

EL REY DE ISRAEL, VALEDOR DE LA JUSTICIA SOCIAL

JESÚS GARCÍA TRAPIELLO
Universidad de Santo Tomás (Roma)

Hojando cualquier traducción vernácula del Antiguo Testamento, resulta fácil advertir la frecuencia notable con que aparece la palabra *justicia* a lo largo y ancho de los diversos libros que lo integran. Semejante constatación hasta causa particular satisfacción en ciertos ambientes de nuestros días, dadas las preocupaciones y preferencias que en ellos predominan. Pero es innegable el fácil abuso que se comete al respecto, por más que la enseñanza bíblica sea también aquí de grande utilidad, incluso para los contextos a que aludimos. El referido abuso es debido a que el nuestro es uno más de esos casos en los que un concepto bíblico viene traducido, cuasi de manera maquinal, mediante una palabra de nuestra cultura y ya consagrada, la cual tiene para nosotros un sentido y un alcance bien concretos y delimitados, pero sin que por ello corresponda exactamente a la noción bíblica que se quiere traducir. El resultado lógico es que, en más de un caso, inconscientemente acomodamos el pensamiento bíblico al nuestro —producto de nuestras categorías mentales y de nuestra formación—, en vez de hacer lo contrario, que sería lo lógico y necesario para captar de veras el pensar de la Biblia.

Para nuestra cultura la palabra *justicia* tiene un sentido bien preciso, con el que estamos familiarizados: evoca una idea básica de equidad, de compensación o equilibrio; lo mismo tomada como virtud moral, que ordena dar a cada uno lo suyo, que bajo el aspecto forense, donde designa el derecho y su aplicación por los magistrados. En cambio, el concepto bíblico que viene traducido corrientemente por la palabra *justicia* es algo muy amplio, complejo y diversificado. En primer lugar, existe, en el vocabulario y en la mentalidad del AT, toda una serie de términos emparentados, que se relacionan con el concepto en cuestión y que, en sentido amplio, lo expresan en más de una ocasión; éste es el caso de los vocablos hebreos que traducimos por *juicio, misericordia, rectitud, honradez, bondad,*

etc. Es bien notorio cómo los conceptos bíblicos casi nunca están delimitados entre sí con precisión, sino que más bien tienen mutuas relaciones y se interfieren con frecuencia. Nuestro caso es uno más de ellos. Pero incluso confiándonos al campo semántico más pertinente y más característico en relación a nuestro tema, la palabra *justicia* traduce normalmente los términos hebreos *sedeq* y *sedaqah*. Ahora bien, la raíz *sdq* expresa y abarca un campio amplio de ideas y matices diversos, algunos de los cuales no tienen nada que ver con nuestra noción de justicia. El mismo uso tan amplio de dicha raíz ya lo hace sospechar¹, y el examen particular de los textos pertinentes lo confirma. Por eso, el empleo del término *justicia* en nuestras traducciones deja bastante que desear en muchos casos, cuando no crea equívocos o llega incluso a ser impropio².

Hasta no hace mucho tiempo, esta *justicia*, que aparece con tanta frecuencia en el AT, era interpretada de acuerdo con nuestras categorías occidentales, acentuado todo por las tendencias moralistas y legalistas del siglo pasado. Pero, a partir de finales de dicho siglo, algunos especialistas comenzaron a poner en tela de juicio el que nuestras categorías correspondieran realmente a las bíblicas en el tema que nos ocupa, dudas y sospechas que no tardarían en generalizarse y en ser confirmadas. Esta constatación obligaba, pues, a intentar aclarar el verdadero significado que subyace detrás del concepto bíblico de *sedeq* o *sedaqah*, con el fin de conocer la peculiaridad de la noción israelita de la justicia³. La dificultad mayor radica en el hecho de que resulta prácticamente imposible precisar el sentido original de la raíz *sdq*. Esto explica los diversos y sucesivos intentos de solución.

¹En G. Lisowsky-L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1958^o) el uso de dicha raíz (*sadaq, sedeq, sedaqah, sadiq*) ocupa doce columnas. (pp. 1205.8).

²Dice a propósito G. von Rad: "nuestra palabra 'justicia' no sólo es insuficiente; muchas veces llega incluso a ser una traducción engañosa del término hebreo". (*Teología del Antiguo Testamento*, I [Salamanca 1975^o] 458).

³Lo que no sería correcto es hacer afirmaciones del tenor de la de O. da Spinetoli, por ejemplo, cuando dice que "el libro sagrado ofrece, en relación a otros puntos de doctrina, una visión incompleta, por tanto inadecuada y relativa de la justicia, lo mismo respecto a Dios que respecto al hombre" ('La "giustizia" nella Bibbia' *BibO* 13 [1971] 241). Eso equivaldría a erigir nuestra noción moderna y occidental de justicia en modelo y canon obligatorio para todas las demás culturas, incluida la del antiguo Israel.

Durante bastante tiempo fue generalmente aceptada la teoría de E. Kautsch, según la cual la raíz *sdq* expresaría fundamentalmente la idea de *conformidad con una norma*; dicha norma debería ser definida en cada caso, pudiendo ser bien la norma objetiva de la verdad o la subjetiva de la rectitud, bien la ley divina o la conciencia, incluso la idea de Dios o del hombre⁴. El inconveniente de tal hipótesis es que supondría la existencia de una norma ética objetiva, abstracta y absoluta, la cual —aparte de que nos es desconocida— resultaría extraña para la mentalidad del antiguo Israel, la cual juzgaba la conducta con criterios prácticos, concretos e inmediatos. De hecho, a partir de una semejante noción de justicia resultaría difícil compaginar múltiples usos de dicha palabra en el AT. Fue H. Cremer quien primero captó tales dificultades, iniciando un nuevo camino de interpretación⁵. Según él, el concepto encerrado en la raíz *sdq* es esencialmente un concepto de *relación*; es más, se trata de una relación entre dos sujetos, no entre un objeto sometido a juicio valorativo y la idea o valor correspondiente. Todo individuo vive en estado de relación, y toda relación impone ciertos deberes de conducta. Pues bien, la justicia bíblica expresaría precisamente el cumplimiento de los deberes que derivan de tal relación. Por tanto, se trata de actuar de acuerdo con las circunstancias concretas de cada uno y según las exigencias que de ellas derivan, pero no de acuerdo con una norma general. Esta tesis parece ser la más correcta, y es generalmente seguida, al menos en sus rasgos básicos⁶. Consiguientemente

⁴Cf. *Abhandlungen über die Derivate des Stammes sdq im alt Sprachgebrauch* (Tübingen 1881). En la p. 53 decía: "Examinando el uso de los términos a nuestra disposición, no logramos avanzar más allá de ese concepto de conformidad con alguna norma".

⁵Cf. *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (Gütersloh 1900); *Biblisch-theologisches Wörterbuch* (Gotha 1893) 273-75.

⁶H. Cazelles ha propuesto otra interpretación de la noción oriental y bíblica de justicia: "En *sdq* nosotros vemos una idea de plenitud y de abundancia, de vida dichosa, donde todo está en su puesto y donde nada falta" ("A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament", *RB* 58 [1951] 186). En la *recensión* posterior de un libro de G. R. Driver (*Canaanite myths and legends*, Edinburg 1956), Cazelles insiste en la misma idea: "Es sabido que *sdq* y *ywr* no son por sí mismos jurídicos, sino que evocan una buena marcha de los negocios. Es la mujer (la de Keret) quien va a asegurar el futuro del reino mediante sus relaciones con el rey" (*VT* 7 [1957] 421). Esta teoría ha sido

te, la justicia bíblica no es un concepto abstracto e ideal —como sería, v.gr., el postulado ético de un orden moral universal o el de un tribunal imparcial—, sino que es algo concreto, que está por encima de cualquier idea ética general; ni siquiera es un estado o hábito moral, sino que es, más bien, una *acción*, un obrar, la fidelidad a una relación de comunión concreta. Como escribía E. Jacob, “uno es justo porque practica la justicia, y no practica la justicia porque él es justo; los profetas jamás exhortan a adquirir la justicia como una cualidad o estado, sino que piden siempre que la justicia sea puesta en práctica”⁷.

El concepto de justicia fue una realidad muy profunda y de una importancia capital en el AT, ya que regulaba toda vida y toda existencia, haciendo que éstas estuvieran bien ordenadas y fueran como debían ser⁸. El modo de hablar del AT no deja dudas de que el campo que ella abarcaba era de una amplitud enorme, puesto que, en rigor, comprendía prácticamente todo. En efecto, dicho concepto era aplicado a Dios, pues uno de sus atributos celebrados con mayor entusiasmo en Israel era precisamente su justicia⁹. Yahveh se encontra-

seguida por E. Beaucamp, ‘La justice en Israël’. *Populus Dei, I. Israel. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani* (Roma 1966) 202. Pero yo me pregunto si semejante estado de bienestar social no es más bien el resultado de que cada uno —en este caso el gobernante— ha practicado la justicia, es decir, los deberes derivantes de la relación comunitaria en la que tal gobernante se encuentra. De hecho, el mismo Cazelles —quien argumenta su tesis a partir de una serie de textos orientales de aquel ambiente— dice más adelante: “La palabra *sdq* permanece como la expresión del buen ejercicio del poder real en las inscripciones del s. VIII” (‘A propos de quelques textes difficiles’, 186-87).

⁷*Théologie de l’Ancien Testament* (Neuchatel-Paris 1955) 76.

⁸Escribía G. Quell que esta idea “ha tenido en Israel un influjo tan fuerte sobre el modo de concebir todas las relaciones comunitarias que incluso determinó, en firma decisiva, la concepción teológica de la comunidad establecida entre Dios y los hombres” (‘Diké, Dikaïos, Dikaïosine’, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [ed. G. Kittel] II [Brescia 1966] 1191; cf. G. von Rad, *Teología AT*, I, 453).

⁹El tema de la *justicia divina* ha sido, sin duda, el más estudiado dentro del campo de la justicia veterotestamentaria. Y ha sido interpretada desde perspectivas bien diversas: como formalmente salvífica; como judicial y punitiva; como fidelidad a la alianza; como conformidad a las normas derivantes de la misma naturaleza de Dios y de su vinculación a Israel; como retributiva. Incluso se habló de diversas corrientes de pensa-

ba en relación particular con el pueblo de Israel, de donde le derivaban actitudes u "obligaciones" singulares, como su protección y defensa, darle normas de vida, etc., "obligaciones" a las que siempre se mantuvo fiel. También le unían lazos especiales con los miembros particulares del pueblo, por lo que defenderá sus derechos y velará por el orden interno de la comunidad. La justicia de Dios llega incluso a aparecer con una dimensión cósmica; es decir, como actuando sobre el orden natural de la creación (Sal. 72, 3; 85, 12; Is. 45, 8; Jl. 2, 23)¹⁰. Se trataba, pues, de *acciones* divinas, las cuales manifestaban la naturaleza de Dios y sus relaciones con los hombres, por lo que su marco aparece principalmente como de orden histórico. No es, pues, extraño que se alabaran y agradecieran con frecuencia las "justicias de Yahveh", especialmente en el culto (Jue. 5, 11; 1Sm. 12, 7; Miq. 6, 5; Dn. 9, 16; Sal. 22, 32; 40, 11; 71, 2; 103, 6; 143, 1, etc.). La noción bíblica de justicia se encuentra aplicada también al pueblo de Israel —como comunidad—, aunque esta idea sea probablemente posterior a la anterior. Los textos hablan de tal justicia, como cuando decía Jeremías: "Todavía dirán este refrán en tierra de Judá y en sus ciudades, cuando yo (Yahveh) haga regresar a sus cautivos: ¡Bendígate Yahveh, oh morada de justicia, oh monte santo!" (Jr. 31, 23; cf. Is. 61, 3). Lógicamente tal justicia de Israel estaba determinada por su condición de pueblo de Yahveh, con una relación de *alianza* de por medio. Pero a la hora de concretar en qué consistía, los textos no son claros ni uniformes, ya que, en definitiva, ahí estribaba toda la compleja cuestión de cómo Israel se concebía a sí mismo delante de su Dios. Con todo, se advierte, por lo menos a veces, un carácter de exigencia, como cuando se dice: "tal será nuestra justicia: guardar y poner en práctica cabalmente todos estos mandamientos ante Yahveh, nuestro Dios, como él nos ha prescrito" (Dt. 6, 25; cf. v. 18; Os. 10, 12; Is. 56, 1). Finalmente, la idea de justicia es asimismo usada en relación a los hombres en cuanto individuos particulares, en el interior del pueblo. Pero éste es el aspecto que nos interesa aquí directamente y sobre el que nos centraremos enseguida. Antes insistamos en cómo aparece claro —a partir de cuanto

miento en el interior del AT. Todo ello es debido a la amplitud y vaguedad de los textos bíblicos pertinentes en más de un caso.

¹⁰Cf. G. Pidoux, 'Un aspect négligé de la Justice, son aspect cosmique', *Revue de Théologie et de Philosophie* 4 (1954) 283-88.

venimos diciendo— que el carácter de la *justicia* veterotestamentaria, en cada caso particular o en sus aplicaciones concretas, es de lo más amplio y diversificado, con evoluciones y desarrollos, con rasgos acentuados en ciertas épocas o en ciertos bloques literarios, con enfoques diferentes, etc.¹¹. De ahí que si el lector de tales textos, no está precavido y atento las incoherencias serán inevitables, mientras que el uso de dicho vocablo podría ser hoy indebido en más de un caso.

Como acabamos de indicar, el concepto de *justicia* viene aplicado también a los hombres —en cuanto individuos— en el interior de Israel, lo que equivale a decir que el AT habla asimismo de una *justicia humana*. Hay más aún, los textos que aluden a este aspecto de la justicia son los que abarcan un terreno más amplio, dato fácil de comprender. En efecto, si la justicia bíblica es fundamentalmente un concepto de relación comunitaria y, por otra parte, el hombre se mueve constantemente dentro de una gran variedad de relaciones comunitarias, como son su relación con Dios, con el grupo familiar, con la comunidad política, incluso otras más particulares, resulta bien comprensible que la *justicia humana* se refiera en en el AT, a toda una rica gama de comportamientos religiosos, sociales y éticos; es decir, prácticamente comprendía todo el ámbito en el que se desarrollaba la vida del individuo. Por consiguiente, dicha justicia se refería también a las relaciones sociales entre los individuos, en el sentido de que ella exigía a cada uno un comportamiento correcto y adecuado con los demás hombres. Lógicamente una tal fidelidad a las relaciones sociales entre las personas comprendía por fuerza los *derechos* de cada uno, aquello que cada uno podía reclamar y exigir. Cuando Judá no cumplió sus deberes de levirato respecto a Tamar y ésta organizó una treta para poner al descubierto la falta de su suegro, éste reconoció: “ella es más justa que yo, porque la verdad es que no la he dado por mujer a mi hijo Sela” (Gn. 38, 26). Y cuando Saúl perseguía sin razón a David y éste tuvo al alcance de sus manos la venganza, pero no quiso hacer uso de ella, el primero con-

¹¹Puede resultar ilustrativo, a este respecto, el amplio estudio de A. Descamps sobre el vocabulario relativo a nuestro tema, presentando los matices diferentes del concepto de *justicia* en los diversos bloques literarios del AT y en las diversas etapas de la vida de Israel ('Justice et Justification', *DMS*, iv [Paris 1949] col. 1422-60).

fesó: "Más justo eres tú que yo, pues tú me haces beneficios y yo te devuelvo males" (1 Sm. 24, 18)¹².

En semejantes contextos el pensamiento bíblico se acerca evidentemente a nuestro concepto moral e incluso forense de justicia, por lo que tampoco sería acertado pensar *siempre* —a propósito de la justicia bíblica— en algo radicalmente diverso de nuestro modo moderno de pensar¹³. Con todo, conviene añadir enseguida que la justicia del AT—incluso en estos casos— comprende aspectos, elementos y matices que no entran en nuestra concepción corriente de la justicia, ya que aquélla es más rica en contenido e implicaciones que ésta. En primer lugar, la justicia bíblica no se limitaba a la justicia en sentido *aristotélico* de dar a cada uno lo estrictamente suyo y a lo cual tiene derecho; como decía Th. Vriezen, "para el israelita la justicia pura y simple (*'summum ius'*) no es justicia en absoluto"¹⁴. En efecto, la justicia comprendía asimismo actitudes de bondad, de lealtad y, si era necesario, de misericordia y ayuda. De hecho, la palabra "justicia" alterna frecuentemente con el término "misericordia" o "bondad", lo mismo a propósito de Dios (Os. 2, 21; Sal. 33, 5; Tob. 3, 2; Ecl. 35, 23) que a propósito de los hombres (Os. 10, 12; 12, 6; Mq. 6, 8; Sal. 101, 1; 141, 5; Prov. 21, 21), mientras que el "justo" viene presentado como *generoso* con los demás (Prov. 12, 10; 21, 26; 29, 7)¹⁵. En segundo lugar, la justicia humana tampoco era la simple aplicación de una ley o norma general y abstracta, igual para todos (justicia en sentido forense), ya que tal idea era extraña a la mentalidad del AT¹⁶. No se trataba, pues, de la sola imparcialidad

¹²En el relato probablemente paralelo de este acontecimiento, David exclamó al final del lance: "Yahveh devolverá a cada uno según su justicia y su lealtad, pues hoy te ha entregado Yahveh en mis manos, pero no he querido alzar mi mano contra el ungido de Yahveh" (1 Sm 26.23).

¹³Sin embargo, W. Eichrodt exagera cuando dice que, a propósito de las expresiones sobre la justicia humana, "en cualquier caso el aspecto forense queda siempre bien marcado, pues a él dice referencia principal la raíz *sāq*" (*Teología del Antiguo Testamento*, I [Madrid 1975] 219.20).

¹⁴Cf. *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford 1962^o) 326.

¹⁵W. Eichrodt alude acertadamente a una profundización de la concepción de la Ley, "que vea la justicia social como brotando de la expresión más personal del amor" (*Man in the Old Testament*, *Studies in Biblical Theology* 4 [London 1966^o] 22-23).

¹⁶Cf. D. Cox, 'Sedaqa and Mispāt: The Concept of Righteousness in later Wisdom'. *Studia Biblica Franciscana Liber Annus xxvii* (Jerusalem 1977) 48.

en la aplicación de una norma jurídica formal, sino de satisfacer verdaderamente las necesidades dimanantes de circunstancias concretas y determinadas. En efecto, la justicia tenía como objeto establecer el *mishpat* ("derecho"), el cual se refería, no a una realidad abstracta, sino a lo que se debía a cada uno —los deberes propios son el otro aspecto—, teniendo en cuenta su situación social personal dentro de la comunidad. Por eso no existía un *mishpat* único para todos los individuos, sino que cada uno tenía el suyo propio¹⁷.

Por consiguiente, el antiguo Israel no pensaba en una justicia igual para todos. Ya en concreto, el objeto preferido de esa justicia bíblica eran los individuos más débiles, los pobres y desvalidos, precisamente porque, dentro de las relaciones sociales comunitarias en que se encontraban, ellos eran los más necesitados de dicha justicia. Es cierto que en un par de casos el contexto parece referirse a una justicia imparcial e igual para todos (Ex 23, 6; Lv 19,15)¹⁸, pero en la inmensa mayoría de los textos la justicia humana miraba a liberar y ayudar a los socialmente más débiles, y esto desde el momento en que tal fenómeno social apareció y se extendió en Israel (Ex. 23,6; Dt. 24, 17; 27,19; Am 5, 7.15; Is 1, 17,23; 10, 1-2; Miq. 3, 9-11; Jr 5, 28; 22,3; Ez 45,9; Job 29, 12-17; 31.13-14; Prov 22. 22-23; 29, 7; etc.)¹⁹. Es por eso por lo que las exigencias de justicia iban dirigidas,

¹⁷Decía J. Pedersen que "la palabra (*mishpat*) denota lo que un hombre puede reclamar y lo que él debe hacer con los demás o, en otras palabras, el derecho y el deber de cada uno" (*Israel. Its Life and Culture*, I-II [London-Copenhagen 1964] 150). Debemos añadir que esto no se opone, claro está, a que el término signifique, en otros casos, el *juicio* o *sentencia forense*, es decir, el medio de hacer justicia.

¹⁸Respecto a estos dos textos —invocados a veces por algunos autores—, el segundo depende del primero, cuyo vocabulario toma retocándolo. En cuanto al sentido de este último, las cosas no están claras, comenzando por el significado que hay que dar al verbo *hdr*, traducido de diversas maneras. Pero incluso tomándolo en sentido forense ("no favorecerás al pobre en su pleito"), resulta extraño tal sentido en este contexto del Código de la Alianza, donde lo corriente es lo contrario. Por eso han sido buscadas diversas soluciones. H. Cazelles, apoyándose sobre el árabe *hadara* (= "derramar impunemente (la sangre)", se inclina a dar este mismo sentido a nuestro versículo, el cual prohibiría deshacerse del débil al resultar molesto su testimonio (Cf. *Etudes sur le Code de l'Alliance* [Paris 1946] 87-88).

¹⁹Quizá no esté de más recordar que en los profetas preexílicos, tan preocupados por la justicia social, el calificativo de "justo" suele designar al pobre, al oprimido, al desheredado.

preferentemente al fuerte y poderoso, con el fin de que las tuviera en cuenta frente al desvalido. Escribía J. Pedersen que "la justicia es lo más frecuentemente, una exigencia sobre el más fuerte, exigencia que implica que él recibe al más débil dentro de su preocupación"²⁰.

A partir de todo lo dicho, podríamos afirmar que esta justicia bíblica no es propiamente una justicia *distributiva*, que se extiende sin discriminación a todos, sino que se acerca más a nuestra justicia *social*, entendida como aquella que cuida del bien de los grupos sociales o sociedades inferiores (sociedades imperfectas) que existen dentro de la sociedad general. Se trata, en rigor, de una actitud personal —por encima de normas y leyes generales—, que se traduce en toda una serie de actos que se deben realizar en favor del prójimo, particularmente hacia el más necesitado²¹.

¿Sobre quiénes se apremiaba preferentemente la práctica de esta justicia social? De modo general sobre los socialmente poderosos, como ya dijimos. En efecto, los textos, que aluden al tema, se dirigen con frecuencia a tales estamentos sociales, bien mandando semejante actitud bien criticando la carencia de ella. Así aparecen implicados ahí los notables y administradores, los *ancianos*, jefes y sacerdotes, los ricos (Am 2, 6-8; 4, 1-3; Is 1, 17.23.26; 3, 3-15; 5,7; Jer 5, 28-29; 7, 5-6; Ez 22, 27; 34, 1-10; Job 22; 31; etc.). De modo particular se exigía justicia, como es lógico, a aquellos cuyo oficio consistía precisamente en administrarla: a los jueces (Ex 23, 6-8; Dt 1, 17; 16, 19-20; 21, 1; 27, 25; Am 5, 7-13; 6, 12; Is 1, 26; Jer 22, 3; etc).

Pero, a partir de la instalación de la monarquía en Israel, el rey se convirtió en el responsable principal de la justicia, ya que su elevado cargo hacía de él el garante y protector de todas las relaciones comunitarias de su pueblo. De hecho, el rey y la monarquía constituyen, en el AT, un foco de declaraciones acerca de la justicia (1 Sm

²⁰Israel, 344.

²¹Esta noción aparece clara en el libro de Job desde dos perspectivas diferentes y complementarias: cuando Elifaz acusa a Job (c. 22) y cuando Job se defiende (c. 31).

Como se puede fácilmente deducir, en semejante contexto no tendría razón de ser la cuestión, debatida desde hace un siglo entre ciertos filósofos y entre ciertos sociólogos, acerca de una supuesta oposición entre *justicia* y *caridad* (Cf. Ph. Delhaye, 'Notes sur l'histoire et le sens actuel de la vertu de justice', *Mélanges de Science Religieuse* 21 [1964] 1.14, esp. 9-12).

8, 5.19-20; 15, 1-6; 1 Re 3, 28; Is 9, 6; 11, 1-4; 16, 6; 32, 1; Jer 21, 11; 22, 1-5.15-16; 23, 5-6; 33, 15-16; Ez 45, 7-12; Prov. 8, 15-16; 16, 12; etc.) Precisamente la monarquía había sido introducida en Israel para administrar justicia, como declararon los *ancianos* a Samuel al pedirle: "Mira, tú te has hecho viejo y tus hijos no siguen tu camino. Danos, pues, un rey para que nos juzgue, como todos los pueblos" (1 Sm 8, 5); y, ante la resistencia de Samuel, el pueblo insistió: "¡No! Tendremos un rey y nosotros seremos también como los demás pueblos: nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatará nuestras guerras" (vv. 19-20)²². Y, en efecto, Israel no hacía esto —como veremos más adelante— otra cosa que imitar cuanto ocurría en los pueblos vecinos, donde los textos encontrados presentan juicios hechos por los reyes y contratos garantizados con su sello. Y que ésta fuera realmente la concepción israelita respecto a sus reyes se confirma por otros detalles significativos: como cuando el historiador sintetiza el reinado feliz de David diciendo que "reinó David sobre todo Israel, administrando derecho y justicia a todo el pueblo" (2 Sm 8, 15); o cuando Salomón, al comienzo de su reinado, pidió a Dios "un corazón que entienda para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quién será capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan numeroso?" (1 Re 3,9), mientras que, al demostrar dicho rey, poco después, su habilidad en una disputa entre dos mujeres, "todo Israel oyó el juicio que había hecho el rey y reverenciaron al rey, pues vieron que había en él sabiduría divina para hacer justicia" (v. 28)²³.

De hecho y a partir de David, el rey aparece en Israel como el juez por excelencia. Es cierto que, a medida que se desarrollaban las instituciones, fueron creados tribunales locales de justicia; pero a éstos llegaban las causas pequeñas, mientras que el rey seguía siendo el juez supremo y su decisión la última instancia²⁴. En efecto, el rey

²²Como escribía R. de Vaux, "no hay razón alguna para sospechar de esta tradición que presenta al rey como el heredero de un oficio que tenía ya una larga historia en Israel" (*Les institutions de l'Ancien Testament*, I [Paris] 1960^a) 233).

²³Y cuando la reina de Saba se quede extasiada ante las múltiples grandezas de Salomón, terminará su elogio con esta exclamación: "Bendito Yahveh, tu Dios, que se ha complacido en ti y te ha colocado en el trono de Israel para siempre (...), y te ha puesto como rey para administrar derecho y justicia" (1 Re 10,9).

²⁴Cf. 2Sm 12, 1-6; 14, 4.11; 15, 4; 1 Re 3, 16-28; 7, 7 (donde se alude al

de Israel —que a diferencia de los otros reyes orientales nunca aparece como dotado de poder *legislativo*— tenía claramente el poder *judiciario* sobre todo su pueblo, además, claro está, del poder *administrativo*. Y el rey ejercía un tal poder judicial de forma absoluta y decisiva, ya que los “códigos” antiguos no eran cuerpos de leyes vinculantes, a los que el juez debiera atenerse, sino que la sentencia del rey, aparece siempre como algo personal suyo, sin referencia a una ley de Estado²⁵.

Precisamente por esto, la tarea judicial del rey era considerada como importantísima. “Hacer justicia era el acto regio por excelencia”, escribía M.-J. Lagrange, y hasta tal punto que, como añade el mismo autor, la palabra hebrea “juzgar” puede ser también traducida por “gobernar”²⁶. De hecho, tenemos un texto que confirma una tal ecuación: “Yahveh hirió al rey (Ozías) y quedó leproso hasta el día de su muerte. Vivió en una casa aislada, y Yotam, hijo del rey, estaba al frente de la casa y administraba justicia al pueblo de la tierra” (2 Re 15, 5; cf. Sal 2, 10; 148, 11). La razón de todo esto consistía en que el rey era concebido—al igual que en el resto del Oriente Medio— como el *salvador* del pueblo. Pero esta *salvación* tenía un alcance amplio: no sólo lo salvaba de los enemigos exteriores, sino que debía *salvarlo* también internamente, procurando su prosperidad, asegurando orden y tranquilidad, así como protegiendo todas las relaciones comunitarias en su interior. Ahora bien, una tal armonía, total y plena, en el interior de un pueblo resulta imposible sin una justicia social adecuada: cuando un sector del pueblo sufre el abuso y la opresión por parte de otro, las relaciones comunitarias quedan rotas sin remedio²⁷. Por eso el rey debía administrar una verdadera justicia en favor de los más indefensos socialmente, como único medio para asegurar el bienestar de todos dentro de la comunidad: “El rey, con la equidad, mantiene el país; el hombre exactor lo arruina” (Prov 29, 4)²⁸. Se trataba de una actividad positiva

“vestíbulo del trono donde administraba justicia, que es el vestíbulo del juicio”)

²⁵Cf. R. de Vaux, *Institutions*, I, 231-33.

²⁶*Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB 5 (1908) 54; cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, II. *La période des Juges* (Paris 1973) 83.

²⁷En Salmo 72, 4 alternan, en perfecto paralelismo sinónimo, “hacer justicia” y “salvar” a los débiles y pobres.

²⁸En nuestra opinión, H. Cazelles suaviza demasiado este aspecto con-

y constructiva en favor del bien del pueblo. En el libro de Isaías se dice que “el efecto de la justicia será la paz, y el fruto de la justicia la tranquilidad y seguridad perpetua” (Is 32, 17), mientras que en el Sal 72, 3 se afirma que “la justicia y la paz se abrazan”. No resulta, pues, extraño que esa justicia regia fuera comparada con el sol, la luz, la aurora y la lluvia —por sus efectos bienhechores—, como dice un viejo poema de David: “el justo que gobierna a los hombres, que gobierna en el temor de Dios, es como luz matinal al salir el sol en una mañana sin nubes, haciendo brillar tras la lluvia el césped de la tierra” (2 Sm 23, 3b-4; cf. Is 59, 9; 62, 1; Sof 3, 5; Mal 3, 20; Sal 37, 6; 72, 5-6).

Pero esta preocupación esencial del rey en pro de la justicia no debía limitarse a una actividad estrictamente forense, puesto que era concebida en un sentido más amplio. Así, comprendía también un esfuerzo de ayuda, en todos los aspectos, en favor del débil, un volcarse en bien de los más necesitados²⁹. Cuando el Sal 72 presenta el modelo del rey ideal, en lo que más énfasis pone es en su cuidado por los débiles: “él hará justicia a los humildes de su pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor” (v. 4; cf. vv. 12-14). La amplitud del concepto de justicia, por parte del rey, aparece también —y muy significativamente— en el hecho de que tal conciencia debía servir al propio rey de autocontrol frente a posibles tentaciones de abuso de poder en favor propio, avasallamiento del que son normalmente víctimas los más indefensos de la sociedad. Esta idea de la limitación del poder ya aparece clara en la despedida de Samuel, al concluir sus funciones de mando; ante el pueblo reunido dijo: “Aquí me tenéis. Atestigüad contra mí ante Yahveh y ante su ungi-

creto de la actividad regia al sostener que, tanto en Israel como fuera, la misión del rey era más vaga, esto es, “mirar a un ideal de concordia y al bienestar social” en general. Añade que “fue a otra cultura a la que pertenecerá el definir racionalmente las reglas de este ideal y el subrayar que la realización de este ideal exige la equidad” (‘A propos de quelques textes difficiles’, 186-87). Pero nos parece que la necesidad de una verdadera *justicia social* para la “concordia y bienestar social” es algo tan evidente que todos los pueblos se percataron de ello en cuanto se produjeron los abusos sociales. De hecho, abundan los textos desde los primeros tiempos, tanto en Israel como fuera, que lo confirman.

²⁹Cf. J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testament* (Berlin 1938) 151-62; J. Pedersen, *Israel*, III-IV, 81-82.

do. ¿A quién he tomado el buey o a quién he tomado el asno? ¿A quién he atropellado u oprimido? ¿Quién me ha sobornado para que cerrara los ojos? Yo os lo restituiré. Y ellos respondieron: No nos has atropellado ni oprimido, y nada has tomado de nadie" (1 Sm 12, 3-4). Más tarde, en pleno período monárquico, los abusos de David (s. x), atropellando a Urías para arrebatarse su mujer (2 Sm 11), de Ajab (s. ix), calumniando y matando a Nabot para robarle la viña (1 Re 21, 1-16), o de Yoyaquim (s. vii), haciendo trabajar de balde a sus súbditos en sus construcciones personales (Jer 22, 13), encontrarán las duras condenas de los profetas, paladines del pensamiento israelita más auténtico. Es más, el abuso del rey de Jerusalén en materia de impuestos y cargas sociales sobre las tribus del Norte determinó la sublevación de éstas y su ruptura política con la monarquía jerosolimitana (1 Re 12, 1-25; cf Ez 45, 9-12).

Y se debe añadir que la sensibilidad o preocupación por la justicia social constituía algo así como la *pedra de toque* para apreciar y calificar la acción de gobierno de un rey, ya que ese era el campo donde el gobernante debía demostrar su talla de verdadero líder del pueblo. Así entendió la tarea del rey la línea más pura dentro del pensamiento yahvista. En su requisitoria contra los abusos sociales del rey Yoyaquim, decía Jeremías: "¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? Tu padre, ¿no comía y bebía? Pero también practicaba la justicia y equidad, y le fue bien. Juzgaba la causa del humillado y pobre, y le iba bien" (Jr 22, 16-16). Y cuando en la llamada *Torá de Ezequiel* (cc. 40-48) sea presentado un plan detallado de reconstrucción religiosa y política del pueblo tras el regreso del destierro, las únicas prescripciones que el profeta da al gobernante son relativas a la práctica de la justicia social, evitando los abusos contra el débil (Ez 45,7-12). Por eso, cuando faltaba semejante preocupación en el rey, éste había perdido toda razón o justificación para seguir al frente del pueblo. Consiguientemente su trono comenzaba a tambalearse y correr peligro. Hay una serie de textos bíblicos que presentan la firmeza del trono real como ligada o vinculada a la salvaguardia de la justicia social por parte del rey. Así, en los Proverbios se dice: "El rey que juzga con verdad a los débiles asegura su trono para siempre" (Prov 29, 14; cf. 16, 12; 25,5; Is 9, 6; 16,5; Sal 45, 7). Por otra parte, tal mentalidad viene confirmada por los hechos en la historia de Israel. Ya hemos aludido a la ruptura de las tribus del Norte con el rey de Jerusalén a causa de sus abusos sociales. Pe-

ro es más elocuente la actitud de Absalón frente al rey David. Cuando el hijo comenzó a intrigar y a preparar la sublevación para desbancar del trono a su padre, dice el texto que salía diligentemente al encuentro de quienes venían con sus cuitas para ser escuchados y juzgados por el rey y les decía: "Mira, tu causa es justa y buena, pero nadie te escuchará de parte del rey. Y añadía Absalón: ¡Quién me pusiera por juez (=rey) de esta tierra! Podrían venir a mí todos los que tienen pleitos o juicios y yo les haría justicia. Así hacía Absalón con todos los israelitas que iban al tribunal del rey, robando el corazón de los hombres de Israel" (2 Sam 15, 3-6). Y no resulta menos significativa la actitud de los grandes profetas de los siglos ocho y siete frente a la institución monárquica: leyendo sus *profecías*, se hace evidente que no alaban ni estimulan las empresas guerreras del rey ni sus éxitos políticos, sino que machaconamente los incitan a defender la justicia social y la causa de los débiles. Es más, no dudarán en condicionar la ayuda de Dios sobre la monarquía davídica a su buena labor en tal campo: "Yahveh dijo de este modo: Baja a la casa real de Judá y pronuncias allí estas palabras (...): practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derramáis sangre inocente en este lugar. Si ponéis en práctica estas palabras, entonces seguirán entrando por las puertas de esta casa reyes sucesores de David en el trono (...). Mas si no oís estas palabras, por mí mismo juro —oráculo de Yahveh— que esta casa parará en ruinas" (Jr 22, 1-5).

Esta concepción del rey como valedor de la justicia y defensor del débil llegó a convertirse en un anhelo tan vigoroso que él late unas veces y se manifiesta otras a lo largo y ancho de todo el AT. Se llegó a formar en Israel un verdadero prototipo o ideal de rey justo. Se soñaba y se rezaba para que esto se convirtiera en feliz realidad, como hacía el Salmista: "Oh Dios, da al rey tu juicio, al hijo de rey tu justicia: que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes. Traigan los montes paz al pueblo y justicia los collados. Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor" (Sal 72, 1-4). Pero, al igual que en otros terrenos, los sueños e ideales se vieron traicionados con demasiada frecuencia. La tentación se presentaba fuerte y arroyante ante los reyes históricos de Israel: la tentación de emular el modelo de rey oriental, que ellos veían en rededor; esto es, un monarca absolu-

to, fuente de leyes y decisiones, sin responsabilidad jurídica ni moral, cuya política e intereses personales estaban por encima de todo y de todos. Por eso, las injusticias y los fallos en su misión esencial —por parte de los reyes de Israel— se repitieron frecuentemente, aunque con el lógico movimiento ondular del más y del menos según las diversas épocas y los diferentes gobernantes de turno. Fue entonces cuando se dejó oír fuerte y sin ambigüedad alguna la protesta y crítica de los profetas, los cuales no podían admitir en absoluto los abusos sociales de los gobernantes contra los grupos débiles y desamparados (Am 2, 6-8; 5, 12; Miq 3, 9-10; Is 1, 23; 3, 14; 10, 1-2), atacando incluso personalmente al rey (Jr 22, 13-19), y exigiendo la práctica de la justicia (Os 10, 12; Jr 21, 11; 22, 1-3). La decepción ante la triste realidad debió resultar tremendamente amarga. Pero los deseos de justicia social y el ideal de un rey defensor de los débiles habían calado tan hondamente en el alma del pueblo que no hubiera sido posible olvidarnos ni desesperar en el sueño. Fue de ese modo como los profetas, conscientes de la fragilidad de la justicia humana, proyectaron sobre un futuro REY (el Mesías) todas las esperanzas de justicia que el pueblo había concentrado sobre sus reyes históricos. En efecto, los términos hebraicos que hemos encontrado a propósito de la figura del rey (*sedeq, sadiq, mishpat*) forman parte del estilo literario corriente de los oráculos mesiánicos, mientras que el viejo ideal de justicia y defensa de los débiles aparece como la obra esencial que realizará el futuro Mesías (Is 9, 6; 11, 1-5; 32, 1.16-17; 60, 17-18; Jer 23, 5-6; 33, 15-16).

Una semejante ideología acerca de la justicia —en su aspecto social— y tal preocupación por su puesta en práctica, ¿fueron algo original y exclusivo del AT? Hoy sabemos, gracias a los múltiples textos orientales, que dicha mentalidad —lógicamente con matices peculiares en cada caso— era patrimonio común de todo el antiguo Oriente Medio, y ello desde mucho antes de la existencia de Israel³⁰. La justicia era algo relacionado, en primer lugar, con las divinidades. En Mesopotamia, el "derecho" (*Kittu*) y la "justicia" (*Mesharu*) eran

³⁰Por ejemplo y a propósito de Sumer, cuya civilización es una de las primeras, si no la primera, de la historia humana, escribía N. Kramer: "La ley y la justicia eran dos conceptos fundamentales en Sumer; tanto en la teoría como en la práctica, la vida social y económica sumerías estaban impregnadas de estos conceptos" (*La historia comienza en Sumer* [Barcelona 1958] 101).

atributos del dios Shamash (Sol), los cuales se independizan hasta ser considerados como hijos de la citada divinidad. Algo parecido ocurría con la pareja divina del panteón fenicio "rectitud" (*Misor*) y "justicia" (*Sedeq*)³¹. En Egipto, la "justicia" estaba comprendida dentro de la *Maat*, esa realidad esencial y misteriosa, de contenido amplio, que garantizaba la estabilidad del mundo, tanto el cósmico como el humano. Y los textos dan fe de la creencia de aquellas gentes en este atributo de sus dioses. Un texto cuneiforme se dirige al dios Shamash en estos términos: "rey de los cielos y de la tierra, señor de las regiones altas y de las bajas, (sin ti), señor, no se juzgan las causas; la decisión (en favor) del oprimido y de la oprimida no viene tomada; (Shamash), gobernar al muerto y al vivo, soltar al atado está en tu mano"³². Una súplica a la diosa Ishtar dice: "el derecho de los súbditos tú administras con equidad y justicia, miras benigna al oprimido, y al maltratado lo elevas día a día"³³. En cuanto a Egipto, en un himno a Amón se dice que "escucha la súplica de quien está en cautividad, es compasivo con quien apela a él, salva al tímido del duro de corazón, juzga al débil y al injuriado"³⁴. En un himno a S'u, hijo de Ra, entre otros elogios se dice de él: "tú, el justo, señor de la justicia"³⁵.

Ahora bien, dado que los reyes eran vistos como puestos en el poder por los dioses respectivos para continuar y hacer concreta la obra de éstos sobre sus pueblos, era lógico que una de las tareas principales de tales gobernantes consistiera precisamente en administrar la justicia social, de modo particular en favor de los más necesitados de ella. Es ya significativo el que se adornen gustosamente con títulos como "pastor de justicia", "rey de equidad", "guardián de la paz, que aporta la justicia", etc. Abundan los textos que dejan ver claramente esta faceta del gobierno en todos aquellos pueblos y en todas las épocas. Así ocurría, por ejemplo, en Mesopotamia. En un himno real

³¹Cf. H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund 1947) 45.53-54.

³²Cf. G. R. Castellino, *Testi sumeri e accadici* (Torino 1977) 565.

³³*Testi sumeri e accadici*, 357. Pueden verse otros textos del mismo tenor en pp. 37-39, 76, 132-34, 156, 337, 393.

³⁴Cf. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (=ANET) (Princeton 1969^o) 366.

³⁵Cf. S. Donadoni, *Testi religiosi egizi* (Torino 1970) 350. Pueden verse textos con la misma idea en pp. 383, 413.

a Lipitishtar se dice: "Lipitishtar, hijo de Enlil, te has manifestado como hombre recto y justo (...). El poderoso no puede cometer abusos, el fuerte no puede hacer esclavo al débil. Tú has hecho justicia en Sumer y Acad, has alegrado el país de Sumer"³⁶. El rey Hammurapi dice, en el prólogo de su famoso código, que los dioses le hicieron rey "para proclamar el derecho en el país, para eliminar al malo y al perverso, para que el fuerte no oprima al débil...", idea en la que insiste un poco más adelante; y en el epílogo añade que "para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano (y) a la viuda (...), para hacer justicia al oprimido yo he escrito mis preciosas palabras sobre mi estela y yo la he erigido delante de mi estatua de 'Rey del Derecho'³⁷. En una tablilla proveniente de la biblioteca de Assurbanipal se dan consejos a un gobernante (identificado por algunos con Sennaquerib) de este tenor: "Si el rey no vigila la justicia del país, su pueblo será trastornado, su país devastado. Si no vigila la justicia del país, Ea, rey de los destinos, cambiará su destino y no dejará de perseguirlo (con destino) hostil"³⁸. La misma mentalidad era corriente en el lado opuesto del Oriente Medio, en Egipto, como aparece, sobre todo, en las famosas instrucciones compuestas para aconsejar a los futuros gobernantes. Así, en la *instrucción* para Merika-re se le aconseja: "Haz justicia mientras vivas sobre la tierra. Tranquiliza al que llora; no oprimas a la viuda; no suplantes a nadie en la propiedad de su padre"³⁹. El rey Amen-em-het I decía a su hijo y sucesor: "Yo di al indigente y crié al huérfano. Yo hice que aquel que no es nadie consiguiera (su intento) al igual que aquel que es (alguien)"⁴⁰. La conocida *instrucción* de Amenemopet abunda en el mismo tema: "Guárdate de robar al pobre, de ser despótico con el incapacitado (...). Mejor es una medida que el dios te da que cinco mil adquiridas con injusticias (...). No codicies la propiedad del pobre ni tengas hambre de su pan (...). No tomes cuenta de aquel que nada tiene ni falsees tu pluma. Si encuentras una deuda grande de un pobre, divídela en tres partes: perdona dos y deja que quede (sólo) una (...).

³⁶*Testi sumeri e accadici*, 199.200; cf. p. 205.

³⁷Cf. A. Finet, *Le Code de Hammurapi*, Littératures anciennes du Proche-Orient 6 (Paris 1973) 31 y 156 respectivamente; cf. pp. 43, 157, 159.

³⁸*Testi sumeri e accadici*, 509.

³⁹ANET 415.

⁴⁰*Ib.*, 418.

No confundas a un hombre en el tribunal ni apartes al justo...⁴¹. Y viniendo al occidente semita, a la misma área geográfica de Israel, a los ambientes cananeos, encontramos idéntica mentalidad y con no menos claros testimonios literarios. El legendario rey Danel de Ugarit se sentaba para administrar justicia: "Y he aquí el séptimo día, cuando Danel, el hombre de la curación, sí, el héroe, el hombre de Harnam se va a sentar frente a la puerta, entre los notables que (se sientan) sobre la era. Él juzga la causa de la viuda, él proclama el derecho del huérfano"⁴². Otro ejemplo, más elocuente si cabe, lo tenemos en la leyenda del también legendario rey Keret. Su hijo Yasib —aconsejado por su demonio íntimo— intenta destronarlo a causa principalmente de la falta de justicia: "Yasib, el paje, se va, en casa de su padre él entra, eleva la voz y grita: 'Escucha te ruego, oh Keret, el generoso, escucha y abre bien tu oído: (...), tú no defiendes la causa de la viuda, tú no haces justicia al desgraciado, tú no expulsas a quienes despojan al pobre, tú no haces comer ante ti al huérfano, la viuda queda a tu espalda (...). Baja (del trono) de (tu) realeza para que yo reine, (de la sede) de tu soberanía para que yo me siente en ella"⁴³. Por otra parte, —y además del dato de que la raíz *sdq* entra con frecuencia en la onomástica—, aparece el mismo pensamiento en múltiples inscripciones regias de la región. Así, una inscripción guibrita de Yejimilk (s. x a.C.) se expresa de este modo: "Templo que ha construido Yejimilk, rey de Gebal (...). Que protejan Baal Shamain y Baal Gebal y todos los dioses santos de Gebal los días de Yejimilk y sus años sobre Gebal, pues es un rey justo y un rey recto ante los dioses santos de Gebal"⁴⁴. Más explícito aún, al respecto, se muestra el rey Kilamuwa (s. ix a.C.) cuando describe su gobierno en una inscripción encontrada en Zinjirli, al noroeste de Siria: "Yo, Kilamuwa, el hijo de Hayya, me senté sobre el trono de mi padre. Con los reyes precedentes, los *mshkkm* estaban (acobardados) como perros. En cambio, yo fui como un padre para unos, como una madre para otros, como un hermano para otros

⁴¹*Ib.*, 422-24.

⁴²Cf. A. Caquot, M. Szyner, A. Herdner, *Textes ougaritiques. I Mythes et Légendes* (Littératures anciennes du Proche-Orient 7; Paris 1974) 427-28; cf. p. 443.

⁴³*Ib.*, 572-73; cf. pp. 571-72.

⁴⁴Cf. M. Dunand, 'Nouvelle inscription phénicienne archaïque', *RA* 39 (1930) 327.

(...). Yo tomé los *mshkbm* de la mano. Ellos estaban predispuestos (hacia mí) como un huérfano hacia su madre"⁴⁶. Finalmente, en una inscripción fenicia de Karatepe, el rey Azitawadda de Adana (s. VIII a.C.) dice: "Yo me senté sobre el trono de mi padre y establecí la paz con cada rey, e incluso cada rey me consideró como su padre a causa de mi justicia y a causa de mi sabiduría y a causa de la bondad de mi corazón"⁴⁶. Y una confirmación de cuán profundamente había calado semejante preocupación hasta en el mismo pueblo la tenemos en las múltiples *oraciones* dirigidas a los dioses para que concedieran a sus gobernantes el don de la justicia, sobre todo en defensa de los débiles⁴⁷.

A partir de cuanto antecede, resulta evidente que la concepción israelita acerca del rey como valedor de la justicia —con particular referencia a la defensa de los socialmente más necesitados— era un elemento integrante de la civilización de todo el antiguo Oriente Medio. Se trataba de un valor cultural general e incluso natural, ya que la preocupación por la justicia social surge espontáneamente, sobre todo entre quienes experimentan los efectos de la injusticia, así como entre los ambientes más sensibilizados éticamente. El ideal de un orden justo afloraba, pues, por todas partes, al menos como un sueño y una esperanza. Israel incorporó este ideal a su patrimonio cultural, al igual que hizo con otros muchos elementos de las culturas vecinas. ¿De dónde o de quiénes lo tomó? Probablemente no se trata de tomas o dependencias directas, sino simplemente del influjo de un ambiente generalizado. De todos modos, esta cuestión es algo secundario. Más importante es, sin duda, lo que Israel hizo con este elemento o preocupación natural. Una vez más, Israel no se limitó a incorporar, a asimilar o plagiar, sino que tomó ideas, eliminó o co-

⁴⁶Cf. ANET, 500-1. El traductor dice, en la presentación del texto, que los *mshkbm* eran "posiblemente un grupo sedentario oprimido de población".

⁴⁷Cf. R. T. O'Callaghan, 'The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe', *Orientalia* 18 (1949) 177.

⁴⁸Pueden verse algunos ejemplos mesopotámicos en *Testi sumeri e accadici*, pp. 47, 56, 136, 138, 165, 181, 430, 559. Pero quizá valga la pena reproducir una oración egipcia al dios Amon, muy bella: "Oh, Amon, inclina tu oído a quien está solo en el tribunal y es huérfano y no es poderoso, y el tribunal le hace del mal por el dinero (que aceptan) los escribas de la administración judiciaria, por los vestidos (dados) a los servidores" (Cf. *Testi religiosi egizi*, p. 407).

rigió otras, añadió valores peculiares, e interpretó todo de manera específica y original. Fue de este modo como —sobre aquel cuadro o fondo de concepciones naturales— Israel dio un sentido nuevo a la justicia⁴⁸. De hecho, las prescripciones en el campo social están apoyadas frecuentemente por motivos de orden religioso, moral e histórico bien peculiares y originales (cf. Ex 22, 20; 23, 8-9; Lev 19, 11-16; 19, 33-36; Dt 5, 15; 24, 18; 27, 19; etc.). Tales motivaciones y demás elementos originales provenían, como es lógico, de la mentalidad o ideología general y peculiar de Israel. En efecto, las relaciones de los hombres con Dios y las de los hombres entre sí nunca fueron concebidas en Israel como dos campos independientes y sin conexión. Por tanto, no existía una concepción religiosa y otra profana de la justicia, como ocurre entre nosotros. Esto equivale a decir que las relaciones con los demás israelitas —en nuestro caso, el trato de justicia regia para con los súbditos— tenían bases teológicas. De ahí brotaron todas las peculiaridades que adquirió el concepto y la exigencia de justicia social en Israel. En tal contexto teológico destacan, como es lógico, algunos conceptos como más fundamentales.

En primer lugar, y como punto de partida, estaba la concepción israelita acerca de su Dios, Yahveh, uno de cuyos atributos esenciales era —desde los tiempos más antiguos, y no sólo a partir de los grandes profetas, como quería la vieja escuela criticoliberal— su *justicia*. Ya Abraham había podido decirle: “¿Es que el Juez de toda la tierra no va a hacer justicia?”. (Gn 18, 25b). Es más, era el mismo Dios quien había creado la justicia (cf. Is 45, 8c), por lo que se trataba de algo suyo, que él comunicaba al hombre y le exigía a la vez. Incluso llega a ser personificada, como ocurría con otros atributos divinos (Os 10, 12; Is 45, 8; Sal 85, 14; 89, 15; 97,2). El hombre sólo podía descubrirla y practicarla. Por otra parte, Dios siempre se mostraba *justo* en su actuar: y esto no sólo en un sentido amplio, esto es, en sus relaciones salvíficas con Israel o hacia los hombres en general o hacia el mundo —como ya vimos—; sino también en sentido estricto, en el marco de las relaciones humanas, y, de modo particular, en relación a los más débiles socialmente, puesto que aparece co-

⁴⁸Escribía H. Frankfort: “El método comparativo se manifiesta muy útil cuando conduce, no a identificaciones indebidas, sino a una distinción más sutil de datos similares en civilizaciones (o religiones) diferentes” (*The Problem of Similarity in the Ancient Near Eastern Religions* [Oxford 1951] 21).

mo su defensor, hasta el punto de ser llamado “padre de los huérfanos y tutor de las viudas” (Sal 68, 6; cf. Prov 19,17; Ecl 11, 12b 13). Los profetas del s. VIII a.C., insistirán enfáticamente —cada uno desde una perspectiva particular— sobre este último aspecto de la justicia divina. Ahora bien, para la mentalidad del AT, el modo de obrar de Dios constituía siempre el modelo supremo que el israelita debía imitar y lo que marcaba la pauta en su vida. Por tanto, es claro que el conocimiento natural de las exigencias de la justicia social se vio enriquecido y matizado en Israel por su conocimiento revelado de Dios.

En segundo lugar, toda la vida de Israel y toda su conducta estaban determinadas por su condición de “pueblo de Yahveh”, asociado a él mediante una relación peculiar de *alianza*, gracias a lo cual podía contar con su ayuda. De este modo, el pueblo de Israel adquirió una cualidad o personalidad moral concreta —aparte de la religiosa— muy particular, ya que una comunidad es siempre algo más que la mera suma material de los individuos que la integran. Pues bien, un rasgo muy importante de tal fisonomía moral se daba en el campo de la justicia social. De hecho, el AT presenta la justicia de Dios —fuente de la humana— casi siempre en el cuadro de la *alianza*, y raramente en relación a la creación. Precisamente por eso, el “pueblo de la alianza” no podía abrigar la injusticia en su interior: la sociedad israelita había sido creada por Dios, vivía en la tierra dada por él, donde todos eran hijos de Yahveh y consiguientemente hermanos e iguales, por lo que un israelita indefenso socialmente, explotado y tratado injustamente, contradecía al ideal y a la esencia misma del pueblo de Yahveh⁴⁹. El israelita tenía —como miembro de la “comunidad de la alianza”— una categoría espiritual y ética particular, de la que derivaban derechos y deberes, y la justicia consistía fundamentalmente —como ya vimos— en respetar cuanto derivaba de tal relación comunitaria.

En tercer lugar, es indudable que la conciencia acerca de lo que es debido a los demás hombres y el enfoque de las relaciones para con ellos reposan principalmente sobre la idea de que se tenga acer-

⁴⁹Una prueba de este trato especial para con los miembros de Israel la encontramos en la prohibición de prestarles dinero con interés, cosa permitida con los forasteros: “Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él usurero ni le exigirás interés” (Ex. 22, 24).

ca del hombre, de su dignidad, de su primacía sobre las cosas. Ahora bien, resulta a todas luces evidente que el AT tiene una concepción muy positiva y muy peculiar sobre lo que es el hombre. En el antiguo Israel no sólo contaba el pueblo como *comunidad*, sino que también era importante el *individuo* como tal. En efecto, el AT nunca olvidó las relaciones personales que Yahveh mantenía con cada uno de los miembros de Israel⁵⁰. La razón de esto era que el hombre —todos y cada uno— era visto como creado por Dios “a imagen suya” (Gn 1,27), habiendo sido además bendecido por él (Gn 1, 28); el mundo y sus cosas habían sido creadas por Dios para *todos* los hombres y su uso y dominio entregados a *todos*, no en exclusiva a unos cuantos privilegiados (Gn 1, 28b-30). De tales ideas se seguía, en buena lógica, que el *hombre-individuo* era visto como muy importante, mientras que ninguno debía ser explotado o tratado como objeto baladí a disposición del más fuerte; de hecho, el hombre quedó expresamente excluido, por Dios, del dominio de los otros hombres, por lo que el trato de hombre a hombre tiene claras limitaciones y jamás debe entrar en la esfera de los caprichos de nadie: por ejemplo, la sangre de ningún hombre podía ser derramada, ya que su único dueño era Dios (Gn 9, 6; cf. 4, 10,15). Así se comprende bien por qué los profetas criticaban tan ásperamente las injusticias sociales cometidas por el rey y demás prepotentes contra los débiles, ya que ellos consideraban los problemas sociales como cuestiones de carácter individual; esto es, como relaciones de individuo a individuo. Quien trataba injustamente a otro, olvidaba que detrás de ese prójimo se encontraba el mismo Dios⁵¹.

Finalmente es necesario poner de relieve también otro aspecto importante de la mentalidad de Israel: su concepción de la autoridad humana y, ya más en concreto, su idea acerca del rey. Desde siempre, la verdadera autoridad sobre el pueblo y sobre cada israelita la

⁵⁰Fueron los profetas quienes más lucharon por defender esa relación directa entre Dios y el individuo (Cf. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* [London 1966] 20-21).

⁵¹Escribió E. Jacob: “En el AT el hombre siempre debe encontrar a su prójimo, pero este encuentro con el prójimo recibe su verdadera dimensión en el encuentro previo con Dios. En los profetas, quienes no hacen en esto más que continuar la obra de Moisés, el encuentro con Dios y la justicia social constituyen conjuntamente el ‘conocimiento de Dios’” (‘Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament’, svr 7, *Congress Volume Oxford 1959* [Leiden 1963] 44).

ostentaba sólo Yahveh, único REY genuino de Israel. El rey terreno siempre fue visto como un *hombre*, nunca como un Dios ni cual divinizado. No estará fuera de propósito recordar cómo las fuentes bíblicas recuerdan con énfasis el origen humano y los padres de cada uno de sus reyes (1 Sm 9, 1-2.21; 16, 1-13; 17, 57-58; etc.), así como el lugar donde fueron enterrados, añadiendo el detalle significativo de que "fue enterrado con sus padres" (1 Sm 31. 11-13; 1 Re 2, 10; etc.). Por eso, el poder y la autoridad le venían al rey exclusivamente del hecho de ser el representante de Dios, siendo su misión básica el servir al pueblo y defender los intereses de Yahveh. No gobernaba, pues, por derecho divino, sino por mandato de Dios. De ahí que estuviera sometido, como cualquier otro israelita, a la ley suprema de Yahveh. Semejante teoría de gobierno aparece formulada explícitamente en un documento, probablemente del s. VII, a.C., que ha llegado hasta nosotros y que suele ser calificado como "la ley del rey" (Dt 17, 14-20): tras limitar sus haberes personales, se le manda sacar una copia de la Ley tradicional de Israel y leerla "todos los días de su vida, para aprender a temer a Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y poniendo en práctica estos preceptos" (v. 19). Y el texto añade significativamente: "Así, su corazón no se engreirá sobre sus hermanos" (v. 20). Resulta, pues, evidente que la idea de un rey *absoluto* siempre fue rechazada en Israel al igual que la idea de un valor *absoluto* de la política. Por consiguiente, el rey, en cuanto "juez" por excelencia, no era sino el representante de Dios y estaba al servicio del pueblo, por lo que no podía atropellar a nadie ni ser injusto con nadie; es más, su deber primordial consistía en defender y ayudar a los más indefensos socialmente, imitación de cuanto hacía el mismo Dios. Ya vimos que, en caso contrario, era rechazado por Dios y que éste no podía sostener su trono, ya que se había vuelto indigno e infiel a su misión⁶².

Tales conceptos básicos están ausentes en las ideologías de los pueblos vecinos, incluso en los más adelantados culturalmente, cosa que demuestra un estudio comparativo objetivo. Los resultados te-

⁶²Hemos tenido ya ocasión de exponer ampliamente las ideas integrantes de esta concepción del rey en Israel en *La autoridad civil en el pensamiento del Antiguo Testamento*, en esta Revista Nº 16 (1974) 11-47.

nían que ser por fuerza netos y profundos: la justicia social y la defensa del débil aparecen exigidas, en el AT, con una seriedad, constancia y urgencia y dentro de unos contornos profundamente religioso-morales, como no aparecen en ningún otro pueblo del antiguo Oriente Medio.