

[5]

## SENTIDO DE PERTENENCIA Y COMPROMISO INDIVIDUAL SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Armando J. Levoratti

### Introducción

Más allá de la proliferación caótica de los eventos singulares, detrás del ruido y el vértigo de los acontecimientos vividos que configuran el rostro visible de una sociedad, es posible descubrir una trama secreta de regularidades inconscientes, un nivel profundo de realidad, inconfundible con las relaciones sociales empíricamente observables y subyacente en toda actividad intencional y deliberada. Este sistema transindividual de *inconscientes culturales* (impenetrable por definición a la mirada ingenua y siempre impensado por la conciencia del individuo que vive inmerso en su situación) tiene toda la solidez y la inercia de un objeto dotado de su organización y autonomía propias, regido por sus leyes inmanentes, y ajeno, tanto en su génesis como en su contextura interna, a los deseos individuales. Aunque no es transparente a la conciencia (porque no se ofrece a ella como una evidencia inmediata y ni siquiera el saber reflexivo puede esclarecerlo enteramente), está siempre allí, presente y oculto a la vez, como un cañamazo que atraviesa de parte a parte el campo social. Hace sentir su presencia con la solidez muda y elocuente de un enigma que pide ser descifrado, de un texto legible pero cerrado sobre sí mismo, o más exactamente, como un sistema signifiante cuya significación emerge, no de la relación de un signo aislado con su contenido semántico, sino de la concatenación horizontal de los diversos significantes que se anudan recíprocamente, sin dejar de lado los huecos del texto

[6] visible, tanto más plenos de sentido cuanto mayor es su aparente insignificancia.<sup>1</sup>

Es precisamente en esta zona oscura de categorías inconscientes, y no en cualquier otra parte, donde se delimitan las fronteras que confieren a cada sociedad sus rasgos distintivos y la encierran en su coherencia interna. En ella encuentran su fundamento las normas que rigen los comportamientos sociales y las reglas que distribuyen los roles individuales; allí se instituyen las pautas que hacen posibles u obligatorias todas las formas de intercambio, de producción y de consumo; allí adquieren su verdadero significado los diversos tipos de discurso que se articulan incesantemente sobre la estructura de la lengua; y también a partir de ella se generan los conflictos que desgarran el conjunto social. Apenas se retira el velo de representaciones ilusorias que bloquean el acceso a esos resortes profundos del comportamiento social, apenas el sujeto y la conciencia son remitidos a sus condiciones reales, el pensamiento descubre, fuera y dentro de sí, en sus bordes externos y en el seno mismo de su textura interior, un *Orden* y una *Ley*: un *Orden* simbólico y sociocultural, que lo traspasa íntegramente y que él nunca llega a dominar; un Orden mediador por excelencia, ya que el individuo adquiere su dimensión humana a través del proceso por el que se incorpora a él. Y una *Ley* interior e inevitable, que lo humaniza y lo aprisiona al mismo tiempo, que lo rige aunque él no lo sepa, y que nunca revela todo su secreto, ni siquiera cuando el pensa-

---

<sup>1</sup> La raíz inconsciente de los procesos sociales es afirmada con particular énfasis por los sociólogos y antropólogos de orientación estructuralista (en especial, por C. Lévi-Strauss). Pero la idea en sí misma no es exclusiva del estructuralismo. Casi podría decirse que en la actualidad se ha convertido en un lugar común de las investigaciones sociales. El punto controvertido no es el hecho mismo, sino la definición de su estructura y los métodos para alcanzar ese repertorio de condiciones inconscientes. Para confirmar esta afirmación, puede bastar esta cita (entre muchas otras que se podrían aducir fácilmente) de un autor nada sospechoso de “estructuralismo”: “Desdel la época de las ‘luces’ hemos sido llevados a representamos la comunidad como una asociación... En realidad, la comunidad no se hace; es dada. Ella no procede del sentimiento, sino que descansa sobre el *inconsciente*... Uno no se afilia, sino que pertenece a ella” (G. van der Leeuw *La Religión dans son essence et ses manifestations*, Payot, París, 1955, pág. 238). Para una exposición somera y una crítica del pensamiento de C. Lévi-Strauss, ver: Edmund Leach *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1970.

[7] miento reflexivo llega a descubrirla y trata de hacerla hablar a través del discurso de la conciencia, o la explora sistemáticamente en las significaciones sedimentadas en la lengua y en las representaciones conscientes que los hombres se dan de sí mismos, de su cultura, de sus necesidades y sus proyectos. En este Orden y en esta Ley encuentra su raíz última el hecho de la *pertenencia*. El concepto de individuo aislado es una abstracción. Todo individuo *pertenece a un campo social y cultural ya instituido*, que hace sentir su peso incluso cuando se proyecta una acción destinada a transformarlo.<sup>2</sup> Y, en razón de esta pertenencia, asumida o rechazada pero siempre presente y activa, todo hombre es en mayor o menor medida “un hijo de su tiempo”.

Tal vez podría pensarse que la afirmación de la omnipresencia, del orden simbólico diluye al individuo y no deja ningún margen a su iniciativa personal. Pero si bien es verdad que en todo grupo social hay algo más que la suma de los miembros que lo integran, también es cierto que la sociedad existe en mérito a la existencia de individuos singulares, más o menos diferenciados o integrados, más o menos conscientes o celosos de su singularidad. Esta compleja articulación de la historia del individuo con el inconsciente cultural se aclara de manera particularmente ilustrativa en el proceso del habla: en cada decisión particular, la experiencia individual encuentra en el sistema de la sociedad un número determinado de elecciones posibles y de eventualidades excluidas, así como en el lenguaje la estructura lineal hace siempre posible en un momento dado la elección entre varias palabras o fonemas, pero excluye todos los demás.<sup>3</sup>

Las constricciones impuestas por la naturaleza y la sociedad parecen tener a veces todo el rigor de una fatalidad ineluctable. El hombre no encuentra entonces ante sí un futuro abierto, sino que se siente oprimido por fuerzas que escapan a su dominio, que le impiden la satisfacción de sus deseos más elementales y hasta lo privan del sentido de su vida. *Moirá, anankê, heimarmenê* son los nombres que dieron los griegos a esta necesidad imperturbable, ins-

---

<sup>2</sup> Estas afirmaciones, forzosamente sumarias e incompletas, se encuentran ampliamente desarrolladas en la obra de J. Lacan. Cfr. Anika Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*. Charles Dessart (Éditeur) Bruselas, 1970, y la bibliografía allí citada.

<sup>3</sup> Cfr Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI. Méjico, 1968; especialmente págs. 362ss.

[8] crita en el orden mismo del universo. Pero incluso en esas circunstancias, cuando la vida no es más que la repetición de acciones mecánicas, desprovistas de finalidad, queda un margen para la iniciativa y la elección. Los seres humanos no son objetos inertes, que obedecen y sufren sin reaccionar. En tiempos del Imperio Romano, naciones enteras se vieron despojadas de toda capacidad de decisión política y la cuenca mediterránea se transformó en un vasto conglomerado impersonal. Los individuos sabían que las instituciones del Imperio eran malas, pero carecían de recursos para modificarlas. La ética estoica proporcionó entonces un consuelo frente a la servidumbre política: predicó la indiferencia, enseñó que el hombre es capaz de afirmar su libertad contra todas las violencias exteriores y que puede ser perfecto en un mundo imperfecto. Hoy nadie se atrevería a considerar esa indiferencia sombría como el triunfo de la libertad. El repliegue sobre la interioridad, la apelación a una libertad sin gravitación sobre el mundo, nos parece una evasiva y no una liberación. Sin embargo, la ética estoica prueba al menos que el hombre no es el mero reflejo de las condiciones objetivas, la resultante de fuerzas extrañas. El oprimido no permanece neutral ante la opresión que se ejerce sobre él: o bien la acepta resignadamente, como un *hecho natural*, no impuesto por los hombres sino dado inmediatamente por la naturaleza, por los dioses, por el destino o por fuerzas contra las cuales la rebeldía carece de significado; o bien reconoce que a los límites impuestos por su propia finitud se suman otras servidumbres: las ataduras que lo hacen esclavo de la máquina social, que lo convierten en engranaje de un mecanismo montado por los hombres. En tal caso, sólo puede justificar su existencia mediante una acción negativa: rechazando la armonía de esa estructura social que lo despoja de su porvenir y lo fuerza a consumir su existencia vanamente. Y si bien existen casos en que el esclavo desconoce su servidumbre, en que ignora hasta la posibilidad del rechazo y acepta su condición porque no puede concebir otra mejor, también es posible ejercer una acción exterior que traiga desde afuera el germen de la liberación.

### **El testimonio del Antiguo Testamento**

Si ahora nos preguntamos en qué términos se refiere el Antiguo Testamento a esta particular compenetración de lo individual y lo

[9] colectivo en la vida y el comportamiento de Israel, tenemos que apelar casi inevitablemente al concepto de “*personalidad corporativa*”, o de “*personalidad incorporante*”. Estas expresiones, obviamente, no aparecen en ningún pasaje del Antiguo Testamento, pero numerosos exégetas las consideran de suma utilidad para caracterizar de manera pertinente la idea bíblica de comunidad.<sup>4</sup>

Según una definición que puede considerarse clásica, por “personalidad corporativa” se entiende la *estrecha relación*, y en algunos casos la real *identificación*, del individuo con el grupo al que pertenece. Algunos textos manifiestan un sentido muy vivo de la solidaridad de la nación, a tal punto que hablan de la comunidad como de una sola persona: “*Israel es mi hijo primogénito*”, dice Ex 4,22. Y Oseas, en el célebre pasaje de 11,1, retoma la misma imagen; “*Cuando Israel era niño yo lo amé y de Egipto llamé a mí hijo*”. El sentido que surge inmediatamente de estos textos es que Yavé, más que el Padre de cada israelita en particular, es el Padre de toda la nación. En la legislación hebrea es fácil encontrar numerosos testimonios de esta misma concepción. La alternancia constante entre la segunda persona del singular (“*tú*”) y la segunda persona del plural (“*ustedes*”) es un rasgo característico del estilo deuteronomico; “*Pongan cuidado en practicar íntegramente el mandamiento que yo hoy te doy. Así ustedes vivirán, llegarán a ser numerosos, y entrarán a tomar posesión de la tierra que Yavé prometió con un juramento a los padres de ustedes. Acuérdate del largo camino que Yavé, tu Dios, te hizo recorrer por el desierto durante cuarenta años*” (Deut 8,12). Esta manera de interpelar a los oyentes hace difícil decidir si el “*tú*” se dirige a la nación como “personalidad

---

<sup>4</sup> La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Las obras pioneras han sido, sobre todo, las siguientes: H. Wheeler Robinson *Human Psychology*, en: *The People and the Book*, ed. A. S. Peake, Oxford, 1925, pág. 375-380. Del mismo autor, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, en: *Werden und Wesen des Alten Testaments*, ed. por J. Hempel. BZAW 66, Berlín, 1936. 49-62. O. Eissfeldt *Der Gottesknecht bei Deuterjesaja (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum*, Hale (Saale), 1933. A. R. Johnson *The One and the Many in the israelite Conception of God*. University of Wales Press, Cardiff, 1942; J. Pedersen, *Israel: its Life and Culture*, III, Londres Copenhagen, 1926. El resto de la bibliografía se encuentra en: J. de Fraine *Adam et son Lignage*, Desclée de Brouwer, ParísLovaina, 1959.

[10] corporativa” o a cada individuo en su condición de miembro de la comunidad religiosa. En términos generales, se puede decir que el “tú” apunta a la conciencia de toda la comunidad, de la que cada individuo debe sentirse miembro responsable.

Después del mandamiento que prohíbe erigir imágenes de Yavé, se añade una motivación de carácter teológico, relacionada con la observancia o el incumplimiento de la prescripción divina: “*Porque yo soy Yavé, un Dios celoso, que castigo la falta de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me odian, pero doy testimonio de fidelidad a mil generaciones de aquellos que me aman y observan mis mandamientos*” (Ex 20, 56 = Deut 5,9-10). El amor aparece aquí como la actitud fundamental que lleva a la observancia de los mandamientos, y la fidelidad divina excede infinitamente a la justicia punitiva. Pero, además, el texto hace una referencia explícita a la *solidaridad colectiva* en la responsabilidad por la falta cometida. Los hijos y los hijos de los hijos son alcanzados por el pecado de los padres, aunque no hayan tenido ninguna participación en el delito. Esto muestra que la familia es una unidad plenamente solidaria, en la cual cada uno es afectado por la falta en que ha incurrido uno de sus miembros (cfr Ex 34,6-7; Núm 14,18; Deut 5,9-10).

Algunos intérpretes han tratado de atenuar con diversos artificios el sentido colectivista de esta justicia punitiva. Pero todos los indicios nos llevan a reconocer, como lo hace por ejemplo von Rad, que el pecado aparece aquí como una “*categoría social*”. El individuo, tanto por los lazos de sangre como por la participación de un destino común, está de tal manera insertado en su comunidad, que su transgresión del derecho divino deja de ser un asunto individual que lo afecta sólo a él en su relación personal con Dios. Cualquiera sea el ámbito donde se comete el pecado - ya sea el orden político, como cuando se comete una transgresión contra las reglas de la guerra santa (Jos 7), o el ámbito familiar, como cuando se quebrantan las prescripciones sobre el trato sexual (Deut 27,20-23)- en virtud del lazo solidario que une a todos los miembros de la comunidad, es todo el grupo el que queda contaminado por la falta de uno solo de sus miembros. La *acción* contraria al derecho divino es ciertamente un aspecto esencial del pecado, pero no agota toda su realidad. La mala acción *desencadena un mal* que, tarde o temprano, se volverá contra el culpable y contra toda la comu-

[11] nidad a la que pertenece. Esto significa que el “castigo” o la “retribución” no son en realidad algo distinto del pecado. Es decir, que no pueden ser considerados como la ejecución de una sentencia judicial pronunciada en otro ámbito (y, por lo tanto, extrínseca y posterior al pecado en sí mismo), sino como la necesaria *irradiación* del mal que el pecado ha puesto en acción y que debe cumplir su ciclo hasta que el equilibrio quede plenamente restablecido. Naturalmente, las cosas no suceden así por arte de magia, sino porque Yavé ha establecido un orden inviolable, y él mismo se ha constituido en garante de su plena vigencia. Aún el Libro de los Proverbios presupone constantemente la existencia de ese orden divino, cuyo funcionamiento está asegurado sin que sea necesario recurrir en cada caso a una intervención especial de Dios. En virtud de la solidaridad que une a los miembros de la familia, todos comparten por igual las *bendiciones* y *castigos* prometidos al *paterfamilias*:

El justo va por caminos rectos:  
¡felices sus hijos después de él\ (Prov 20,7).  
El malvado, al fin de cuentas, no quedará impune;  
pero la simiente de los justos se salvará (Prov 11,21).

El principio de la solidaridad corporativa (producto de una visión sincrética, que considera ligados incondicionalmente a los individuos con el grupo y a los diversos subgrupos con la totalidad de la nación), se puede ilustrar por medio de numerosos ejemplos. Si una de las tribus pecaba, la ira del Señor podía desencadenarse contra “toda la asamblea de Israel” (Jos 22,18). Y aún la inconducta de un solo israelita atraía el castigo sobre todo el pueblo. Esto se manifiesta de manera sorprendente en el episodio de Acán (Jos 7). Acán violó el interdicto (*jérem*), que prohibía retener cualquiera de los objetos o personas consagrados al exterminio total (Jos 7,20-21). Pero su falta no lo afecta a él solo sino a toda la comunidad. Por eso, en el comienzo mismo del relato se afirma que *todos los israelitas* cometieron una infidelidad contra Yavé (v.1). La consecuencia de esa infidelidad fue la derrota de Ai, que significó la muerte de un considerable número de israelitas (vv.2-5). Y sólo cuando Acán fue destruido con toda su “casa” (es decir, con sus hijos, sus hijas, su carpa, su ganado y todo lo que poseía), Israel quedó purificado de la violación del anatema.

[12]

En este caso, la solidaridad alcanza no sólo al individuo y su familia, sino incluso a sus posesiones. El otro ejemplo que podría aducirse es el de Coré, Datan y Abirón: éstos perecieron *con sus mujeres y sus hijos*, a causa de su rebeldía (Núm 16,1-33). Y el mismo sentido de la solidaridad corporativa explica la acción de David, que entregó a los gabaonitas dos hijos y cinco nietos de Saúl, porque éste había asesinado a muchos hombres de su raza, violando así el juramento que les había hecho Josué (2Sam 21,1-13; cfr Jos 13,12).

Esta no es una concepción exclusivamente israelita. Es fácil encontrarla en otros pueblos del Próximo Oriente antiguo (y aún entre los árabes de la actualidad), especialmente en el ámbito de concepciones vinculadas con la posición del rey dentro de la sociedad.<sup>5</sup> En tales casos, la personalidad corporativa se convierte en personalidad *incorporante*, ya que toda la comunidad se incorpora a la persona de su jefe. El rey, el Ungido de Yavé (S 2,2; 18,51; 20,7), constituido “hijo de Dios” en el momento de su entronización (S 2,7; 89,20-38; cfr 2Sam 7), es mucho más que el mero *representante* de su pueblo: es la *luz* y la *vida* de su comunidad. Dos textos bastarán para probar esta afirmación: “Los hombres de David pronunciaron un juramento, diciendo: Tú no saldrás de nuevo a combatir junto con nosotros, *no sea que se extinga la lámpara de Israel*” (2Sam 21,17). Y el poeta de las Lamentaciones añade:

El *aliento de nuestras narices*, el Ungido de Yavé, está cautivo en sus fosas:  
Aquél de quien nosotros decíamos: “A su sombra, *viviremos* entre las naciones”  
(Lam 4,20).

La consecuencia de esto es que los actos del rey son en cierto modo los actos de toda la nación (considerada como un cuerpo orgánico), y la nación entera queda envuelta en la justicia o injusticia de su gobernante. El Salmo 72 es una súplica en favor del rey, compuesta probablemente para el día de su entronización:

Concede, Yavé, tu justicia al rey  
y tu rectitud al descendiente de reyes,

---

<sup>5</sup> Cfr A. R. Johnson *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1955.

[13]

para que gobierne a tu Pueblo con justicia  
y a tus pobres con rectitud (S 72,12).

El resto del Salmo describe con expresivas imágenes la función vital del rey en el seno de la comunidad: la nación no podía gozar de bienestar y prosperidad, si el rey no aseguraba el orden social mediante un gobierno justo. Su “justicia” tenía además un alcance cósmico, porque, gracias a ella, las “montañas” traerían al pueblo la paz (v.3).

Pero también la inconducta del rey significaba una catástrofe para sus subditos. En los días de David hubo tres años de hambre debido a la “casa de Saúl” y a la “sangre” que ella había derramado (2Sam 21,1). Y toda la nación tuvo que sufrir a causa del pecado del rey David, cuando mandó hacer el censo del pueblo (2Sam 24,1-17).

Para completar este breve cuadro, conviene señalar que la personalidad incorporante del rey no sólo se extendía en el espacio, sino también en el tiempo, de manera que la solidaridad podía ser vista *retrospectivamente*, en dirección a los antepasados, y *prospectivamente*, en dirección a las futuras generaciones. Este segundo aspecto aparece con toda claridad en los textos que hablan del favor mostrado por Dios hacia el reino de Judá y de Jerusalén *a causa de su servidor, David*. Jorám, rey de Judá, obró mal a los ojos de Yavé, imitando las iniquidades del reino del Norte. Esta inconducta estaba motivada por la influencia de su esposa Atalía, hija de Acab y de su esposa pagana Jezabel. Pero “Yavé no quiso destruir a Judá por amor a David, su servidor, según la promesa que le había hecho, de darle a él y a sus hijos una lámpara para siempre” (2 Rey 8,19). La “lámpara” es aquí el símbolo de la dinastía viviente, y la presencia permanente de la lámpara delante de Yavé, en Jerusalén (1Rey 11,36), implica la estabilidad de la dinastía davídica.

De la misma manera, durante el reinado de Ezequías, mientras Senaquerib, rey de Asiría, estaba sitiando a Jerusalén, Yavé derrotó al poderoso ejército invasor por el favor que le había prometido a David: “Yo protegeré esta ciudad y la salvaré, por amor a mí mismo, y por amor a David, mi servidor” (2 Rey 19,34). Cfr 2Rey 18,13-19,37.

A través de todos estos textos, David aparece como algo más

[14] que el simple *iniciador* de una dinastía. Él no es exactamente el primer *miembro* de una serie dinástica, sino que en su persona, como en una figura ideal, está encarnada y representada toda la dinastía; y esa imagen ideal se mantiene presente y viva en cada uno de sus sucesores en el trono.

En la historia patriarcal puede verse claramente la misma concepción. Abrahám y Jacob encarnan en su carácter y en su personalidad, e incluso en los episodios de sus vidas, el destino de todo Israel. El pueblo que saldría de ellos estaba prefigurado en sus personas, y ellos eran como el esbozo de lo que sería Israel. Muy sugestivamente, el autor de la Carta a los Hebreos afirma que cuando Abrahám pagó los diezmos a Melquisedec, también los pagó Leví, ya que él estaba en germen en la persona de su padre, cuando Melquisedec le salió al encuentro (Heb 7,9-10). De la misma manera, el germen de todo Israel estaba presente en la figura de sus antepasados.<sup>6</sup>

\* \* \*

Ya hemos visto que, en general, los libros más antiguos revelan un sentido muy vivo de la solidaridad de la nación. La elección recae sobre la nación entera y a ella se dirigen en primer lugar las promesas divinas. Hay, por ejemplo, largos pasajes en el Deuteronomio que narran la historia del pueblo como si fuera la biografía de un individuo: “Recuerda el largo camino que Yavé, tu Dios, te hizo recorrer por el desierto durante cuarenta años... La ropa que llevabas no se gastó, ni tampoco se hincharon tus pies durante esos cuarenta años” (Deut 8,2.4). Ciertamente no es el israelita individual, sino *todo el pueblo*, el que vivió esa experiencia en el desierto.

Sin embargo, durante la época en que el sentido de la solidaridad parece en ocasiones eclipsar al individuo, también se destacan personalidades relevantes. Ya en la “edad heroica”, el curso de la historia está vinculado decisivamente al influjo de hombres insignes. Es posible que sus hazañas hayan sido engrandecidas por la leyenda, pero el hecho mismo de que las leyendas se hayan centrado en ellos es una prueba de su extraordinaria influencia. El éxodo de Egipto fue un movimiento masivo, pero es imposible negar

---

<sup>6</sup> Cfr John L. Mc Kenzie *El Poder y la Sabiduría*, Santander, 1967, pp. 99-100.

[15] que dependió en gran medida de Moisés. Incluso en las tradiciones patriarcales hay pasajes que subrayan un tipo de experiencia religiosa marcadamente individual. La intercesión de Abrahám por las Ciudades de la Llanura incluye estas palabras: “Me he atrevido a hablar al Señor, yo que soy polvo y ceniza... ¿No hará justicia el rey de toda la tierra?” (Gn 18,22-33). Como lo señala muy acertadamente Dodd, esto podría pertenecer al Libro de Job, aunque fue escrito varios siglos antes. De manera similar, la lucha de Jacob con un adversario divino (Gn 32,23-30) es primitiva, casi bárbara. Pero expresa la soledad del espíritu humano frente a los poderes invisibles.<sup>7</sup>

En consecuencia, decir que el período preexílico es la época de la religión colectiva y el postexílico la época de la religiosidad individual, sería simplificar demasiado los hechos. No obstante esto, también es verdad que en un momento dado se produce un cambio de acento. Esta acentuación del aspecto individual aparece con bastante claridad en la obra de Jeremías.<sup>8</sup>

Un texto de Jeremías puede servir de base para exponer sucintamente este complicado problema: “*En aquellos días ya no se dirá más: Nuestros padres comieron las uvas verdes y los hijos sufrimos la dentera. Sino que cada uno morirá por su propia iniquidad: el que coma las uvas verdes, ése sufrirá la dentera*” (Jer 31,29-30; cfr Ez 18,1-32).

El profeta cita aquí un *mashal* o dicho popular ampliamente difundido entre los israelitas. Las calamidades sin precedentes que asolaron a la nación en aquellos días fueron sin duda el motivo que puso tan en boga dicho proverbio. El rey Josías había sido derrotado y muerto por el Faraón Neco en la batalla de Megiddo (609 a.C.). Joacaz, su hijo y sucesor, fue depuesto y exiliado por el Faraón, que impuso un severo tributo al país. Después que lo sucedió su hermano Joaquím, el país fue invadido por Nabucodo-

---

<sup>7</sup> Cfr. C. H. Dodd *La Biblia y el hombre de hoy*. Cristiandad, Madrid 1973, pp. 167-187.

<sup>8</sup> “Toda la Biblia contempla al individuo en el contexto de la comunidad, si bien el énfasis se desplaza dentro de ciertos límites. En Jeremías y en sus seguidores, el individuo adquiere un nuevo significado, pero persiste el sentido de la solidaridad del Pueblo de Dios, sentido que llega a una nueva cumbre en el Nuevo Testamento. Por otra parte, en la literatura anterior el papel del individuo es más importante de lo que a veces se ha afirmado” (C. H. Dodd, op. cit., pág. 171).

[16] nosor y pasó a ser tributario de Babilonia (605 a.C.). La nación sufrió además duras vejaciones por las incursiones de los arameos, moabitas y amonitas. Luego, durante el reinado de Joaquín, Nabucodonosor hizo frente a una rebelión iniciada por el rey mediante una segunda invasión. El resultado fue que los babilonios se llevaron del país todas las riquezas, tanto las del Templo como las del tesoro real, junto con la persona del rey y de todos los ciudadanos importantes: “No dejaron más que a la gente pobre del país” (2Rey 24,11-16). Esto sucedió en el año 598 a.C. El rey siguiente, Sedecías, otro de los hijos de Josías, tuvo nuevamente la temeridad de rebelarse contra Babilonia. Como consecuencia de esta rebeldía, se produjo el asedio final de Jerusalén y la toma de la Ciudad. Nabucodonosor quemó la Casa de Yavé, el palacio real y todas las casas de Jerusalén. El país quedó a merced del invasor y la campaña culminó con otra gran deportación (587 a.C.). Cfr 2 Rey 23-25.

A la luz de estas experiencias, Jeremías vio con más claridad que cualquiera de sus antecesores, que el pecado de Jerusalén era irreparable (2,22), que Israel ya no podía ser purificado (6,29), que su maldad era incurable (46,11). Y sin embargo, Yavé invita a la conversión (3,14-19), está dispuesto a curar a su Pueblo (3,22), no lo destruirá enteramente (4,27; 5,10-18). Este llamado se presenta bajo dos formas: Yavé dice: “*Vuelvan... y yo volveré*” (3,22; 4,15; 15,19; 18,11; 22,3; 25,5; 35,15, etc.). Y por otra parte: “*Yo los traeré... y ustedes volverán*” (23,36; 29,10-14; 30,13-18; 31, 22, etc.).

En el primer grupo de textos, la iniciativa de la conversión es *humana*; en el segundo, el que toma la iniciativa es Yavé. En el primer grupo, la conversión, en principio, puede ser *colectiva*; en el segundo, no puede ser verdadera si no es *individual*. Ella presupone una intervención directa de Yavé sobre el corazón del hombre. Pero Jeremías sabe muy bien que Israel no puede hacer por sí mismo el trayecto de retomo a Yavé. Es necesario una nueva “Alianza”, escrita en los corazones (31,33), capaz de transformar la inveterada dureza del corazón (17,1). Así el profeta entra en el centro de la cuestión: *la restauración moral de la comunidad presupone la renovación interior de cada uno de sus miembros*. Cuando se produzca esta renovación -“en aquellos días”- ya no se volverá a pronunciar el proverbio que atribuye el castigo de los hijos

[17] al pecado de los padres, porque el pecado, lo mismo que el nuevo principio de la vida moral, es una realidad interior, y la responsabilidad colectiva se hace entonces menos compatible con la *justicia* de Yavé.

Ezequiel irá más lejos todavía: para él, la retribución, en principio es sólo individual. Así lo muestra el célebre capítulo 18 del Libro de Ezequiel, que retoma el proverbio ya citado por Jeremías. Fundado en un concepto más afinado de la justicia divina, el profeta combate la doctrina tradicional de la retribución colectiva y hereditaria (Ex 20,5; 34,7), ya corregida por Deut 24,16 y 2Rey 23,26-27, pero que aún seguía vigente. Nadie morirá por la falta de sus padres, sino que sólo el que peca recibirá el castigo correspondiente. Tampoco el pecador será librado por la justicia de su padre. Sin embargo, la suerte de cada uno no quedará decidida de una vez para siempre: el justo, si peca, será sancionado como pecador; el pecador que se convierta, salvará su vida. Este es el camino del Señor. Sin embargo, Yavé prefiere la misericordia a la justicia: “Porque yo no deseo la muerte del que muere -oráculo de Yavé. Conviértanse, entonces, y vivirán” (Ez 18,32).<sup>9</sup>

Esta tendencia se amplía y profundiza en algunos Salmos<sup>10</sup> y

---

<sup>9</sup> Para una exposición más detallada y matizada del pensamiento de Ezequiel, ver el importante estudio de J. Harvey S.J. *Collectivisme et Individualisme* (Jer 31,29 y Ez 18,1-32), en: *Sciences Eccésiastiques* 10 (1958) 167-202.

<sup>10</sup> Aquí sería necesario plantear el célebre problema del “yo” en los Salmos: “El atento lector de esta colección de poesía religiosa advertirá fácilmente que gran parte de ella está escrita en primera persona del singular. Pero si reflexionamos, no siempre resulta claro quién es ese ‘yo’. Los exégetas suelen discutir si el ‘yo’, en un pasaje dado, es realmente el poeta individual o si es que él habla en nombre de un grupo o de todo el pueblo... Como miembros del pueblo de Dios, (los salmistas) participan gratuitamente de todo lo que la historia de ese pueblo ha revelado sobre la acción de Dios con los hombres” (Dodd, op. cit., págs. 177-179). Con estas últimas palabras, Dodd parece insinuar que, estableciendo una oposición entre un yo colectivo y un yo individual, estamos introduciendo una antítesis o una antinomia que puede tener sentido para el hombre moderno, pero que no corresponde a las modalidades del pensamiento hebreo. H. Bojorge (*Los Salmos*, Montevideo. 1976) se inclina en cambio hacia la interpretación individual. Después de pasar revista sucintamente a las diversas posiciones (Gunkel, Balla, Westermann, Mowinckel), concluye: “En su inmensa mayoría, dentro y fuera del Salterio, el YO indica ciertamente un fiel individual” (Op. cit., pág. 55).

[18] en la literatura sapiencial. En el Salmo 51, Dios, creador de la vida física, es invocado como creador de la justicia moral del hombre:

*Crea* en mí. Dios mío, un corazón puro  
y renueva la firmeza de mi espíritu;  
no me rechaces lejos de tu rostro  
ni retires de mí tu santo espíritu (vs. 12-13).

El Salmista se atreve a pedir en el presente lo que Ezequiel sólo esperaba del futuro; y este acto por excelencia de Yavé, que Ezequiel describía como una “purificación”, es aquí llamado por su verdadero nombre: una “creación”, expresada con el mismo verbo que emplea el Génesis (*bará*).<sup>11</sup>

También la literatura sapiencial atestigua este desplazamiento hacia el aspecto individual de la experiencia y de la religiosidad. Job rechazará tanto la idea de una retribución colectiva (21,19-21), como la de una retribución individual tal como la había concebido Ezequiel (Job 4,7; 8,20; cfr 6,25-30; 9,21-24). El problema del sufrimiento inmerecido no es expuesto ya en términos de calamidad nacional, sino desde el punto de vista del individuo que sufre. También el Eclesiastés está obsesionado por la “vanidad” de la vida, tal como la experimenta cada hombre. El sabio conoce que Dios realiza su “obra” en el mundo, desde el principio hasta el fin.<sup>12</sup> Pero sabe además que esa obra es para el hombre un enigma indescifrable, que ninguna inteligencia humana es capaz de penetrar (Ec 3,11).

Finalmente, el nudo de los problemas que habían planteado Ezequiel y Jeremías, se resuelve de una manera nueva en Daniel, Sabiduría y el segundo Libro de los Macabeos. Allí se abre una nueva perspectiva, porque se habla de un juicio definitivo más allá de la historia. La fe en la resurrección de los justos (Dan 12,1-3) y en la supervivencia después de la muerte (Sab 3,1-10), elimina el escándalo de las injusticias padecidas por los justos. Mientras

---

<sup>11</sup> Para un esclarecimiento más profundo del significado del verbo *bará* (“crear”) en toda la Biblia y particularmente en Gn 1, véase: Severino Croatto *El hombre en el mundo*. La Aurora, Buenos Aires, 1974, págs. 47-49.

<sup>12</sup> El sentido de la “obra de Dios” en el Libro de Cohélet está muy bien expuesto por H.P. Müller *Wie sprach Qohälät vom Gott*; en: *Vetus Testamentum* 18(1968)507-521.

[19] la retribución no trascendía los límites de la vida terrena, el sufrimiento de los justos constituía un escándalo insuperable. Cuando se afianzó la idea de una retribución en el más allá, se modificó la totalidad de la perspectiva y la condición temporal del hombre se iluminó con una luz enteramente nueva: el “fin” (*telos*) de los justos no es la muerte, sino el paso a otra vida, a una vida mejor.<sup>13</sup>

Se puede afirmar, sin embargo, que son los poemas sobre el Servidor sufriente los que arrojan más luz sobre la peculiar compenetración de lo individual y lo comunitario en la concepción bíblica del hombre y de la sociedad. Estos poemas presentan a un personaje misterioso, que encarna en su propia vida el ideal de absoluta entrega a Dios por medio del servicio, del dolor y del sacrificio de sí mismo. El Servidor es el elegido de Yavé y ha recibido el Espíritu que lo capacita para el cumplimiento de su misión: “Para abrir los ojos de los ciegos, para sacar de la cárcel a los prisioneros y a los que viven en tinieblas” (Is 42,7). Su misión consiste en ser ‘luz de las naciones’ (42,6) y en implantar en el mundo el reino de la justicia (42,4). Pero su método no será el de la violencia, sino el del propio sufrimiento (52,13-53,12). Tales padecimientos poseen un valor expiatorio y son aceptados por Dios como satisfacción por los pecados. En este poema se dice que el Servidor sufriente muere por “mucho”; pero debe tenerse en cuenta que esta expresión no excluye la idea de universalidad. “Todos” son “muchos”, y la expresión es utilizada con frecuencia por los escritores bíblicos para subrayar la idea de una inmensa muchedumbre, no en un sentido exclusivo. Las tierras más alejadas esperan la doctrina del Servidor, no de una manera consciente, pero sí como una aspiración inconsciente y profunda.

La principal dificultad que plantean estos poemas es la identificación del personaje designado como Servidor de Yavé. Según la interpretación más verosímil, el profeta no se refiere a ninguna figura histórica, a ningún individuo particular, sino que presenta una *figura ideal*: el Servidor es la *personificación ideal de Israel*, el Pueblo de Dios, concebido como una *personalidad corporativa*. Como personificación ideal de Israel, el Servidor encarna y recapitula el destino de todo el Pueblo y muestra al mismo tiempo lo que

---

<sup>13</sup> Cfr C. Larcher *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París, 1969.

[20] Israel debe ser, la misión que le toca cumplir según el plan de Dios. Es decir, a Israel le toca seguir el camino del Servidor sufriente. Y sólo cuando todo el pueblo -y cada individuo dentro de él- lleva adelante el proyecto divino como un solo hombre, merece realmente el nombre de Pueblo y Servidor de Dios. De esta manera, cada individuo participa de un proyecto colectivo, asume y se compromete personalmente con el proyecto histórico de Dios. El individuo se encuentra así activamente integrado en una historia, esa historia se hace viva y avanza hacia el futuro gracias a su participación, y su participación en la marcha de la historia colma el sentido de su vida.

El Nuevo Testamento afirma que Israel falló en la realización de este proyecto divino. Pero al mismo tiempo, no duda en ver en Jesucristo el pleno cumplimiento del ideal propuesto por la imagen del Servidor sufriente: él fue el hombre que vivió únicamente por y para los demás, que asumió plenamente el destino de los hombres y dio su vida para rescate por muchos. De esa manera, más con su vida y sus actitudes concretas que con sus palabras, mostró a sus hermanos cuál es el camino para superar los antagonismos y contradicciones que plantea a los individuos su pertenencia a una sociedad.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> La afirmación de la responsabilidad individual adquiere una fuerza inusitada en la predicación de Juan el Bautista: en el juicio final, el hecho de pertenecer o no al Pueblo elegido no tendrá ninguna importancia. Nadie podrá apelar a su condición de “hijo de Abrahám”, porque hasta de las piedras puede Dios, si así lo quiere, hacer surgir hijos a Abrahám (Mt 3,9). Como lo señala Dodd, la literatura tardía del Judaísmo, posterior a la extinción del reino de Judá, representa la entrada del individuo en el campo de la religión. Pero la cuestión no es tan sencilla. En particular, “sería inexacto y engañoso sugerir que el Nuevo Testamento representa la culminación de un proceso en dirección del individualismo... La concepción de una solidaridad orgánica del pueblo de Dios alcanza su más plena expresión en la idea neotestamentaria de la Iglesia como “cuerpo de Cristo”. Para ampliar este tema, pueden leerse las excelentes observaciones de Dodd sobre la solidaridad de la Iglesia según el Nuevo Testamento (op. cit., págs. 179-180).