. Y esto es tan fundamental que el hombre *pasa a ser otro si lo acepta*. Una de las consecuencias del “pacto” es que Abrán pasa a llamarse Abrahán.

- 3) La revelación de Yahvé es a través de una *promesa*. Yahvé es quien queda obligado en el “pacto” en primer lugar³⁶.
- 4) Yahvé *quiere ser reconocido por el hombre*. Naturalmente, no necesita del amor humano; pero, revelado, sí que desea ser reconocido como *Quien es*. Esta idea está muy bien representada por estos versos: “¡Ofrece a Yahvé acción de gracias y paga al altísimo tus votos! // ¡Llámame en el día de la angustia, y yo te salvaré y tú me honrarás!” (*Sal 50, 14-16*).
- 5) Así que Yahvé promete y pide. La *promesa* no se va a realizar en la tierra en la que Abrahán está cómodo, asentado. Exige de Abrahán un cambio radical: “vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré” (*Gén 12, 1-2*).
- 6) El “pacto” pone al ser humano en una dirección *totalmente opuesta al mundo*. De manera que, para entrar en la lógica del “pacto”, el hombre necesitará del auxilio de Dios: “¡Hazme sentir de nuevo el gozo de tu auxilio y apóyame con el espíritu de obediencia!” (*Sal 51, 14*). Por este camino es que se llega a la teología más pura y misteriosa: la del *siervo sufriente*.

d.3) Contenido del “pacto”. Derechos y Obligaciones

Usaremos las categorías jurídicas de derechos y obligaciones para sistematizar este apartado. El lector sabrá deducir consecuencias respecto a las cuestiones “modernas” relativas al número de derechos

vida. Que Dios venga o se quede mejor; eso está más allá del control humano. Pero en cuanto Dios viene, el hecho divino de hacer acto de presencia trae la salvación o la ruina para el hombre. En todo caso, se revela la responsabilidad de la persona cuando ésta es encontrada culpable” (Koch, K., “*Meditation über Ps 50, 14-23*”, en G. Eichholz (ed.), Herr, true meine Lipen auf V (1961), p. 479).

³⁶ La promesa hace atractivo a Yahvé para el hombre. San Agustín nos explica que con la palabra es como Dios busca al hombre: “Deus per hominem more humano loquitur, quia sic loquendo nos, quaerit” (San Agustín, *De civitate Dei*, 17, 6).

fundamentales, si éstos deben estar escritos en declaraciones, cuál es la razón de su naturaleza y de dónde hay que deducir su contenido, etc.

1) *Derechos y obligaciones de Dios*. Yahvé se obliga con su promesa. La obligación parece concreta (una nueva tierra — Gén 12; Sal 105,9); pero, en realidad, se está refiriendo a la felicidad general de Abrahán. Fijémonos en que Abrahán no está incómodo en Ur. En este sentido, la promesa de la felicidad de Yahvé está en una dirección bastante distinta a la de la simple utilidad. Sólo así es que el “pacto” de Yahvé puede colmar todos las dimensiones humanas, sociales e individuales.

Los compromisos pasan porque se cumpla la Ley. De manera que son compromisos, en primer lugar, de “justicia”, es decir, tienen carácter *commutativo, retributivo y distributivo*. A Yahvé se le llama así “Dios de la venganza” (תּוֹמֵקֵי-לֵא), “Dios de la recompensa” (תּוֹלֵמֵי-לֵא) (Sal 94, Jer 51,6) y “Dios auxiliador” (רִצֵּעַ) (Sal 30,11). Tanto la comunidad como el individuo están sometidos a su juicio y van a recibir de Él lo que merecen. Las “obligaciones” de Yahvé se recuerdan a través de la idea del “pacto”. El salmo 74, 20-21 resume muy bien esto: “¡Mira el pacto, porque están llenos// los escondrijos de la tierra de gemidos y violencia! // ¡No vuelva avergonzado el oprimido, haz que el pobre y el necesitado alaben tu Nombre!”.

El derecho que reclama Yahvé es uno. El de la fidelidad; que se mostrará, *religiosamente*, con la entrega total del hombre a Yahvé; política y socialmente con la *fidelidad del pueblo a la Ley* y, *moralmente*, con la adhesión del corazón de los hombres a Dios. A partir de ahí, Yahvé cumplirá en cada uno de los niveles sociales e individuales su promesa. Así dice el salmo 91: “Porque me quiere, yo le salvo// Le protejo porque él conoce mi nombre. // ¡Si me invoca, yo le escucho, estoy a su lado en la tribulación, le libero y le honro! // ¡Lo sacio de larga vida, le hago ver mi salvación!”³⁷. De una manera más concreta: “da a cada uno lo que merece por sus obras” (יִלְעֵ לֹוֹג בִּישָׁה) (Sal 28).

³⁷ Ahora bien, el hombre ha de confiar en la promesa de Yahvé, pero no exigirle su cumplimiento. Yahvé sabe cuál es el mejor momento para que el cumplimiento se manifieste. Debemos tener esto muy presente, pues se trata como una tentación querer tomar la palabra a Dios para hacerle cumplir su promesa (Mt 4,6).

Hemos dicho que los niveles sociales e individuales a los que afecta la Ley de Yahvé son todos. Para entenderlo mejor hemos de reparar en que el primer mandamiento de la Ley es *amar* a Dios (Dt 6, 5-6) y, a su vez, ella es también la *obligación moral por excelencia*. Y fijémonos en algo verdaderamente inquietante: *nadie puede amar por obligación*. Es decir, *un hombre por su sola voluntad no puede amar a Dios*. Así que es un mandamiento que, para cumplirlo, Dios *debe tener la iniciativa en la vida del hombre*.

Y ahora es cuando vemos la radicalidad integral de la Ley. Si Yahvé no ha tomado entre sus manos la vida del ser humano, la Ley se puede convertir en instrumento del poder político, de la tiranía; en un enunciado prescriptivo pesado y desagradable. Por eso, Yahvé:

- a) Es despiadado con el hipócrita.
- b) Trata el daño al ser humano como una ofensa a Dios.

Bajo estos dos presupuestos, jamás la Ley va a poder servir de excusa. Veámoslas brevemente:

a) *Crítica a la hipocresía*. Es probable que conozcamos las críticas del Nazareno a los fariseos por hipócritas (Mt, 23). Pero en los *salmos* también aparece este reproche con toda claridad.

El *salmo* 50 se escribe teniendo en cuenta la relación del pueblo con Yahvé. Estamos, por lo tanto, en la clase de relación en donde la Ley corre el peligro de convertirse en un pretexto para la tropelía política. Ya sabemos que los levitas estaban encargados de que las relaciones entre el pueblo y Yahvé fueran como debían ser (según la Ley). Pues bien, en el v. 8 se trata de aclarar cuál es el contenido a la justicia que pide Yahvé. A partir de ese versículo se critican dos cosas. La primera, que se entienda el sacrificio en el templo como la relación que Yahvé está pidiendo del ser humano. Y, relacionada con ella, el que el hombre pueda pensar que con sacrificios de animales puede “comprar” la voluntad de Yahvé (v.9).

Son interesantes estos versículos del *salmo* 50 porque ellos nos ponen al descubierto algo fundamental; que la ley sin corazón es magia, superstición e idolatría.

Esta parte del *salmo* se cierra recordando que es la alabanza del ser humano lo que agrada a Yahvé (v.14). Las palabras que se emplean en los v. 16-21 reprueban toda piedad exterior, toda piedad hecha sólo con los labios, condenándola como “*impía y extraña a Dios*”. Indicando, además, que Yahvé no permanece indiferente ante esas actitudes. El verbo הִרְגֵּם sugiere la *acción del león que despedaza a su presa*. Es la acción de Yahvé frente a quien se compota así (לִיצְמָן יֵא) (ver también *salmo* 69, 31).

El castigo de la hipocresía lleva el “pacto”, la Ley y su “justicia” hasta el *interior del ser humano*. El ser humano no puede escapar a la mirada y juicio de Yahvé. El hombre injusto hipócrita es desenmascarado para su vergüenza (*Sal* 37 y 73).

b) *Dañar al ser humano es una ofensa a Yahvé*. En el *salmo* 51, 6 aparece la expresión: “contra ti sólo pequé” ($\text{לְךָ יְהוָה אֲשָׁמָה}$), que puede dar a entender que sólo se infringe el “pacto” si se atenta contra Yahvé.

En el *Gén* 39,9 ya se dice que las ofensas a los seres humanos lo son contra Dios. Y después que David pecase con Betsabé exclama: “He pecado contra Yahvé” (2 *Sam* 12, 13). Por lo tanto, la Ley no es jamás una excusa para poder hacer daño a los demás. Si el amor de Dios es el principio que preside la Ley, toda acción del ser humano que dañe a otro está infringiendo la Ley fundamental de Dios y el principio moral básico de la adhesión de corazón del ser humano a Yahvé.

Tan importante es el amor que este mismo *salmo* explica algo a lo que nos hemos referido antes. En él se hace referencia a la imposibilidad de que el hombre *por sí mismo pueda vivir en el cumplimiento de la Ley*. El salmista piensa que sin Dios al hombre le resultará imposible ser fiel a la Ley. La vida social es tan complicada que resultará bastante sencillo que uno encuentre razones para la ofensa (aunque sea defensiva). De manera que el salmista no se conforma con hacer un recordatorio del principio retributivo de la Ley cuando pueda haberse dañado a alguien. En los v.12-14 se pide a Yahvé una nueva *creación* transformadora en el hombre. El verbo que se usa (אָרַב) únicamente se emplea en todo el AT para referirse a la acción creadora de Dios. Con ello, el salmista enfatiza el hecho de la necesidad de que Yahvé intervenga en el hombre desde su corazón para regenerarle.

En el AT se utiliza la palabra “corazón” para indicar el centro de la existencia de la persona (de su pensamiento, de su sensibilidad y voluntad). A su vez, se utiliza la palabra כִּקְר (kikr) como “espíritu”. Pues bien, si Yahvé retira (הִקְרָה) su espíritu, ello es signo de que la persona ha sido reprobada (*Sal* 51). Y sin él vuelve el hombre a su estado de corrupción (*Gén* 8,21; *Job* 14, 4; 15, 14; 25, 4; *Sal* 51, 6; 143, 2).

2) *Derechos y obligaciones del pueblo y el individuo*. En cuanto a las obligaciones del pueblo y del individuo pueden deducirse del derecho de fidelidad que exige Dios. De ello ya hemos hablado. En este tema, el punto complicado es de si el hombre puede exigir de Dios algo. En principio, los derechos del pueblo y los individuos son los de conseguir de Dios lo que promete. Ahora bien, ¿existen derechos del hombre hacia Dios?

En los *salmos* Yahvé *cumple*. Se usará en los *salmos* con mucha frecuencia la expresión “bien probado” (בִּינָה אֶמְנָן); también se dirá que entregó a su pueblo la tierra prometida (*Sal* 105,42), expulsando de ella a sus enemigos (*Sal* 44,3; 78, 55; 80,9; 105,44). Ahora bien, en muchos *salmos* se percibe la idea de que Yahvé no esté cumpliendo o, mejor, que está tardando en cumplir. Fijémonos en que la promesa de Dios a Abrahán es de futuro y de tiempo incierto.

Le dice que le mostrará una tierra, sí, pero no cuando. Por eso, es que leemos en los *salmos* una gran cantidad de imprecaciones, recordando aquellos días en los que el Señor trataba bien a su pueblo y lo protegía. Las exclamaciones son especialmente intensas cuando son del pueblo respecto a las naciones enemigas: “¡Oh Dios de la venganza, oh Yahvé, //oh Dios de la venganza, manifiéstate!” (*Sal* 94). En el grupo de los *salmos* de los “cánticos de Sión” (*Sal* 46; 48; 76 y 87) se trata a Dios como un protector de una fortaleza perfectamente defendida (Sión). En todos ellos, se usa el pretérito perfecto para recordar que Dios rechazó en el pasado los ataques de las naciones.

Aquí hemos de traer a colación lo que hemos explicado acerca del *juicio interno* de Yahvé sobre su pueblo y las personas. El salmista usa el régimen de contraprestación del “pacto” para explicar esas situaciones en las que Yahvé parece que no actúa a pesar el “pacto”. Así, muchos *salmos* exhortan al pueblo y al individuo a realizar una *todá*, cumplir los votos y reconocer a Yahvé como Señor (*Sal* 46, 9; 48, 12; 76, 11). Este será un medio de apremiar a Yahvé para que cumpla.

3) *Cumplimiento e incumplimiento*. En los *salmos* aparecen situaciones de incumplimiento por parte de las dos “partes”. Vamos a comenzar con los incumplimientos humanos. Los de Yahvé nos llevarán por caminos un poco más difíciles.

a) *Incumplimiento del hombre*. Respecto de los hombres, el incumplimiento del “pacto” puede provenir del rey, la comunidad y el individuo. A este propósito es muy elocuente el largo e histórico *salmo* 105. En otros *salmos* similares, en los que se recuerda el destierro de Egipto, se destaca como causa la idea del triunfo de la codicia y la murmuración contra Dios (*Sal* 95,8, 106). Pese a que Dios libere a su pueblo, lo conduzca por el desierto, le proporcione agua y alimento, el pueblo quiere volver a la servidumbre del faraón (*Sal* 78,52; 105, 41; 136,6).

Las cuestiones fundamentales que hay que considerar aquí son dos. Una se refiere a la felicidad del hombre; la segunda, sobre el alcance del incumplimiento del hombre respecto de Yahvé. En cuanto a la primera, si Yahvé se ha revelado para el bien del hombre, tal y como ya hemos visto, el incumplimiento del “pacto” por parte del ser humano es fatal. Ya sea el pueblo, el rey o el individuo, los *salmos* repiten constantemente esta idea. El castigo es una manera de reforzar la vigencia de la Ley. Así que los salmos están llenos de peticiones y exaltaciones del tipo:

1. Que Yahvé mantenga al ser humano, al pueblo y al rey dentro del “pacto”.
2. Que perdone Yahvé al individuo, al pueblo y al rey los incumplimientos del “pacto” (*Sal* 54, 8-9).
3. Que se exalte el perdón de Yahvé dando gracias (*Sal* 40,7; 50,4; 61, 9). En los *salmos* de “acción de gracias”, la comunidad, el individuo o el individuo representando a la comunidad (ver הלהתה en el *Sal* 118 como “canto del rey”) dan las gracias a Yahvé por haber accedido a sus peticiones.

El carácter sinalagmático de la acción de gracias queda en muchos casos subrayado por el hecho de que en la *Torá* se indique la correspondencia entre el voto realizado por quien sufría y con el

que consiguió mover la voluntad de Dios (*Sal* 18; 30; 31; 32; 40 A; 52; 92; 116; 118; 120).

Respecto a la segunda cuestión —recordémosla: la del alcance del incumplimiento por parte del ser humano respecto a Yahvé—, podemos plantearla de manera que el problema aparezca crudamente: *¿Puede el ser humano restar algo de gloria a Yahvé con sus incumplimientos?* Recordemos que el objeto del “pacto” para Yahvé es conseguir del hombre su reconocimiento y gloria. Si el ser humano pudiera salir indemne del incumplimiento del “pacto”, la consecuencia sería que podría ser feliz sin Yahvé y, por lo tanto, que Dios sería intrascendente. Los *salmos* tratan al arrogante como el más abominable de los hombres. El que se siente feliz después del delito, el que confiando en su riqueza comete maldades, es juzgado con toda dureza (*Sal* 52, 1).

Hemos dicho que la iniquidad contra el hombre también supone un quebrantamiento de la Ley de Yahvé. Pues bien, la infracción de los “pactos” humanos son una violación en este sentido. El *salmo* 55 es muy ilustrativo al respecto. En el v. 20, a Ismael y Yalam se les trata como pueblos nómadas extranjeros “que no hacen intercambio y no temen a Dios”. Se describe una acción en la que no se devuelve a un prisionero después de que ello se hubiera pactado. Pues bien, la violación del “acuerdo” tiene consecuencias nefastas (v.22). No perdamos de vista que los *salmos* se ocupan de cosas tan concretas como la construcción de la casa, el trabajo, la protección de la ciudad (*Sal* 127), la convivencia entre hermanos (*Sal* 133), incluso, presentándose la casuística desde el ejemplo de la autobiografía (*Sal* 73). Es decir, el “pacto” lo inunda todo.

No obstante, siempre cabe el arrepentimiento (*Sal* 118, 18-19; 130). Es decir, que el pueblo o el individuo concreto se den cuenta de la infracción y se corrijan. En los v. 13-17 del *salmo* 90 se observa cómo ello conduce, en la lógica del “pacto”, a que Yahvé también mude su voluntad³⁸ de castigar al infractor³⁹.

³⁸ Sobre el arrepentimiento de Yahvé (Jeremias, J., “Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung”, en *BiblStud* 65 (1975).

³⁹ El perdón está dentro de la lógica del “pacto”, de la justicia retributiva, y por eso no significa que Yahvé deje pasar por alto la situación. Lo explica muy bien K. Barth:

b) *¿Incumplimiento por parte de Yahvé?* Esta pregunta nos va a llevar al problema del dolor del justo; la cuestión que venimos apuntando del “siervo sufriente”.

Para los judíos la promesa de Yahvé procura un bien al ser humano. Y este bien no sólo es sobrenatural, también es terrenal. Los “justos” reciben prosperidad y riqueza en la tierra (*Sal* 112, 3)⁴⁰. En este sentido, el *salmo* 1 se refiere al cumplimiento de la Ley de manera procesual. Es decir, es una obligación que hay que satisfacer a lo largo de la vida; en ese *salmo* se emplea expresivamente la palabra “camino”. Así, se referirá al camino recto de la justicia (הַקֶּדֶץ), en el que está la felicidad del justo (קִיּוֹן), y al camino de la perdición del impío (עֲשָׂו). De manera que, en principio, el justo puede esperar cosas buenas de Yahvé, es decir, que cumpla *Su* promesa (*Sal* 111, 2-4). “Haz bien a los buenos” (מִיִּבְטֵל הַבְּיָטִיחַ) se dice en el v. 4 del *salmo* 125. Y el *salmo* 91, 13-16 dice: “caminas sobre leones y víboras, // eres capaz de pisotear al león y al dragón. // Porque me quiere yo le salvo, // le protejo, porque él conoce mi nombre. // Si me invoca, yo le escucho, // estoy a su lado en la tribulación, // le libero y le honro! // Lo sacio con larga vida, // le hago ver mi salvación”.

Pero, claro, esto no se produce siempre. El *justo* *sufre*. En el *salmo* 44 las preguntas y las respuestas sobre el dolor se suceden sin que el protagonista se explique su situación. Similar a lo que podemos leer en el libro de *Job*. La misma inquietud la observamos en el pueblo que no comprende una situación injusta. En esos momentos el pueblo urge a Yahvé para que intervenga (*Sal* 80,4 y 85,5). Las palabras del *salmo* 83, 10-19 son tremendas en este sentido. Ponen al salmista al borde de la incredulidad: ¿Es Dios dueño de la historia? ¿Por qué detiene su mano ante la visión del dolor injusto? No

“El que Dios sea clemente no significa que se entregue en manos de aquel con quien es clemente. No entra en componendas con la resistencia de esa persona, ni hace caso omiso de ella, ni mucho menos la da por buena. Sino que Dios, cuando es clemente, se afirma a sí mismo frente a aquel que es clemente, resistiendo a su resistencia, quebrantándola y haciendo que de una u otra manera sea su propia voluntad la que cause los efectos (retributivos) en la persona. Por lo tanto, aquel con quien Dios es clemente experimenta la oposición que Dios le hace...” (Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, op. cit., II, 1, p. 406).

⁴⁰ Sobre la prosperidad material como signo de ser “justo” (1 *Re* 3, 13; *Prov* 3, 10; 13, 18; 22, 4).

obstante, el salmista no renuncia a Yahvé. Si el resto de los pueblos abandonaban a sus dioses ante el infortunio, el pueblo hebreo no. Será el único pueblo de la historia cuya religiosidad entre de lleno en el misterio del *siervo sufriente* (Is 52,13).

Los distintos libros del AT, y entre ellos los *salmos*, nos ofrecen visiones de distinta intensidad del “pacto”. Lo jurídico, lo moral y lo teológico son planos de profundidad del “pacto”. Así, existen textos en los que la reciprocidad obligacional es simétrica entre Yahvé y el hombre; otros nos dicen que hay una acción graciosa que se espera que sea tenida en consideración y, por último, existen esos otros textos en los que la lógica del “pacto” desaparece y nos quedamos *ante el misterio del justo que sufre*.

En esta lógica textual, el hombre puede usar el argumento de la *justicia* para pedir a Dios lo que cree que merece. También puede apelar a la *regla de oro* de la ética para esperar cierta reciprocidad de Yahvé. Incluso puede usar la *compasión* para intentar mudar la voluntad de Dios (Sal 42,7)⁴¹. En el *salmo* 86, por ejemplo, el orante apela a Yahvé a través de sus cualidades de *וְיִנְחֵנוּ מִרוּחַ* “misericordioso y clemente”. Incluso, en las épocas calamitosas era costumbre en Israel proclamar el ayuno general y hacer penitencia en el santuario para conmover a Yahvé (Jer 41, 5; Zac 7, 1 y 8, 18).

Pero, en la lógica del “pacto”, ¿qué sucede con quien lo da todo y sólo parece recibir dolor, con el *justo sufriente*? Los *salmos* que hemos de considerar en este tema son los que se refieren al pecador y al enfermo. En muchos casos, unos y otros son difíciles de distinguir. Sólo parecen ser “oraciones del pecador” los *salmos* 51 y 130. Para entenderlos un poco mejor hay que pensar que en aquel tiempo era bastante frecuente suponer que la enfermedad podía ser consecuencia del pecado. Lo dicho sirva sólo de aproximación, porque es difícil sostener esta idea como principio general en todos los casos. Más bien, se pensaba de esta manera cuando la enfermedad era especialmente virulenta con el cuerpo; así, la lepra.

Esta enfermedad produjo un rechazo cultural enorme en la antigüedad. La visión de una persona que poco a poco se va

⁴¹ A cerca de la costumbre de llevar al templo por escrito las calamidades que padecía la persona: Hermisson, H-J., “*Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*”, en WMANT 19, 1965, pp. 43 ss.

descomponiendo hasta que finalmente muere, la usaron los judíos como analogía del ser humano que, incumpliendo la Ley, se destruye, muere y acaba en los infiernos. El leproso, cargado de sufrimientos —pensemos el de la enfermedad y el rechazo social—, dirigía su vida hacia la “región de los muertos” (*Sal* 6,6). A los leprosos se les llama “muertos en vida” (*Sal* 22,19 y 88, 4-10). Han quedado testimonios que avalan la posibilidad de que los leprosos vivieran incluso entre las tumbas (*Mc* 5,2). La crueldad llegaba al punto de que los leprosos eran excluidos del culto a Yahvé; se les trataba como apartados de Dios (*Sal* 22,2). Estas personas sabían que morirían apartadas de los demás, también alejadas de Dios y, a más a más, que su vida se encaminaba indefectiblemente a la fosa más honda, a los abismos más profundos del averno (תִּירָחַח רִיב) (*Lam* 3, 55). El *salmo* 88 se refiere a esta situación. Es el *salmo* más triste y sombrío; con mucho, el texto más tenebroso en el AT sobre la muerte. ¿Podrá Yahvé rescatar a la persona que está en los infiernos? En el v. 14 quien ora vuelve sus ojos a Yahvé suplicando por su auxilio, esperando conseguir por la mañana la respuesta. El *salmo* termina sin respuesta.

Ahora nos podemos hacer una idea más exacta de lo que supuso que el Señor se acercara, tratara y curara al leproso (*Mt* 8, 1-4; *Mc* 1, 40-45; *Lc* 5, 12-16).

c) **La justicia existencial.** Toda la lógica del “pacto” afecta a la jurídica y moral. A medida que profundizamos en “él” observamos que el hombre no puede cumplir con la voluntad de Yahvé con sus solas fuerzas.

El cumplimiento jurídico de la Ley, sin Dios, es hipocresía; el cumplimiento ético de la Ley, sin Dios, es frialdad. Y, lo que es del todo inquietante, el cumplimiento de la Ley con Dios llega al sacrificio. Y este sacrificio sólo puede hacerlo el hombre si es asistido por Dios.

No es que Yahvé no pudiera haber optado por cualquier solución distinta a la del sufrimiento del justo para “resolver” el problema del mal. Es que no se nos ocurre otra solución distinta *en la que la solución siguiera dejando indemne la libertad del ser humano*. Sólo la justicia que se concreta a través de la libertad como responsabilidad da a conocer la esencia de Dios como amor a través del perdón.

IV. FORMA DE GOBIERNO

Vamos a tratar aquí la relación que nos habíamos dejado pendiente en el punto III, B), a saber: la del gobernante y Yahvé. Son tres los puntos que trataremos aquí. El primero se refiere a la legitimidad de la autoridad política; en el segundo trataremos las formas de gobierno y, más en extenso, de la monarquía hebrea; en el tercero y último nos detendremos en la Ley. A lo largo de la explicación veremos de manera refleja la manera cómo queda la relación entre el pueblo y el gobernante.

A) Respeto de la legitimidad del poder político

El Rey es Yahvé. Su reino se extiende sobre todo lo creado, las naciones y sus reyes (*Sal* 148). A partir de ahí, examinaremos el tema de la legitimación del poder político del monarca y el de la fiesta de la entronización.

a.1) Legitimidad del poder político

Muchos de los *salmos* enaltecen la monarquía. Pero, es al final de la monarquía de Salomón, sobre el impulso de gran éxito del reinado de David, cuando el *yahvista* (no conocemos su nombre) recopila, ordena y selecciona las distintas historias de la relación de Yahvé con su pueblo. De manera que tenemos que contextualizar históricamente los *salmos* para saber el alcance de la legitimación del poder de los reyes por parte de Yahvé.

El sistema de gobierno tradicional de los judíos era de *jueces*. Estando gobernados por Yahvé llevaban su vida bajo la Ley, sin que veamos un sistema político de gobierno al uso entre los imperios y las ciudades-estado. Si surgía algún conflicto en la comunidad, ya sea interna o exteriormente, se nombraba un Juez (*šōfet*). Sobre él recaía el espíritu de Yahvé (*Jc* 3, 10). Es decir, era un cargo "carismático"; no era permanente y, ni mucho menos, hereditario. El rechazo por la monarquía, por lo tanto, es claro. Gedeón no

quiere la corona cuando se la ofrecen (*Jc* 8,22), el sarcasmo de Jotán es expresivo a este propósito (*Jc* 9, 7-21), y también tenemos la amarga elección de Saúl como rey por Samuel —después de advertir al pueblo de las consecuencias de tener un rey político (1 *Sam* 8; 10, 17-27). No obstante, con todo, Saúl no fue un rey como el de los filisteos. Seguía siendo un rey bajo la Ley. De hecho, el profeta Samuel se pondrá en contra de Saúl, después de apoyarle, cuando detectó en él que quería monopolizar el poder político y religioso (1 *Sam* 22, 17). David aparece como otro rey carismático (frente al heredero de Saúl, Isbaal) al matar al filisteo Goliat (1 *Sam* 17, 1-18). Se debe a los éxitos y conquistas de David el que Israel adquiriera una fisonomía política semejante a las monarquías de su entorno. No obstante, hay matices diferenciadores relevantes. David no intervino el sistema judicial. Aunque sí parece que existió un derecho de apelación ante el rey, éste no debió funcionar a la vista de las quejas que nos han quedado sobre el mismo (2 *Sam*, 14, 1 y 15, 1). Con Salomón aparece el peor rostro de la monarquía; Salomón obliga a los judíos a trabajar cuatro meses al año para el Estado (1 *R* 5, 13), el rey lleva el tribunal a una sala del palacio para juzgar a los ciudadanos⁴² y también nombrará al sumo sacerdote. ¿Vemos la relación con la situación actual de Israel? Es el primer rey que deja de ser un rey bajo la Ley. El resultado lo conocemos. Salomón no consiguió nunca convencer a los israelitas de que abandonaran sus costumbres en favor de la monarquía centralizada. Con él comienza el declive de la monarquía judía⁴³.

Volvamos a los *salmos*. El ungimiento de los reyes por los profetas es un signo de que es Yahvé quien elige y legitima el ejercicio del poder por una persona de la comunidad (*Sal* 2,2; 18,51;

⁴² Es en este contexto de tiranía en el que debemos interpretar la perícopa tan conocida del juicio de Salomón (1 *R* 3, 28). En ella se presenta a Salomón como un rey justo, pero, en realidad, está usurpando la función de los sacerdotes del Templo. En realidad, hay que leer esa perícopa como un lavado de cara de la monarquía salomónica.

⁴³ El declive tiene sus consecuencias teológicas. La división de los reinos de Judá e Israel hizo que Jeroboán intentará proclamar un culto paralelo al de Jerusalén en Betel y Dan. Ello fue nefasto. Por primera vez veían los judíos lo que la política era capaz de hacer usando a Dios. El libro de los Reyes trata esos cultos paralelos como idolátricos (1 *R* 12, 28). El profeta que en un principio había ayudado a Jeroboán, Ajías, le rechazó de inmediato después de atreverse a eso.

20,7; 89,52; 132,10). El pueblo hebreo estaba muy alejado de pensar que el rey era un dios, tal y como hacían muchos pueblos vecinos⁴⁴. Insistimos, siempre se entendió que era rey bajo la Ley. Por eso, generan cierta dificultad los *salmos* 47 y 97, en los que el adjetivo “rey” (רַמָּה) corresponde al nombre de “deidad” (וַיִּלֶּע לֵא); “gran rey sobre toda la tierra” (גְּרַמָּה לְכָל־יְרֵד לְדָוִד רַמָּה). Y mucho más extraño es el v. 7 del *salmo* 45. En él se llama al rey מִיְהוָה. Es el único texto en el que se trata directamente al rey como “dios”. Efectivamente, podemos encontrar expresiones como las de “hijo de Dios” (*salmo* 2,7), o las de “ángel de Dios” (רַמָּה מִיְהוָה), en referencia al rey David (2 *Sam* 14, 17) o, incluso, semejante a Dios, “como Dios” (מִיְהוָה לְכָל) (*Zac* 12, 8). Pero la asimilación del *salmo* 45 es sospechosísima⁴⁵. Para la inmensa mayoría de los autores es un texto contaminado por el contacto con otras culturas. Esta interpretación es acertada. Aunque introducimos un matiz. La contaminación es *estilística*; es decir, del salmista y su estilo. Pues, en ningún caso, por los datos de la historia, los judíos tuvieron al rey como un dios. Incluso, en el Nuevo Testamento, en concreto en *Heb* 1, 9, la enorme controversia es porque San Pablo aplica la invocación Θεός a Cristo. De manera que podemos excluir cualquier tradición que apoye la idea de la divinización del rey político en el pensamiento hebreo.

Para interpretar la expresión del *salmo* 45 debemos atender a las exclamaciones recurrentes en otros *salmos* sobre que Dios es Rey (*Sal* 93,1; 96,10; 97,1; 99,1), los salmos llamados de los “cánticos del rey” (*Sal* 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144) y la importancia de la fiesta de la entronización. En esa redacción exclamativa, maximalista y enfática cabe la contaminación en el *estilo*.

Además, la mayoría de los *salmos* de los “cánticos del rey” se refieren a fiestas de entronización de un rey en Jerusalén (*Sal* 2; 72 y 101). Pero no un rey-dios. Gunkel señaló que probablemente existiese una fiesta anual en la que se celebraba la elección de David

⁴⁴ No puede admitirse que con la monarquía el pueblo hebreo acabara paganizándose políticamente. Hay autores que han defendido esta idea (Engnell, I., *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943; Windengren, G., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, 1955).

⁴⁵ Cfr. *Is* 9,7.

como rey y de Sión como lugar de adoración de Yahvé⁴⁶. El *salmo* 132 se utiliza como un texto decisivo al respecto. En él aparece un acto de culto en el que el arca asciende hasta Sión. Otro dato que avala la falta de divinidad del rey es el número de cánticos en los que sacerdotes y profetas interceden por el rey (*Sal* 20, 2-6; 72, 1; 132, 1). Es decir, no se trata al rey en ningún caso como a un ser omnisciente y omnipotente. Por último, aunque históricamente encontramos que la herencia se usa para justificar que el trono pase de padres a hijos, no es menos cierto que el “carisma”, la elección personal de Yahvé nunca desapareció. Y gracias a ello es que vemos a los profetas legitimando a unos y otros reyes mientras éstos luchan por la corona.

Si el rey judío no es un rey como el filisteo, ¡qué lejos lo está también del “político-sabio” de Platón que con su sola razón gobierna perfectamente la ciudad! El rey es un ser indigente, corrompido y lleno de culpa como el resto de los mortales. De hecho, como se puede ver en los *salmos* de gracias y oración, es frecuente que aparezcan los reyes haciendo votos a Dios (*Sal* 101). Por lo tanto, el rey no sólo es que sea legitimado puntualmente por Yahvé, es que, además, *necesita de su constante asistencia*. Y como el rey puede extraviarse, en el *salmo* 89, 39 se ora porque Yahvé libere al pueblo de los reyes decadentes que han surgido en la dinastía de David.

a.2) Fiesta de la entronización

Examinemos un poco más de cerca la fiesta de la entronización⁴⁷. Su descubrimiento supuso una nueva discusión sobre la importancia del “culto del pacto”. Esta idea fue muy importante en la escuela de Upsala. El autor que acabamos de citar tiene por principales los

⁴⁶ Gunkel, H., Begrich, J., *Einleitung in die Psalmen*, op. cit., p. 141.

⁴⁷ En su día a Mowinckel le influyó el descubrimiento realizado en la región de Mesopotamia e hizo una aplicación paralela de la fiesta de Marduk (sobre la fiesta en Mesopotamia: Zimmern, H., *Das babylonische Neujahrsfest*, 1926 y, del mismo autor, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, 1928; a cerca del autor al que nos referimos: Mowinckel, S., *The Psalms in Israel's Worship II*, 1962).

salmos de entronización⁴⁸. Hoy en día hay otras opiniones más matizadas y creemos que más correctas. Todo depende del sentido de la expresión del *salmo* 93: “יְהוָה הָלַךְ לְמֶלֶךְ” (“Yahvé ha llegado a ser Rey!”). Y esta traducción no es segura. La palabra “יְהוָה” puede traducirse perfectamente por “ser Rey” (*Gén* 36, 31; *Jos* 13,12; *Jue* 4,2, etc), por lo que no podríamos hablar de “entronización”, sino de “exaltación”. No obstante, también hay textos que sirven para apoyar la traducción de la “entronización” (1 *Re* 1, 18 y 2 *Sam* 15, 10). Los textos de los *salmos* no resuelven el problema. Mientras que los *salmos* 93,1; 96, 10; 97,1 y 99,1 se decantan por el significado “Dios es Rey”, el *salmo* 47, 9 prefiere una acción en la que Dios acaba de ser nombrado Rey. En este y en otros puntos no debemos perder de vista lo diferencial del aspecto teológico de la *ideología* de Israel. De lo que no cabe duda es que para el pueblo hebreo Dios no necesitaba de una entronización concreta para ser visualizado como Rey (*Sal* 93,2). Estas ideas eran las propias del resto de pueblos. En ellos, entre otras cosas, *las imágenes de los dioses eran fundamentales*.

Ahora bien, podría argumentarse en contra de lo que decimos que lo que para esos pueblos era la imagen de Dios, para el pueblo judío lo era el arca (*Sal* 24, 7 y 68, 25). Sobre todo, si tenemos en cuenta que se dice de Dios que está sentado sobre ella; que es su trono (1 *Sam* 4,4 y *Jer* 3, 16; *Sal* 24, 7 y 68,25). A lo que contestamos: No es lo mismo entender a Dios a través de una imagen y considerarlo como irrepresentable, aunque, en este caso, haya signos materiales que señalen su presencia. Si Dios es una imagen, la destrucción, veneración, la ofensa o consideración a esa imagen lo es de Dios. En cambio, si Dios no es una imagen, lo que pueda suceder con los “símbolos” que señalen su presencia puede ser un sacrilegio, pero Dios sale indemne. Pues bien, si ahora pasamos este criterio a la discusión sobre la entronización tenemos el siguiente posible resultado. El pueblo hebreo veneró a Dios como irrepresentable constantemente y, en este sentido, “Dios es Rey”. Pero, en la medida en que el arca era signo de su presencia, se fueron usando expresiones que se referían a las vicisitudes del arca. De manera que el arca fue un elemento material cuyo periplo y vicisitudes concretas tuvieron reflejo

⁴⁸ Mowinckel, S., *Offersang og Sangoffer*, 1951, pp. 118-192.

teológico. En este sentido, es la elección de un lugar para el templo, de un lugar para el arca, lo que se celebraría en la fiesta. Ello concuerda con los motivos de la fiesta de los Tabernáculos; a saber, la elección de Jerusalén y de David como rey. ¿Y no es lógico suponer que el primer día de esa fiesta fuera ése en el que arca entrase en el templo? El rey David recibía así la gloria que merecía (no más): la de haber devuelto el arca a los judíos. Desde este punto de vista, no existiría ningún antagonismo entre las expresiones “Yahvé es Rey” y “ha llegado a ser Rey”.

B) La monarquía y el “pacto”

El tiempo de David es una referencia central en casi todos los *salmos*. Por la breve explicación histórica que hemos ofrecido podemos entender la razón. Además, la importancia de este rey en los *salmos* se constata por la “generosidad” con la que se trata a David como su autor. Y esto no es cierto. El *salmo* menos discutible al respecto es el 18. En todos los demás hay que volcar distintos criterios hermenéuticos que nos ayuden a despojarlos de las adiciones de los compiladores tendentes a exaltar al rey David.

Dicho esto, el carácter *carismático* de los reyes, similar al de los jueces, se pone de manifiesto en la profecía de Natán (2 *Sam* 7). Es ella el fundamento teológico, histórico y político de la monarquía (*Sal* 89 y 132). El signo de la diadema o corona (כִּוָּן) es la señal de que David es escogido *entre las personas del pueblo* (*Sal* 89, 20).

Pues bien, la unción (el ungido) (תִּישָׁב) de Dios (*Sal* 2,2; 18,51; 20,7; 89,52; 132,10), concreta el “pacto” (תִּירָב) entre Dios y el rey (*Sal* 89,4; 132,12). Y este “pacto” podemos interpretarlo temporalmente. Hagámoslo.

En primer lugar, *respecto del pasado*. Se quiere que exista continuidad entre el “pacto” Abrahán y Moisés y el “pacto” político con David. En efecto, Yahvé Sebaot indica justamente la importancia de la *tradición* (*Sal* 78; 105; 106; 136). Los *salmos* históricos recogen esta idea de manera muy clara; el *salmo* 105 hace mención al “pacto original”; el que Dios hizo con Abrahán, donde se formó el pueblo de Dios, el pueblo elegido de Dios (*Sal* 105,6). Ello tiene una enorme importancia, porque pone a David bajo la Ley.

En segundo lugar, *respecto al presente*. El rey quedaba obligado por la Ley —que él no ha hecho. Y sólo así, todos los soberanos, al cumplir con el “acuerdo” (la Ley), eran considerados “reyes de Yahvé” (*Sal* 2,6; 18, 51). Y, por el contrario, en el caso de no acatarla, eran tenidos por réprobos —tal y como hemos visto en el *salmo* 89. El incumplimiento no sólo consistía en infringir la Ley de Yahvé. Recordemos que toda acción humana que dañe al hombre es contraria a la Ley de Dios. De manera que la *הקדצ* pertenece al dinamismo de la acción del poder, que se extiende sobre todo el país, llega al pueblo (*העל*) y hasta el último individuo (*Sal* 72). De ahí la idea, de que el rey es *siervo* de Dios (*Sal* 89,51). La condición de *siervo* de Yahvé supone al menos estas consecuencias fundamentales que, desde luego, nada tienen que ver con el endiosamiento de los reyes de los pueblos vecinos:

- a) El rey ha de humillarse (*Sal* 144) consultar y pedir a Yahvé por su pueblo (*Sal* 2,8; 21,3 y 5). Ello es lo que hace que se le tenga como sacerdote según el rito de Melquisedec (*Sal* 110,4).
- b) La acción de reinado es una acción de servicio. El rey sirve a Dios y al pueblo. Es el salvador del humilde y pobre (*יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְלֹא רֹצֵעַ* *Sal* 72, 12)
- c) La acción de servicio es asistida por Yahvé. La *impotencia* del rey se recalca en los *salmos* en los que Dios acude en ayuda del rey (*Sal* 2,8; 110,5) y en los que la propia comunidad intercede por el rey (*Sal* 84,10).
- d) El rey puede ser nefasto. De ahí que, como hemos visto antes, se pidan buenos reyes.

En definitiva, de esta concepción derivan los derechos de rebelión y de desobediencia que vemos ejercer en los profetas durante y al final de la monarquía.

Insistimos, jamás encontramos un texto en los otros pueblos vecinos al judío en que se trate al rey como una persona de la que sospechar, que pueda equivocarse, o por el que haya que pedir a Dios para que no falle. Y, así, por ejemplo, Lipit-Ishtar de Isin se gloria a sí mismo de ser el “rey que ha sido creado para el alto puesto, y que habla con sentido profundo y pronuncia la palabra

justa, que es sabio y está lleno de planes inescrutables, que conoce los números, que no descuida nada, que es señor que sabe mandar, que posee un pensamiento insondable, una extensa comprensión..., que ha salido del pueblo, que pone en boca de todos el derecho, que hace que el justo salga siempre victorioso, que el juicio y la decisión habla siempre la palabra justa”⁴⁹.

En tercer lugar, *respecto del futuro*. ¿Es la generación biológica lo que garantiza que la tradición legitimadora del poder prosiga en el futuro? Es la cuestión del “*rey primordial*” (*Urkönig*), iniciador de una dinastía. Existen paralelismos interesantes entre la leyenda de KTR de la antigua Ugarit y el *salmó* 89⁵⁰. No debemos trasladar automáticamente las ideas que vemos en otras culturas a la hebrea. En efecto, aunque los v. 29 y 30 del *salmó* 89 se refieren a la “*promesa eterna*” de la que puede colegirse el inicio de una “*dinastía*”, ello de ninguna manera se interpreta de manera absoluta. En los v. 31-33 del *salmó* 89 aparece el tema más característico y singular de la monarquía hebrea. Frente a la idea de otros pueblos sobre que el rey era una divinidad, la naturaleza de la monarquía hebrea es humana, sometida al “*pacto*” y, por lo tanto, susceptible de errores e infidelidades. Dicen los versículos a los que nos acabamos de referir: “*Si sus hijos abandonan mis enseñanzas//y no caminan en mis juicios;//si violan mis estatutos// y no guardan mis mandamientos// entonces yo castigaré con vara sus trasgresiones y con golpes sus culpas*”. El ungido, por su infidelidad, ha sido rechazado, los pueblos vecinos se mofan de él, la diestra del enemigo fue exaltada (v.43), se hundió en la ignominia (v.46). Yahvé se le ocultó en su ira (v.48; cfr. *Sal* 95,11). El *salmó* termina con el rey, como cualquier individuo, pidiendo el auxilio de Yahvé. De manera que el carácter “*carismático*” de la monarquía no desapareció nunca.

Pero existe otro camino por el que se podía entender el carácter hereditario de la monarquía y que se puso de manifiesto sobre todo en el reino de Judá. A Yahvé le pertenecen todos los pueblos y

⁴⁹ Falkenstein, A., von Soden, W., *Sumerische...*, op. cit., p. 63. Textos similares los podemos encontrar respecto de Hammurabi y por los Ras Shamara a propósito de KRT (Bernhardt, K-H., “*Anmerkungen zur Interpretation des KRT-Textes von Ras Shamara-Ugarit*”, en *Wis. Zeitschr.*, 2/3 (1955-1956), p. 115).

⁵⁰ Pedersen, J., *Die KRT-Legende*, en *Barytus VI* (1941), pp. 63 ss.

tierras, así que puede entregárselos al rey (*Sal* 2, 8, 8,2; 24, 1; 47,3; 82, 12). El carácter *ideológico* político de la idea lo ha explicado muy bien G. von Rad en su libro *El ritual real judío* (1976). Nosotros lo vamos a abordar desde el derecho de propiedad. De la “entrega” depende la idea de que el derecho a reinar lo es por razón hereditaria. En las civilizaciones antiguas la tierra era un bien económico de primera magnitud⁵¹, de manera que la conquista, la ocupación, hacía nacer del derecho de propiedad. Los derechos de propiedad se transmitían a los descendientes por la herencia. Pues bien, en esta lógica, el éxito en la guerra hacía nacer el derecho hereditario del sucesor sobre los territorios del rey conquistador. Y, así, por ejemplo, lo mismo que en cualquier familia se puede establecer un árbol genealógico por razón de herencia, se usa el término $\eta\eta$ en el *salmo* 2, 7, para referirse a este derecho, a través de largas listas de nombres sucesorios⁵², con los que se llega a los orígenes divinos del rey. En este sentido también tenemos en el *signo* de llamar al rey “hijo de Dios”⁵³. Dice el decreto de Yahvé “tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy” (*Sal* 2)⁵⁴.

Para conseguir una interpretación armónica entre los textos, hay que introducir otro dato. Los hebreos, pese a incorporar

⁵¹ Aunque el pueblo hebreo era nómada los derechos de pasto son derechos sobre la tierra que se transmitían en la familia y dentro del espacio de la tribu (Bright, J., *La historia de Israel*, op. cit., pp. 120 ss.).

⁵² En cuanto a la proclamación de la serie de nombres para mostrar la ascendencia divina del rey es una costumbre egipcia (Kraus, H-J., *Psalmen*, op. cit., I, p. 209). Hay que decir que cuando Sión dejó de ser el lugar de la “ciudad madre” y, por lo tanto, perdió sus connotaciones políticas, la “ciudad” del pueblo disperso de Yahvé se concibió de una manera espiritual. Y, así, la anotación de los nombres de los justos en el “libro de la vida” (*Sal* 69, 29) dejó de tener la nota política (de registro civil podríamos decir) que tuvo.

⁵³ En Egipto la paternidad de los dioses sobre los reyes era carnal. Amón-Rê dice a Amenifis III: “¡Mi viva imagen, la creación de mis miembros! (...) ¡Tú eres mi hijo amado, salido de mis miembros, mi viva imagen a quien yo he establecido en la tierra!” (Schmidt, W-H., *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, 1975, p. 195).

⁵⁴ También en Mesopotamia nos encontramos con ideas parecidas. En un antiguo texto sumerio leemos: “An, en su corazón desbordante de gracia, le llamo (al rey Lipitischar) para que fuera rey, le habló con fidelidad a él, vástago real: ‘Lipitischar, te he conferido poder, ¡alza orgullosamente tu cabeza hasta los cielos como una violenta tempestad; revístete de terrorífico esplendor frete a todos tus enemigos; que el país extranjero rebelde se vea ensombrecido por los nubarrones de tu tormenta’” (consultado en Falkenstein, A., von Soden, W., *Sumerische ...*, op. cit., pp. 103-104).

fórmulas y algunas costumbres extranjeras, eran muy conscientes de que la filiación con Dios era del pueblo. “Israel es mi hijo primogénito” (Ex 4, 22), “Vosotros sois los hijos de Yahvé, vuestro Dios” (Dt 14, 1). Ello suponía que, en cualquier caso, su dignidad como hijos de Dios jamás les dejara entender que alguien por ocupar un puesto de poder político pudiera ser arbitrario.

En conclusión, ni en la idea de legitimidad del poder basada en la herencia más contumaz, los hebreos estaban sin una Ley con la que someter al rey.

C) La Ley y la Jurisdicción

En este apartado quisiéramos señalar tres aspectos que nos pueden ayudar a entender mejor la naturaleza de la Ley y la jurisdicción desde la idea de “pacto”. Respecto de la Ley veremos su fuente y autoridad. En cuanto a la jurisdicción, tiene que ver con la Ley en cuanto que es su sistema aplicativo.

c.1) La Ley

1) *La fuente de la Ley*. Es la Palabra de Yahvé. Su Palabra es Ley. Nos permitimos recomendar la lectura del salmo más nomológico de todos (Sal 119). Si Dios es la fuente de la Ley se plantea la pregunta de hasta qué punto es estable y permanente la Ley que se expresa en palabras humanas⁵⁵. Este tema lo trataremos más deta-

⁵⁵ Eliminar de la Palabra de Yahvé cualquier referencia convencional o histórica supone una interpretación positiva de la “Palabra”. Es decir, la Palabra de Yahvé estaría al margen de los avatares de la historia. Esta es la tesis que ha defendido el teólogo K. Barth (Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, op. cit., I/2). Ahora bien, tampoco puede disolverse la Palabra entre paralelos y analogías. Así, por ejemplo: Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 1974. Que Dios se revele a través de costumbres y lenguajes humanos es perfectamente comprensible. En este sentido, no hay que sospechar de los paralelismos que puedan aparecer en otras religiones. Ahora bien, este criterio no debe extralimitarse hasta el punto de que Yahvé no tenga nada que decir diferencial y permanente al pueblo de Dios. Por lo tanto, estamos totalmente alejados tanto de los positivismos dogmáticos como de afirmar que Yahvé no escogió a un pueblo para revelarse más plenamente a través de la Ley.

lladamente en otro trabajo sobre hermenéutica. Aquí dejamos apuntado el problema.

Existen algunas referencias históricas que nos pueden ayudar a contextualizar la *Palabra* como *Ley*. En el Antiguo Egipto la palabra divina era creadora. En una inscripción de Menfis, Ptah se convierte en el corazón y la lengua de Atum (dios creador). Thoth salió de su corazón y Horus de la lengua. También en Mesopotamia la palabra de la divinidad tenía efectos creadores. Leemos: “Cuando tu palabra marcha al cielo como el viento, entonces proporciona al país abundante comida y bebida; al llegar su palabra a la tierra, hace que crezca exuberante la hierba (...). Tu palabra crea el derecho y la justicia, para que los hombres hablen la verdad (...)”⁵⁶. Inmediatamente observamos las semejanzas con las ideas israelitas. Ahora bien, tan importante como eso, es ver la diferencia. Y ésta de nuevo se encuentra en el “pacto”. La palabra como *acción creadora* en los otros pueblos tiene mucho que ver con lo mágico y lo místico. Sirve para explicar la acción creadora, naturalmente, pero en ningún caso se observa que los dioses “pacten” con los hombres. En este sentido, la ley es norma del soberano o, todo lo más, costumbre⁵⁷.

Que Yahvé hable significa que su lenguaje prescriptivo es mucho más rico que podemos apreciar en una ley tautológica. También *aconseja* (הוֹדִיעַתִּי צַעַץ *Sal* 33, 10), *advierte*, *escucha lo que el hombre dice*, etc. La relación de “pacto”, por lo tanto, da a la Ley un contenido que directamente va de la *letra al espíritu*. Y esto también es una novedad. Pues sólo entre los hebreos observamos que la exigencia del cumplimiento de la Ley no es objetiva, sino íntima, desde el corazón, siendo importantísima la intención del hombre a la hora de apreciar la culpa.

2) *La autoridad de la Ley*. La Palabra de Yahvé es la Ley; su autoridad es la de Dios. Ahora bien, Hemos advertido que la Palabra está

⁵⁶ Oración dirigida a Nanna, tomada de Falkenstein, S., Von Soden, W., *Sumerische ...*, op. cit., p. 224.

⁵⁷ El Código de Hammurabi (a. 1686 a JC) es un texto que sistematiza una serie de costumbres, de la misma manera que poco antes lo hicieron de los códigos de Ur-mammu, de Lipit-Ištar y las leyes de Ešmua.

dicha en palabras y en circunstancias humanas. Por lo tanto, al lado de la autoridad de Dios aparece la *tradición*. Porque la Ley se mantiene en el tiempo, pese a las circunstancias cambiantes, se prueba que goza de la estabilidad y firmeza de ser Palabra de Dios.

Por eso, el pueblo hebreo acudirá a la *tradición* para recordar a Yahvé su “pacto” y las consecuencias positivas del mismo (*Sal* 78). Y, de la misma manera, el pueblo de Yahvé pedirá a Dios que se muestre de nuevo en la historia, que manifieste con signos la vigencia del “pacto”. La correlación entre “pacto”, “Ley” e “historia” preside la escuela deuteronomista (*Jos* 1 a 2 *Re* 25). Esta escuela usó la historia para presentar la grandiosa marcha de la Ley a través de ella.

La consecuencia de todo lo anterior es que la Ley es algo totalmente al margen de la voluntad del rey. Y esto hoy nos puede chocar enormemente, acostumbrados como estamos a que los políticos dicten leyes por doquier y a pensar que el bien depende de lo que digan las leyes políticas.

c.2) *La Jurisdicción*

La jurisdicción es de Yahvé⁵⁸. A Dios se le da el título de Juez (טפוש) (*Sal* 96,10; 99,6) que juzga el universo (*Sal* 94,2), a todas las naciones (*Sal* 79; 99; 96,10) y al mundo (*Sal* 58,12; 76,9; 94,2). Sea cual fuera la forma de gobierno que adoptase el pueblo, no se duda de que la jurisdicción divina estaba por encima de todos. Esto tiene enormes consecuencias políticas. El rey puede ser examinado y juzgado. De nuevo, podemos ver la enorme diferencia con las monarquías “modernas”. El art. 65, 2 de la Constitución Española declara que el rey es irresponsable.

La importancia de la jurisdicción divina la encontramos en la enorme trascendencia de la prueba del juramento. El juramento ante Dios tenía un peso tan fundamental que no se concebía que alguien pudiera mentir. En 1 *Re* 8, 31 leemos: “Si alguno peca contra su prójimo y se le exige juramento, y viene y jura delante de tu altar en esta casa, escucha tu desde los cielos y juzga y obra tus

⁵⁸ Beyerlin, W., “Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht”, en FRLANT, 99, 1970.

siervos, condenando al impío, haciendo recaer su conducta sobre su cabeza, y justificando al justo dándole a conocer conforme a su justicia"⁵⁹. En este sentido, era fundamental "pacto" del individuo con Dios. Jurar en falso y, con ello, dañar a otro, rompía de raíz el "pacto" con Dios.

De los *salmos* que con más o menos claridad hacen mención a la institución de la jurisdicción divina (*Sal* 3; 4; 5; 7; 9; 10; 11; 17; 23; 26; 27; 57; 63; 70; 86; 94; 109; 142 y 143), podemos extraer algunas notas que nos ayuden a entenderla en su conjunto desde la idea del "pacto":

1. Existe una persona justa perseguida o acusada.
2. La persona perseguida y acusada acude al Templo para prosternarse. Busca en la casa de Dios la justicia que necesita. Por lo tanto, la justicia se identifica con un lugar muy concreto ajeno al poder civil: el lugar en el que está Yahvé.
3. En el Templo, la persona perseguida o acusada recobra la confianza. Allí se siente protegida por Dios.
4. Hay juramentos de purificación y expresiones denigrantes sobre sí mismo. Son el "precio" que el creyente tiene que pagar por conseguir la intervención de Yahvé.
5. El acusado invoca por último el juicio de Yahvé. Es interesante el hecho de que el acusado permaneciera durante la noche en el templo, expectante (*Sal* 137 y 139), esperando a que por la mañana Yahvé dictase sentencia.
6. Lo mismo que en los *salmos* de acción de gracias, el acusado que ve reconocido su derecho muestra su gratitud (הודות).

En consonancia con esta idea, la administración de justicia se hacía en el santuario central de Jerusalén⁶⁰. Hasta Salomón que, como hemos explicado, instala un trono en el palacio para juzgar (1 *Re* 7,7). Como hemos apuntado, ello supuso un grave quebranto en el sistema de la administración de justicia. Por primera vez, parecía que el rey iba a controlar tanto la ley como su aplicación.

La institución del "juez de Israel" puede compararse con lo que hoy son los Tribunales Supremos en muchos países occidentales.

⁵⁹ Ver también *Dt* 17, 8.

⁶⁰ Kraus, H-J., *Psalmen*, op. cit., p. 639.

En efecto, pese a los conflictos entre los reinos, se supone que existía una anfictionía de las doce tribus (ya que estaban sometidas a la Ley de Yahvé) que hizo que se siguiera juzgando por jueces, con independencia de las vicisitudes políticas de los dos Estados⁶¹.

V. PRINCIPIOS DE JUSTICIA

La idea de justicia se construye desde las ideas de *orden* y *desorden*. En este sentido, la justicia tiene que ver con el “ajustamiento”. Los clásicos principios formales de la justicia: *conmutativa*, *retributiva* y *distributiva* que leemos sistematizados en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles serían los mecanismos básicos del “ajuste”; es decir, con los que el *orden es restaurado*.

En la mitología del antiguo oriente, una divinidad recibía el puesto más encumbrado en el panteón de los dioses cuando su poder había demostrado ser capaz de restaurar el orden. Un ejemplo lo tenemos en la epopeya sobre el origen del mundo de *Entíma elís*. Se pensaba que los desórdenes estaban promovidos por monstruos, como el *Leviatán* (*Sal* 74,14). La lucha entre estos monstruos y los dioses daban la victoria a un dios y, así, éste producía el “orden”. Marduk venció a *Ti'āmat* y sobrevino el “orden”. De nuevo no podemos trasladar estas ideas automáticamente al pueblo hebreo tal y como a veces se hace⁶².

⁶¹ Dice M. Noth: “No es de suponer que les hubiera sido confiada la administración de justicia, que estaba en manos de los ancianos de los clanes, quienes estaban acostumbrados a hacer justicia ‘en la puerta’, es decir, en la entrada de la puerta de la ciudad o en la plaza que había enfrente y que servía de escenario para toda la vida pública. Sus sentencias se inspiraban en las estipulaciones del derecho civil tradicional que al principio fue transmitido verbalmente y luego por escrito.// La justicia era administrada por los sacerdotes de los diferentes santuarios, y ante su tribunal sagrado manifestaban las circunstancias de cada caso, pero si resultaba imposible esclarecer la verdad se acudía al juicio de Dios. En algunos casos se acudía al ‘Juez de Israel’, pero se nos hace difícil entender como una sentencia de apelación de esa clase podría prosperar. Es mucho más verosímil que la administración de central de justicia en Israel solamente se ocupase de que fuese aplicada la ley por igual en todo Israel la ley divina, a la cual estaba sometido el pueblo y que debía ser proclamada regularmente en todas las reuniones plenarias de las tribus que se celebraban en el santuario central” (Noth, M., *Historia de Israel*, ed. español 1966, p. 105).

⁶² Kraus, H-J., *Psalmen*, op. cit., II, p. 310.

Yahvé no entabla ninguna guerra durante la creación (*Gén 1,1; Sal 24, 1*) y, sólo después de la creación del hombre, es que aparece el *desorden*. Pero como algo ajeno a la creación y al propio hombre; identificado con un *sujeto libre y corrompido que tienta y daña*. Las diferencias de una y otra idea son notables. En la idea hebrea el mal es una disminución del bien y del orden con el que está hecho todo. Además, es causado por “alguien” que no puede competir con el poder de Dios.

Sabido esto, es que podemos entender las ideas de justicia y de derecho del pueblo hebreo y de los pueblos de su entorno. Para todos ellos “la justicia y el derecho” (טפשמׁו ויקדצ) (*Sal 89,9*) eran muy reales; predicados del sujeto divino⁶³. Ahora bien, para el pueblo hebreo el “orden” está dado por Yahvé. El conflicto con quien causa el desorden es un conflicto ganado desde el primer momento. Ninguna fuerza es superior a la de Yahvé.

Y, así, los cumplimientos e incumplimientos del “pacto” son corregidos por razones de justicia conmutativa, retributiva y distributiva. En todo caso, las situaciones injustas que parecen prosperar no son motivo para la desesperanza. Yahvé siempre cumple. Podemos seguir confiando en Yahvé pese a todo, pues es el dueño del mundo y de la historia.

No nos vamos a detener en el examen de los principios de justicia conmutativa y retributiva. Ya hemos hablado de ellos extensamente. Sólo nos queda por matizar un poco más el principio de *justicia distributiva*. Pues bien, hay dos temas a tratar aquí. Uno es si se podía entender este principio con carácter político. Más o menos lo que hoy llamaríamos justicia social. El segundo, relacionado con el anterior, la idea de “pobre”.

A) El año santo

La institución del año santo señalaba que cada siete años se perdaban todas las deudas y los pobres podían aprovecharse de los

⁶³ En un cántico acádico en honor a Shamash, la “verdad” y la “justicia” aparecen como poderes divinos: “¡Hállase el derecho a tu diestra! ¡Hállese la justicia a tu izquierda!”. Y en otro cántico acádico dedicado a Ishtar la justicia desempeña un papel protector (Falkenstein, A., von Soden, W., *Sumerische...*, op. cit., p. 222 y 334).

frutos de las tierras que no eran suyas⁶⁴. Es una Ley que materializa la justicia distributiva de manera general (*Lv* 25,1; *Neh* 10, 32-33). Esta obligación afecta a todos los miembros de la comunidad. Nos remitimos al final del siguiente apartado para terminar de concretar este extremo.

B) El pobre

No encontramos rastro reseñable en las civilizaciones con las que trató el pueblo judío, en su periplo por el “creciente fértil”, de que sus dioses estuvieran con ellos por ser los desposeídos, los pobres o los indigentes de la tierra. La lógica era la contraria: ¡Nuestros dioses son los mejores porque nosotros somos los más fuertes! O al revés.

Los términos “וִנְע”, “יִנְע”, “וְיִבֵּא”, “לֵד” y “הַכֶּלֶח” los usará el pueblo de Yahvé para designar a las personas que están cerca de Dios (*sal-mos* 9, 19; 10, 2; 10, 17; 22; 27; 40, 18; 70, 6; 10, 8; 72, 13; 82, 3, etc.). Una

⁶⁴ De la misma forma que el séptimo día de la creación el Señor descansó, el año séptimo debía suspenderse el trabajo de la tierra (*Ex* 23, 10). Dicho año, efectivamente, tenía una utilidad agrícola —no sobreexplotar la tierra—, pero los judíos le dieron una dimensión social. Durante ese año, los más desfavorecidos podían entrar en las tierras y vivir de lo que espontáneamente producían. Pero, como toda ley humana que se pone a hacer caridad, causó más mal que bien. Que se impidiera trabajar la tierra ese año, poco importaba a los ricos —que podían subsistir de lo ahorrado—, fueron los pobres, que no podían trabajar sus pocas tierras, los que se vieron más perjudicados. La medida no duró mucho. A los cien años de estar vigente, el llamado “Código Deuteronomista” (*Deut* 12-26) cambió la situación. Las medidas que exigía ese Código es que en el año séptimo las deudas quedaran perdonadas (*Deut* 15, 1-4). Como nos podemos imaginar, pese a las buenas intenciones del Código, los caminos del hombre siguieron siendo los mismos. Muchos siguieron reclamando sus créditos después del año séptimo, vallaron sus tierras para que nadie entrase en ellas, etc. En el s. VI a C, se elaboró un nuevo Código legal, éste, incluido en el Levítico (17-26), y conocido como “Código de Santidad”. En él aparece el “Año Santo” (*Lev* 25, 10) o “Año de Jubileo” (*Lev* 25, 12) —su segundo nombre deriva de la palabra *yobel*, que significa perdón. La medida que adoptaba era la de contar siete años sabáticos, es decir, siete veces siete, cuarenta y nueve años. Pues bien, al llegar el año cincuenta, además de perdonar las deudas y dejar descansar la tierra, había que devolver al propietario original la tierra que se hubiese comprado durante esos cuarenta y nueve años. Si el “Año Sabático” fue difícil de cumplir, el “Año Santo” no se cumpliría nunca. En el libro del profeta Isaías, el profeta levanta la voz contra el pueblo de manera acusatoria (*Is* 61, 1-2).

primera aproximación política e ideológica a estos conceptos la ofreció hace tiempo Rahlfs. Según este autor, con estos términos los *salmos* estarían identificando a un partido o grupo dentro del pueblo judío⁶⁵. Sin demasiadas dificultades podemos reconocer la idea política que el autor aplica a la interpretación de los *salmos*⁶⁶. Bajo nuestro punto de vista no es del todo equivocado lo que dice. Como hemos visto, el juicio de Yahvé alcanzaba a los individuos de su pueblo y, en los *salmos*, la riqueza y el poder son sospechosos de ser motivo de abuso. Los מיעשר no tienen sufrimientos, están sanos y gordos, no conocen las penalidades de la vida (*Sal* 73, 5). De ahí su arrogancia.

Pero tenemos que matizar un poco esta idea. No por incorrecta, sino porque es más amplia y también porque hay que evitar los esquemas socialistas y comunistas que podemos tener hoy. Resulta equivocado ceñirse exclusivamente a los conceptos de “riqueza” o “poder” para identificar esos grupos a los que se refiere Rahlfs. El matiz está en que hay otros predicados que también son relevantes. Lo importante es que el “pobre” va a ser la persona *perseguida que busca su protección en Dios*. Dentro de este grupo, ahora sí, tenemos al pobre que carece de bienes, de pan (*Sal* 132, 15), el oprimido por el poder, la viuda y el huérfano (*Sal* 82, 3), el que es acusado y perseguido injustamente, etc.

Son ellos los que con propiedad invocan a Dios. Por eso, la palabra “pobre” y “piadoso” estarán íntimamente relacionadas. El Nombre de Dios en la boca de los poderosos del mundo puede ser usada con hipocresía. En los *salmos* resulta sospechoso que ellos invoquen a Dios cuando, quizás, consideran que con sus solas fuerzas pueden resolverlo todo. No así el “pobre”. Ellos conocen Su Nombre (*Sal* 9,11). Por ello, sólo el “pobre” puede ver a Dios. Es el pobre el que da paso a Yahvé para que Éste actúe en su vida. Dios escucha su súplica, atiende al pobre y éste le da gracias. En los *salmos* que tratan del “pobre”, éste prorrumpe en la alabanza, la gloria, la exaltación (הדות) de Yahvé. Él escucha sus súplicas (עמשיכ אודה) *Sal* 69, 34^a).

⁶⁵ Rahlfs, A., *Ānī und Ānāw in der Psalmen*, 1892. Ver también Stamm, J.J., “Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung”, en *ThR NF*, 23, 1955, pp. 1-65.

⁶⁶ Críticamente: Causse, A., *Les “pauvres” d’Israel*, 1922.

Esta acción de Yahvé es milagrosa. Y su contenido también es tan amplio como la clase de necesidades a las que atiende. Por eso, Yahvé hace recuperar la libertad al "pobre". Es el milagro de la liberación (הַעֲוִשִׁי)⁶⁷. Son ellos los que ven como sus derechos son restaurados בִּיְהוָה por Dios (*Sal* 9,19; 10,17; 18,28; 22, 27; 37,11; 69,33; 72; 1; 147, 6 etc.). El *salmo* 146, 6-9 dice: "El que mantiene la fidelidad eternamente, // el que hace justicia a los oprimidos, //el que da pan a los hambrientos. // Yahvé da la vista a los ciegos, //Yahvé endereza a los encorvados. // Yahvé ama a los justos. //Yahvé protege a los extranjeros. // Sostiene al huérfano y la viuda".

La obligación de cuidar del "pobre" también es del rey. Como ungido de Yahvé tiene la misión de asistirle en la injusticia económica, judicial o en cualquier otra que pueda hallarse el "pobre" (*Sal* 72)⁶⁸. Y no sólo el rey. Esta obligación alcanza al "justo"; se dice del justo: "El distribuye y da a los pobres, //su justicia permanece para siempre" (*Sal* 112, 9).

VI. CONCLUSIONES.

- I. El "contrato social" es una categoría racional e histórica con la que podemos dar cuenta de distintos aspectos de la política, la sociología, el derecho y la economía.
- II. A partir del s. XVII se ha usado de manera científicista racional o empíricamente (Hobbes v. Locke), olvidándose en muchos casos el origen histórico de la misma. Este trabajo indica el origen del "contrato social" está en la teología del "pacto". Ello sirve para poner al descubierto los prejuicios del pensamiento del s. XVII, así como las enormes diferencias con las concepciones griegas sobre la política.
- III. Nuestra explicación aplica nuestro *modelo de funcionamiento de la ideología* en relación con la *ideografía* de los *salmos*. Hemos explicado cómo se relaciona el *modelo* con el *método del "giro hermenéutico"*.

⁶⁷ Nada de lo que decimos está en la línea de la teología de la liberación.

⁶⁸ Wolf, H-W., *Antropología del Antiguo Testamento*, ed. español 1975, p. 261.

- IV. El resultado de su aplicación ha sido el de mostrar los rasgos comunes y diferenciales que dan lugar a las *ideologías* del pueblo hebreo y el de sus pueblos vecinos.
- V. Como nota diferencial y distintiva de la *ideología* hebrea se ha destacado la idea de “pacto”. Idea que recorre la teología, la política, la sociología, el derecho y la economía hebrea.
- VI. El resultado destaca el hecho de que los métodos racionales e históricos en las humanidades no son necesariamente excluyentes. Más bien, es el objeto de estudio, el marco de comprensión del investigador, el que determinará *imaginativamente* cuál es el camino y los medios necesarios para conseguir un buen resultado.

Conflicto de intereses

El autor declara no tener ningún conflicto de interés.

VII. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Albright, W.F., (ed. español 1959) *De la edad de piedra al cristianismo*.
 Barth, K., (1932) *Kirchliche Dogmatik*.
 Beyerlin, W., “Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht”, en *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 99, 1970
 Bright, J., (ed. español 2003) *La historia de Israel* (2000).
 Cross, F.M., (1973) *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.
 Cross, F.M., Freedman, N., “A Royal Song of Thanksgiving”, en *Journal of Biblical Literature* 72, 1953.
 Duhm, B., *Die Psalmen*, 1922, 2ª ed.
 Eiranova, E., (2022) *Teoría descriptiva del poder y la riqueza* (tesis depositada en la Universidad Rey Juan Carlos).
 — “Ideología e ideografía”, en *Procesos de Mercado*, segundo semestre (2022).

- Falkenstein, A., von Soden, W., (1953) *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*,
Hermisson, H-J., "Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult", en *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 19, 1965.
Hobbes, Th., (1642), ed. español 2000, *Del Ciudadano*.
(1651), ed. español 2009, *Leviatán*.
— Jeremias, J., "Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung", en *BiblStud* 65 (1975).
Kees, H., (1941) *Der Götterglaube im alten Aegypten*.
Kraus, J-J., (1989) *Psalmen*, I, II.
Locke, J., (1689), ed. español 2000, *Segundo Tratado del Gobierno Civil*.
Mowinckel, S., (1951) *Offensang og sangoffer*.
Noth, M., (ed. español 1966) *Historia de Israel*.
Oppenheim, A.L., (1964) *Ancient Mesopotamia*.
Rad, G., "Erwägungen zu den Königpsalmen", en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1940-1941), pp. 216-222.
San Agustín, (ed. español 1989) *De civitate Dei*.
Schökel, L.A., (1986) *La palabra inspirada*.
Schmidt, W-H., (1975) *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*.
Schmitt, C., (ed. español 1991) *El concepto de lo político* (1927).
Wellhausen, J., (1905) *Prolegomena zur Geschichte Israels*.
Wolf, H-W., (ed. español 1975) *Antropología del Antiguo Testamento*.
Zimmern, H., (1926) *Das babilonische Neujahrsfest*, 1926.