

[65]

**UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO
EN LAS LEYES
DEL ANTIGUO TESTAMENTO**

José Loza Vera, o.p.
École Biblique et Archéologique Française
Jerusalén

En el presente artículo me propongo mostrar, de modo sumario y general, qué aspectos de la ley israelita pueden ser considerados como universalistas, de cuyo válidos para cualquier persona en todo tiempo y lugar, a pesar de que, propiamente hablando, las leyes del Antiguo Testamento son particularistas: se dirigen al solo pueblo de Israel y suponen una relación específica entre Dios y ese pueblo, relación que se basa en el privilegio de la elección, por lo que excluye a los demás.

Lo que podremos decir en torno al universalismo de las leyes del Pentateuco, se puede ilustrar mediante el título de una obra que P.-E. Dion consagró al tema del universalismo en el A. T. hace unos 20 años: *Dios universal y pueblo elegido*.¹ Las perspectivas de las leyes bíblicas son de carácter universalista en cuanto proceden de Dios. Es verdad que Yahvé es el Dios de Israel a un título especial, pero en una forma o en otra se

¹ P.-E. Dion, *Dieu universel et peuple élu* (LD 83), Paris, 1975 (existe traducción castellana). Es de notar la bibliografía, limitada al tema específico del universalismo en el AT, que va de A. Kuenen (1882) a 1973 (pp. 155-158). Recientemente el tema ha sido poco estudiado y con frecuencia apenas se trata (o se hace como de paso) el aspecto que nos interesa. Cf. G. Ravasi, "Missione et universalismo nell'Antico Testamento", en *Israele e le genti*, Roma, 1991, pp. 89-128 (bibliografía pp. 89-90 en nota); a las allí señaladas se puede añadir A. Phillips, "Torah and Mishpat - A Light to the Peoples", en W. Harrington (ed.). *Witness to the spirit* (Proceedings of the Irish Biblical Association), Manchester, 1979, pp. 112-132; G. Garbini, "Universalismo iranico e Israele", en *Henoch*, 6, 1984, pp. 293-312; J.-M. Van Cangh, "L'universalité du salut dans l'Ancien Testament », en *Salut universel et regard pluraliste*, Paris, 1986, pp. 7-24.

[66] afirma que es también el Creador del universo y del hombre, más aún el Soberano absoluto de toda la humanidad, pues dirige los destinos de los pueblos según su beneplácito. Por el contrario, la perspectiva de las leyes del Pentateuco es decididamente particularista cuando se toman en cuenta sus destinatarios, es decir, las personas a las que han sido manifestadas y a quienes señalan la exigencia de un determinado comportamiento. Dicho de otra manera, si la acción de Dios de algún modo se extiende a todos los hombres, él ha querido hacer de Israel, de la descendencia de Abraham, Isaac y Jacob, su pueblo a un título muy especial. Israel se sabe elegido y beneficiario de privilegios (cf. Ro 9,4-5) que no comparte con nadie, entre ellos el don de la ley: "Él revela a Jacob su palabra, sus preceptos y juicios a Israel; no hizo tal con ninguna nación, ni una sola sus juicios conoció" (Ps 147,19-20).

En orden a percibir correctamente la luz que puede proyectar sobre el tema del universalismo la parte legal del Pentateuco,² es necesario plantearse las preguntas adecuadas frente a los textos. Y si de las relaciones entre Dios y el hombre se trata, y más concretamente de relaciones que, por lo que a los hombres respecta, deben conformarse a una ley³ revelada por Dios, los polos que, a mi entender, intervienen son tres: el legislador, los hombres que deben guardar la ley y la ley misma. Tenemos así las 3 preguntas a la que intenta responder mi sumaria exposición:

1º Quién es el legislador, qué autoridad tiene para legislar y cuál es, por consiguiente, la normatividad de tal ley;

2º A quién se dirige la ley, qué personas se pueden considerar sometidas a su práctica;

² No nos ocupamos, por señalar lo más importante, de los temas presentes en los relatos del mismo Pentateuco, por ejemplo la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-28; 5,1. 3; 9,6) y la bendición de las familias (o de los pueblos) en Abraham y su descendencia (Gn 12,2-3 etc.) a pesar de sus implicaciones para el tema del universalismo: nos ocupamos del universalismo de las leyes, no del de todo el Pentateuco.

³ Utilizo normalmente "ley" como equivalente de *tôrâh* a sabiendas de que el término castellano traduce sólo imperfectamente los matices del hebreo que según los casos puede significar también "instrucción", "enseñanza" y hasta "revelación". Cf. G. Liedke - C. Petersen, "tôrâh, Instrucción", en E. Jenni - C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, II, Madrid, 1985, cols. 1292-1305. Y es de notar que el AT en general y el Pentateuco en particular utilizan una rica terminología, sobre todo en relación con los preceptos particulares: "palabras", "preceptos", "normas", etc.

[67] 3º Qué características posee de suyo la ley misma, especialmente en orden a saber si la ley de Israel es a tal punto particularista que excluye a todos aquellos a quienes no fuera dada inicialmente o si, por el contrario, en todo o en parte posee características por las que se podrá decir que puede tener validez para hombres y mujeres de otros tiempos y lugares fuera de aquellos, los israelitas de la época bíblica, a quienes fue inicialmente dirigida.

I. Yahvé único legislador

Dejando de lado el problema de saber a qué época hay que situar los diferentes conjuntos legislativos, pues los datos para la datación son limitados y no podemos tener certezas absolutas en esta materia,⁴ sobre todo desde que la hipótesis documentaria, con o sin razón, se cuestiona en forma generalizada.⁵ Un dato se puede considerar como constante en todos estos textos: todas y cada una de las leyes proviene de Yahvé y sólo de él. No hay un legislador humano. Si Moisés juega un papel, ni él ni nadie después de él se puede considerar como verdadero legislador. Cualquier persona que haya podido intervenir de algún modo, ante todo Moisés y los sacerdotes,⁶ se debe considerar sólo como un intermediario de Yahvé, pues toda ley, según las afirmaciones de los textos, procede de Dios y sólo de él.⁷

⁴ A lo largo del presente artículo tomo en consideración básicamente el decálogo (Ex 20,2-17; Dt, 5,6-21), el a veces llamado "decálogo (o "dodecálogo) ritual" (Ex 34,11-26), el "código de la alianza" (Ex 20,22-23,19), el "código deuteronomico" (Dt 12-26) y las leyes sacerdotales, principalmente la "ley de santidad" (Lv 17-26). Un estudio de conjunto del Pentateuco como ley ha sido realizado recientemente por F. Crüsmann, *Die Tora*, Munich, Kaiser, 1993 (o 1992), obra aparentemente importante que no he podido consultar. El autor ofrecía hace poco una visión resumida de sus posiciones en "Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale", en A. De Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Ginebra, 1989, pp. 339-360.

⁵ Ver principalmente A. De Pury-T. Römer, "Le Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche", en A. De Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, pp. 9-80; J. Briand, "Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire", en *Le Pentateuque. Recherches et Débats* (ACFEB, Rennes, 1991; LD 151), Paris, 1992, pp. 9-32.

⁶ Según Jr 18,18 la *tôrâh* es lo propio del sacerdote, como la "palabra" del profeta o el "consejo" del sabio.

⁷ Esta afirmación ha de comprenderse según las perspectivas de los textos mismos, no según nuestros puntos de vista críticos a su propósito del origen escrito de las leyes en una época determinada, en cualquier hipótesis posterior a Moisés. Es verdad que, críticamente hablando, se podrá atribuir un papel activo en la codificación a los reyes (la Biblia, en 2R 22-23, atribuye a Josías un papel en el descubrimiento de un "libro de la ley", base de su reforma religiosa), los sacerdotes (levitas) o escribas (como el sacerdote-escriba Esdras en Ne 8). De cualquier modo, en la perspectiva crítica los autores de las leyes permanecen en el anonimato.

[68] Recorrer los textos y ofrecer un inventario de pasajes resultaría fastidioso. Pero es necesario dar alguna idea del tipo de afirmaciones para no quedarnos con la sola afirmación genérica de que todos los textos legislativos afirman que la ley procede de Yahvé.

1. El origen del decálogo es Yahvé; incluso, de modo especial, los mandamientos y prohibiciones que contiene son por antonomasia las "palabras" de Dios a Israel (cf. Ex 20,1; Dt 5,22).⁸

La indicación del contexto (cf. Dt 5,4-5, además de los textos ya citados) es confirmada por el texto mismo del decálogo: formalmente hablando se presenta como un discurso divino. Antes de los mandamientos específicos, una breve introducción juega el papel de autopresentación de Dios legislador (Ex 20,2; Dt 5,6): quien prescribe tales mandamientos a Israel es Yahvé, que previamente se ha manifestado como el que liberó a Israel de la servidumbre egipcia.

Según Dt 5,4 todo el pueblo pudo escuchar directamente tales "palabras" en el Horeb. El versículo siguiente (5) parece ser una reinterpretación que contradice la escucha directa al suponer también entonces la mediación de Moisés. En efecto, sólo después de haber escuchado directamente las "palabras", pedirá luego el pueblo a Moisés que intervenga como mediador para toda futura palabra que Dios tenga a bien comunicarle. Y Yahvé aprueba la petición del pueblo (Dt 5,23-28).

Si Dt 5,4 supone una alianza concluida con base en las "palabras", la perícopa del Sinaí presenta la misma idea en Ex 24,3-8. Se llega incluso a hablar de un "libro de la alianza" que habría contenido las "palabras" (Ex 24,7). Es verdad que la exégesis moderna deriva de tal pasaje el nombre de otro conjunto de leyes, Ex 20,22-23,19, el llamado *Código de la alianza* (*Bundesbuch* en la terminología germánica), pero Ex 24,3-8 parece hablar en ese contexto exclusivamente del decálogo, de

⁸ Estas "palabras" serían exactamente las "diez palabras" (Dt 4,13; 10,4; cf. Ex 34,28).

[69] las "palabras". En dicho pasaje son sólo los *mišpatîm* del v. 3 (cf. Ex 21,1), introducidos probablemente por un redactor ulterior, lo que constituye una referencia directa al "código de la alianza". Esa glosa en todo caso incluye igualmente el código de la alianza como parte del estatuto que regula la vida del pueblo. E Israel se compromete a su observancia en el acto de sumisión a la voluntad de Dios que es el relato de conclusión de la alianza. Que las palabras recibidas de Dios en la montaña (cf. Ex 24,3a) sean el "libro de la alianza" en el v. 7 se explica en el contexto mediante dos datos concomitantes: son las cláusulas de la alianza concluida (cf. v. 8) y Moisés las había puesto antes por escrito (cf. 4a).

Es importante el dato de que las "palabras" se pusieron por escrito. Con ello se quiere indicar que, según la voluntad de Dios, tales "palabras" tienen para Israel un valor permanente. Es también, por cierto, lo que pretende subrayar la tradición paralela de las tablas de piedra. Pero en el Éxodo las dos tradiciones, la del libro de la alianza y la de las dos tablas (para ésta ver Ex 24,12; 31,18; 32,15-16.19; 34,1.4.27-29), que la tradición sacerdotal llama "tablas del testimonio", se yuxtaponen simplemente. Es sólo en el Deuteronomio donde resulta perfectamente claro que las dos tablas de piedra contenían por escrito las "diez palabras", el decálogo (Dt 4,13; 10,1-5).⁹

2. Las leyes de Ex 34 fueron escritas por Moisés en dos tablas de piedra (vv. 27.28, pero en el v. 1 Yahvé declaraba que él mismo las escribiría), debían contener igualmente unas "palabras" (vv. 1.27-28), sin duda la parte legal del capítulo (vv. 11-26).¹⁰ Lo cierto es que también aquí las prescripciones se dan al interior de un discurso divino (cf. vv. 10 y 27) y que también

⁹ Cf. entre otros J. Loza, *Las palabras de Yahvé*, México, 1989, pp. 63-96, para un análisis del contexto del decálogo; allí se tratan los problemas de la relación entre el "libro de la alianza" y las dos tablas.

¹⁰ Que tales palabras sean precisamente diez, *`áseret hadd`bârîm* (v. 28,fin) es probablemente una adición deuteronomista en función de Dt 4,13; 10,4, parece querer decir que esas dos tablas de Ex 34 contenían igualmente el decálogo. Pero en el contexto parece más normal suponer que las "palabras" de los vv. 1 y 27-28 son las prescripciones de 11-26. Dicho sea entre paréntesis, las glosas de los vv. 1 ("como las primeras" y "que estaban escritas en las primeras que rompiste") y 4 ("como las primeras"), están destinadas a subrayar que estas dos tablas son sólo la substitución de las que Moisés había roto (32,19). Pero se puede pensar que 34,1*.4*.27-28 (sin las diferentes glosas; en el v. 28 "las diez palabras") representan una tradición diferente de y paralela a la de 24,12; [31,18]; 32,15-16.19, Ver J. Loza, *El decálogo*, pp. 73-75.

[70] se presentan como cláusulas de la alianza que Yahvé concluye con Moisés y con Israel (vv. 10 y 27). Esto explica que se hable de "palabras de la alianza", expresión comparable a la de "libro de la alianza" (Ex 24,7).

3. Las leyes del "código de la alianza" tienen en buena medida un carácter diferente.¹¹ Su conjunto es más amplio y encontramos allí muchas cosas nuevas respecto al decálogo (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) y a Ex 34, a tal punto que es usual hablar de "código" de leyes (aunque hay que guardarse de suponer que tiene la misma orientación y organización que un código moderno). A pesar de esta diferencia, afirma también desde el comienzo que están dadas por un discurso divino (Ex 20,22). Es verdad que Moisés juega un papel (Ex 20,22; 21,1...), pero no es el de legislador: sólo transmite al pueblo lo que él mismo ha previamente recibido de Dios.

4. El Deuteronomio insiste con fuerza en el hecho de que el legislador, el dador del "código deuteronomico", es Yahvé mismo. (No vuelvo al caso del decálogo, Dt 5, ya considerado).¹² Respecto del código digamos simplemente que esta "segunda ley", anunciada por Moisés en el momento de la conclusión de la alianza de las llanuras de Moab (cf. 28,69), es igualmente la expresión de la voluntad de Dios. Es verdad que Moisés tiene igualmente un papel activo en relación con esta ley. Hasta la misma presentación material del libro lo manifiesta. El libro, dejando de lado los apéndices (31.34), se presenta como una serie de tres discursos de Moisés. El segundo y más largo (Dt 4,44-28,69) contiene en su segunda parte un código legal. Es bastante más desarrollado que el de Ex 20,22-23,19. Bastantes pasajes permiten decir que es Moisés quien realiza la promulgación oficial de las leyes (cf. 4,44-45; 5,1; 11,32; 12,1...).

Pero Moisés no es el origen de las leyes que enseña a los israelitas ni puede considerarse como el legislador que estatuye lo necesario para el bien común. Tampoco es su autoridad

¹¹ El título de *mišpatîm*, Ex 21,1 (cf. 24,3) es ya un indicio de la diferencia (aquí nunca se llaman "palabras" los mandamientos particulares), pero hay otros.

¹² Los datos contextuales fueron considerados en el primer apartado de la presente sección. Cabría preguntarse en qué medida el nombre de "palabras" a lo largo del libro es una mención explícita del decálogo al lado de otros nombres (preceptos, mandamientos, normas, etc.) que serían más bien una referencia a las leyes particulares del código.

[71] el fundamento último de las leyes. El verdadero legislador es Yahvé. Una expresión como la de 6,1 se puede considerar como característica para lo que nos interesa subrayar: "Estos son los mandamientos, preceptos y normas que Yahvé vuestro Dios ha mandado enseñaros para que los pongáis en práctica..." Una afirmación equivalente se encuentra con frecuencia en el libro, lo mismo en la parte parenética que, en el segundo discurso, introduce el código (Dt 4,44-11,32), que en el resto del libro. Una amplia serie de sinónimos indica cuál debe ser la actitud de Israel respecto de los mandamientos-preceptos-normas: "Obedecer", "guardar", "practicar", "seguir". En una u otra forma el repetido llamado a la fidelidad pone de manifiesto que Yahvé es el verdadero legislador, que las leyes son su "voz" (cf. 28,1.15.62...), que los mandamientos particulares son la expresión de su voluntad (ver por ejemplo 30,10.16), que Moisés es sólo el intermediario escogido por Yahvé para dar a conocer a Israel las exigencias de su voluntad.

5. La perspectiva de las tradiciones sacerdotales¹³ no difiere de la de los conjuntos anteriormente considerados. Una y otra vez (y sin excepción) las leyes e instrucciones particulares se presentan mediante un discurso divino. A la introducción narrativa, hecha casi siempre en los mismos términos ("Yahvé habló a Moisés y dijo"), se añade el inicio del discurso divino con la orden de transmitir lo escuchado ("Habla a los israelitas y diles" o "Habla a Aarón y a sus hijos y diles", etc.). Por si este inicio no bastara, con frecuencia un "Yo, Yahvé [vuestro Dios]", vendrá a continuación, ya sea como conclusión del discurso o incluso repetido varias veces a lo largo de un conjunto más o menos extenso. Que sea Yahvé quien habla es, por consiguiente, la justificación última y el fundamento de la obediencia exigida de Israel frente a las más diversas leyes y prácticas; entre estas son frecuentes las de orientación cultural.

Yahvé es el único legislador de Israel. Pero, ¿quién es Yahvé? Por supuesto que es el Dios de los israelitas, "vuestro Dios". Si, como en el decálogo (Ex 20, 2; Dt 5,6), se subraya algún título que justifique la exigencia de obediencia, el éxodo de Egipto,

¹³ Para mi propósito no tiene importancia decisiva tratar de distinguir lo que procede de la fuente sacerdotal propiamente dicha (P) o de las adiciones de escuela que la modifican y amplían. Un documento de escuela, tal vez un poco anterior, recogido por P, es la llamada "Ley de santidad" (Lv 17-26).

[72] la liberación del pueblo de la servidumbre egipcia, es lo primero que se menciona. Quien habla a Israel mediante Moisés, quien le exige tales o cuales comportamientos (o se los prohíbe), es el Dios que previamente se ha dado a conocer mediante su actuar, a través de sus intervenciones salvíficas. mediante ellas atrae a Israel para hacer de él su pueblo (cf. Ex 19 4-6).

Pero, ¿es sólo un Dios nacional? Una afirmación del pasaje que acabo de citar parece importante: "porque mía es toda la tierra" (v. 5b). El Dios que quiere hacer de Israel su pueblo particular (su "propiedad personal") que quiere mantenerlo unido a él mediante la práctica de las leyes que expresan su voluntad, es de alguna manera el dueño soberano del universo. Es significativo que la "Ley", nuestro Pentateuco, comience precisamente con los relatos de creación (Gn 1-2).

Esto quiere decir que en los textos del Pentateuco hay de suyo una perspectiva de tipo universalista en la medida en que la acción de Yahvé no se limita a Israel, al pueblo elegido. No obstante, en la fe Israel se contempla a sí mismo precisamente como pueblo elegido, privilegiado por ese Dios que es Creador de cielo y tierra y soberano universal. Y la afirmación citada no es una excepción. Otras igualmente significativas en el mismo sentido se podrían comentar. Baste citar Dt 10,14-15 y 32,8-9.¹⁴

2. Los sujetos de la ley

¿A quién se destina la ley de Yahvé? Sin entrar en demasiadas consideraciones, la primera sección del presente trabajo nos permite concluir que, si Dios comunica su ley mediante Moisés, los destinatarios de ella, las personas a quienes se les pide que la guarden y pongan en práctica, son aquellas a quienes Moisés la transmitió en su origen. Por supuesto que no hablo sólo de la generación que se habría encontrado reunida en el Sinaí-Horeb o en las llanuras de Moab, sino también de sus descendientes, al menos si la ley tiene de algún modo una validez permanente,

¹⁴ Ver J.-M. Van Cangh, *art. cit.*, pp. 21-23. El autor habla incluso de cierto pluralismo religioso en relación con Dt 4,19 y 32, 8, Pero hay que notar que lo que realmente implican estos textos no es precisamente el alcance universal de la fe del propio Israel.

[73] cosa que, por lo que hemos visto hasta ahora, se subraya particularmente en el caso del decálogo y de Ex 34.¹⁵

Pero debemos ver cómo se presentan las cosas en los textos. Como se comprenderá, tenemos que fijarnos en los datos contextuales y no sólo en los puramente internos a las mismas leyes.

1. Si comenzamos por Ex 34 por cuanto sus datos no parecen demasiado complejos (a pesar de que a propósito de ese capítulo se pueden plantear muchos problemas críticos y hasta son considerables), parece bastante claro que es Yahvé quien habla (a pesar de la ausencia de sujeto expresado en el v. 10, eso se desprende claramente del v. 27) y que las palabras que dirige son las "cláusulas" (así en la Biblia de Jerusalén francesa, por ejemplo, aunque no en la castellana) de la *b^erit* que concluye "contigo (Moisés) y con Israel" (v. 27). El destinatario de este conjunto de leyes es, pues, la comunidad de Israel de la que Moisés forma parte. Moisés es privilegiado de alguna manera, puesto que se menciona por separado. (En ello hay una diferencia respecto de Ex 24,3.8). Es verdad que el final del v. 28 parece indicar que el texto de la alianza sería el decálogo y no los vv. 11-26 (ya sabemos que "diez palabras" es expresión deuteronomica; cf. Dt 4,13 y 10,4), pero tal identificación parece secundaria (como hemos visto). Las "palabras" de que se habla, que Moisés habrá de escribir (vv. 27.28; cf. 1.4), estarían formadas por el discurso de los vv. 10-26.

Las indicaciones de ese discurso irían en el mismo sentido:¹⁶ las "palabras" se destinan a un grupo humano amplio, identificado por el v. 27 como "Israel" a pesar de que el discurso se expresa en singular ("tú"). El destinatario es, pues, el pueblo de Israel

¹⁵ Cabría añadir aquí que el Dt se presenta igualmente como un "libro", como algo destinado a durar. Y la parénesis deuteronomica insiste con fuerza en una llamada a la fidelidad que no vale sólo para quienes se encontraron en las llanuras de Moab, sino también para todos los israelitas de épocas posteriores.

¹⁶ Para lo que sigue tomo el texto como se presenta, es decir, sin discutir los problemas de crítica literaria y redaccional. Esos problemas son complejos, ya sea para el conjunto del capítulo o para secciones determinadas. (Ver, a título de ejemplos, F. E. Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch*, SANT 32, Munich, 1973, para el conjunto del capítulo; para la crítica redaccional H. Cazelles, "L'alliance du Sinaï en Ex 34,10-27", en *Autour de l'Exode*, París, 1987; para los vv. 11-16 F. Langlamet, "Israël et l'habitant du pays", en RB, 76, 1969, pp. 5-36, 321-350 y 481-507).

[74] en su totalidad. El singular de alguna manera subraya el compromiso personal de cada uno de sus individuos. Y las formulaciones, si bien lo miramos, son incluso muy particularistas: los israelitas deben guardarse de hacer alianza con el "habitante del país" (v. 15). Hasta se afirma que Yahvé mismo intervendrá para expulsar a los antiguos habitantes de Canaán ante Israel (vv. 11 y 24), para defender su territorio si algún enemigo se atreve a invadirlo mientras los israelitas varones se presentan ante él, Yahvé, en su santuario tres veces al año, en el momento de las fiestas de peregrinación (v. 24).

2. La situación es muy similar en el caso del decálogo. Es verdad que en Ex 20 los datos contextuales parecen reducidos: el v. 1 parece interrumpir el desarrollo de 19,21-25 y lo que sigue inmediatamente al decálogo (20,18-21) no tiene relación directa con él. Pero sería arbitrario leer el decálogo aislándolo totalmente de su contexto. Que Yahvé hable, sin duda por medio de Moisés, es un dato en consonancia con una subida previa (19,20). Según 24,3 bajará de la montaña trayendo las "palabras" que Dios le ha comunicado. La correspondencia entre 20,1 y 24,3a es significativa; autoriza a identificar 20, 2-17 con las "palabras" de que habla el relato de conclusión de la alianza en 24,3-8.¹⁷ Es incluso el documento de una *b^erit*, de una alianza condicional.¹⁸ Ahora bien, esas "palabras" tienen carácter de obligación para Israel. Es incluso una obligación permanente, como pone de manifiesto el hecho de que fueran puestas por escrito. Esta validez permanente se desprende igualmente de la tradición paralela de las tablas de piedra.¹⁹

Según Ex 24,3.8 el decálogo es precisamente el documento de alianza, el "libro de la alianza" (v. 7). Contiene las "palabras" de Yahvé. Dichas palabras tienen como finalidad el determinar un comportamiento por parte de Israel. Es lo que subraya la doble respuesta del pueblo (vv. 3 y 7; cf. 19,8).

¹⁷ Como ya dijimos, si algo en el contexto parece desplazado es la mención de los *mišpatîm* (v. 3a). Fuera del dato inicial no se vuelven a mencionar. Por ello se puede pensar que se trata de una adición destinada a englobar el "código de la alianza" (cf. 21,1) como documento de alianza. Ver J. Loza, *El decálogo*, pp. 65-69.

¹⁸ No creo que la idea de una alianza condicional sea razón suficiente para considerar el pasaje como influenciado por o dependiente del Deuteronomio, a pesar de que así se suelen ver las cosas hoy. El texto contiene rasgos arcaicos evidentes, como el de la ausencia de un sacerdocio especializado (v. 5).

¹⁹ Cf. J. Loza, *El decálogo*, pp. 69-76.

[75] La situación no es diferente en Dt 5,3-22. Es verdad que hay algunas diferencias entre ambos pasajes, sobre todo por cuanto aquí Yahvé habla directamente al pueblo (v. 4, sin duda corregido luego por el v. 5). Tan es así que el pueblo pedirá no escuchar más directamente la voz de Yahvé, petición que Dios acepta (vv. 22ss). Y otra diferencia es que, aunque se habla de alianza (v. 4), en Deuteronomio 5 no se menciona nunca el rito de su conclusión. Pero todo esto en cierto modo nos ha desviado de lo que queríamos constatar: que el decálogo se destina a Israel.

3. Los datos de los conjuntos más amplios de leyes, como el "código de la alianza" (Ex 20,22-23,19) o el "código deuteronomico" (Dt 12-26), son indudablemente más complejos, pero la situación en sus líneas fundamentales es similar a la de los textos ya vistos en esta parte. En el primer caso la introducción (Ex 20,22a) es perfectamente clara: Yahvé habla a los israelitas para manifestarles su voluntad. Las leyes, por consiguiente, están destinadas a ellos y sólo a ellos, al menos esencialmente; ellos son los sujetos de deberes y derechos. Sólo ocasionalmente se menciona al "extranjero" (22,20; 23,9.12). Pero, según el contexto resulta claro que no hay que ver allí una mención genérica de todo no israelita: se trata sólo del que vive en medio de Israel (22,20 es particularmente claro al respecto). Se puede decir, por consiguiente, que lo más que llega la legislación israelita, en todo caso la del código de la alianza, es a englobar como sujetos de ciertos derechos a los extranjeros que viven en medio del pueblo elegido.²⁰

4. En el Deuteronomio los datos a considerar son ciertamente más complejos. Si la idea de base no cambia, hay aquí indicaciones más precisas sobre las relaciones de los israelitas con los otros pueblos. Sólo podemos considerar sumariamente dichos datos.²¹

La ley se destina directa y esencialmente al pueblo de Israel. Como punto de partida se puede citar la invitación a escuchar que abre el *šema`* "Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único

²⁰ Cf. L. Vesco, "Les lois sociales du Livre de l'alliance (Ex 20,22-23,19)", en *R. Th.*, 68, 1968, pp. 241-264; J. Loza, "Las leyes humanitarias en los códigos del Antiguo Testamento", en *Servir*, 13, 1977, pp. 185-216; etc.

²¹ No es posible tomar en cuenta el posible origen diverso de los textos, cosa que exigiría un buen estudio redaccional. Como lo he venido haciendo, tomo en cuenta datos del texto mismo (del código) y de su contexto, particularmente de la parénesis que lo precede.

[76] Yahvé" (Dt 6,4). En tales palabras, probable inicio del Deuteronomio primitivo, repetidas varias veces en forma literal o aproximada, se establece en forma precisa que Yahvé se dirige a Israel y por qué motivos puede esperar de Israel la escucha y la obediencia: es a la vez el único verdadero Dios y es el Dios de Israel. Se resalta así la idea de una elección gratuita, lo que da un enfoque particularista a las leyes.

En las mismas leyes la insistencia es similar. Las leyes son dadas a Israel. Las exigencias que señalan, sea frente a Yahvé mismo o frente a los demás, tienen validez para los israelitas. Si, como en el "código de la alianza", se menciona al "extranjero", ello no vale en forma absoluta para todo no israelita. Sólo por excepción (principalmente 17,15) se menciona al verdadero extranjero. El simple repaso de los textos (15,3; 16,11.14; 24,14.17.19-21; ver también 1,16; 5,14; 26,11-13; 31,12) basta para cerciorarse de la perspectiva tan particular en que se menciona al "extranjero": como el pobre, el levita, la viuda y el huérfano, forma parte de los desheredados de la sociedad israelita. Por ello se llama la atención del israelita para que lo ayude en ciertas circunstancias, como las de la cosecha o de las grandes fiestas, incluido el sábado (también él tiene derecho al descanso semanal). Se podrá generalizar un tanto diciendo que goza de ciertos derechos (cf. 27,19) y hasta que hay que amarlo (10,19); se afirmará paralelamente que Yahvé vigila sobre su derecho (10,18). Sin embargo, nunca se podrá afirmar, según los textos, que sea exactamente igual al israelita. (Y no olvidemos que se trata esencialmente de quien vive en medio de Israel). El "extranjero" en la sociedad israelita antigua se encuentra, por tanto, en una situación de servidumbre (cf. 29,11). Aunque sea un caso límite, hasta encontramos alguna indicación como la de 15,3, que establece una doble medida entre el israelita y el "extranjero" en caso de deuda. Ciertamente, no hay que tratar de dar una importancia desmesurada a este texto, pues hay que situarla en su propio contexto. El pasaje habla de la remisión en el año sabático y no se puede considerar de por sí como un principio general. A pesar de ello, de la expresión resulta claro que el esclavo no israelita, a diferencia del israelita, no tiene derecho al rescate.

Los textos anteriores hablan de individuos. Otra serie habla más bien de las otras naciones. En este caso, si a veces los datos son totalmente generales (como en 26,19) y puede encontrarse la idea de una superioridad de Israel (sobre todo en 28,1), la

[77] perspectiva normalmente es más limitada: se subraya con relativa frecuencia que Yahvé desposee a las naciones, o concede a Israel el hacerlo, pero se trata única y exclusivamente de los antiguos moradores de Canaán, país que Dios concede a los israelitas (4,38; 7,1.17; 8,20; 11,23; 19,1; 20,15-16). Es cierto que en algunos casos se da una razón de orden moral a tal hecho. Por una parte, la elección de Israel es un don absolutamente gratuito (cf. nuevamente 32, 8-9); además, la suerte reservada a los antiguos moradores de Canaán se justifica, no sólo como voluntad inescrutable de Dios, sino como castigo infligido por él a causa de su maldad en general o de su idolatría en particular (cf. especialmente 18,9-14); con todo, la idolatría de los otros pueblos de algún modo se presenta como algo que no escapa a la voluntad de Dios (ver 4,19), afirmación que tiene implicaciones para la valoración de las religiones no cristianas.

5. En los textos sacerdotales, incluyendo la "Ley de santidad" (Lv 17-26), el panorama es más o menos similar. A quién está destinada la ley es cosa que se precisa con toda claridad: cada prescripción, ley particular o conjunto de ellas está precedido de una doble indicación. La primera, narrativa ("Yahvé habló a Moisés y le dijo"), está relacionada con el primer apartado de mi exposición, por lo que ya la hemos subrayado; la segunda, que ya forma parte del discurso divino, es la orden de hablar a Israel (o a algún grupo en su interior, principalmente a Aarón y a sus hijos, es decir, a los sacerdotes). Esta segunda se refiere a lo que aquí nos ocupa. No se puede decir más claramente en cada caso quiénes son los destinatarios de las leyes o instrucciones de todo tipo. Es verdad que, materialmente hablando, la expresión puede revestir ciertas diferencias, pero son realmente mínimas. Lo cierto es que, por expresar negativamente las cosas, en la perspectiva de los textos sacerdotales, no se puede afirmar que la ley, expresión de la voluntad de Dios, esté directamente destinada a todos los hombres de toda época o país.

¿Hay sujetos de deberes y derechos fuera de los israelitas? También en este caso se hablará expresamente del extranjero y hasta se llegará a la expresión cumbre de Lv 19, 34 en el sentido de que hay que amarlo (como al israelita; cf. v.18). Pero, como en los otros "códigos" israelitas, el "extranjero" de que se habla es esencialmente el no israelita que vive en medio de Israel. Lv 19,34 de suyo no exige que se ame a todo extranjero como a sí mismo: por dos veces se aclara que esta actitud ha de mostrar respecto "del extranjero que resida junto a ti" (Lv 19,33-34).

[78] Cuando entran en juego las relaciones interpersonales, o los deberes y derechos, la expresión misma, si no deja lugar a dudas en cuanto a la reciprocidad de esos deberes y derechos, muestra que a quien se tiene constantemente en mente es al otro israelita. Un texto, entre otros, que ilustra bien este punto es Lv 19,11-18. La expresión misma de la serie de prohibiciones (aunque concluye con el precepto del amor fraterno), destinada por tanto a la defensa de los derechos del otro, es significativa: el "otro" es precisamente el "compatriota", el "prójimo" o el "hermano", es decir, el israelita, el que forma parte del pueblo santo (cf. v. 2). La suma de las personas se resume en expresiones como "los tuyos" o "los hijos de tu pueblo". Las leyes sacerdotales, por consiguiente, incluso aquellas que de suyo se podrán considerar como de validez permanente, por ejemplo la relativa al amor del prójimo (vv. 18 y 34), de suyo se destinan a Israel, lo que quiere decir que valen para el pueblo de la antigua alianza y expresamente son sólo la norma de las relaciones internas a dicho pueblo; a lo más que se llega es a englobar al no israelita que vive en medio de Israel.

En una palabra, por resumir esta segunda sección, la ley dada por Yahvé a Israel, al menos tal como se presenta en los libros del Pentateuco, carece de proyección universal; se destina al pueblo elegido y sólo a él. La única ampliación de tal perspectiva, pero hay que afirmar que es mínima, la encontramos en el caso del "extranjero". Digo que es mínima porque las actitudes pedidas, incluso la del amor "como a sí mismo" de Lv 19,34 y Dt 10,19, valen sólo para el no israelita que vive en medio del pueblo de Israel, el mismo que por cierto se encuentra en una situación de desventaja: forma parte, junto con el pobre, el huérfano o la viuda, de los desheredados de la sociedad israelita.

3. ¿Hay, a pesar de todo, un universalismo de la ley?

Fuera de la afirmación, todavía embrionaria, de la universalidad de Yahvé, Dios de Israel, pero también de toda la tierra y de los pueblos que la habitan, quedaría como camino para poder afirmar cierto "universalismo" de las prescripciones del Antiguo Testamento el que pudiéramos constatar que algunas leyes del Pentateuco de suyo son de tal naturaleza que se pueden considerar como valores de alguna manera universales. La manera en que me expreso por supuesto excluye que esa constatación

[79] pueda ser hecha a propósito de todo su conjunto: sólo una parte (y quedaría por determinar cuál) puede ser considerada como expresión de valores universales.

¿Es posible hacer tal constatación, se puede afirmar el valor universal de ciertas leyes del Antiguo Testamento? Pienso que sí, pero hay que añadir que esas leyes poseen tal universalidad a pesar de su intención inmediata: ya hemos visto que directamente se presentan como dadas a Israel, el pueblo elegido, y sólo a él.

¿Cómo proceder en orden a tal constatación? No es posible intentar aquí una consideración suficientemente completa. Espero, no obstante, que lo que propongo, aunque sea un panorama incompleto, resulte suficientemente indicativo. Me parece que tres aspectos merecen ser destacados: 1º las codificaciones legales bíblicas y el derecho tradicional del Próximo Oriente antiguo; 2º los aspectos universalistas de la ley en la predicación de los profetas; 3º la reinterpretación de la ley por Jesús, por los apóstoles y por la primitiva comunidad cristiana en el Nuevo Testamento.

1. Desde el inicio del descubrimiento e interpretación de toda una serie de textos legales del Antiguo Oriente, principalmente de Mesopotamia, mucho se ha escrito sobre las relaciones entre las codificaciones bíblicas y las leyes mesopotámicas, sobre sus convergencias y divergencias.

Es un campo muy amplio para que podamos siquiera esbozarlo aquí. Para mi propósito bastará tomar como punto de partida el estudio clásico de A. Alt²² en que el autor, siguiendo ciertos datos de su maestro H. Gunkel, realizó una división de las leyes bíblicas según sus características formales e intentó precisar a la vez el elemento específico de la ley israelita y los aspectos en que Israel no haría otra cosa que retomar la tradición legal del Oriente antiguo, principalmente de Mesopotamia.²³

²² *Die Ursprünge des israelitischen Rechts, en Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse*, 86 n° 1, 1934, reimpresso en sus *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, Munich, 1968⁴, pp. 278-332 (hay traducción inglesa).

²³ Entre otros, ver H.-J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen, 1976, pp. 15-115; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids, 1989; M. Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies* (AOAT 227), Kevelaer-Neukirchen, 1990. Ver también K. Koch, "Gesetz (I, AT)", en TRE, 13, Berlín 1984, pp. 40-41 y 51 (bibliografía). Otra manera de acercarse al problema la representan quienes estudian un determinado conjunto o tema legal bíblico e investigan a su propósito los posibles paralelos orientales. Ver, por ejemplo, R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CahRB 26), Paris, 1988. Los textos legales conocidos pueden encontrarse en J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969³ (ANET³), pp. 159-223 y 523-547; o en R. Borger y otros, *Rechtsbücher (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I/1)*, Gütersloh, 1982; J.-M. Seux, *Lois de l'Orient ancien* (Cahiers Évangile N° 56, suplemento), Paris, 1986 (hay traducción castellana de esta antología que no ofrece los textos en forma completa). Entre las muchas traducciones de determinados textos menciono sólo G. Cardascia, *Les Lois Assyriennes* (LAPO 2), Paris, 1969; A. Finet, *Le Code de Hammurapi* (LAPO 6), Paris, 1973; F. Lara Peinado, *El código de Hammurabi*, Madrid, 1982.

[80] Como es sabido, el autor establece una división fundamental: el derecho bíblico según su formulación se dividiría en apodíctico y casuístico. El primero se caracteriza normalmente por su concisión y comprende varias subseries, pues engloba principalmente las maldiciones de Dt 27,15-26, los casos de pena de muerte²⁴ y las diferentes series de preceptos, que por su formulación son básicamente prohibiciones entre las que se encuentran, por ejemplo, el decálogo (Ex 20,3-21; Dt 5,7-21) y las normas para la administración de la justicia (Ex 23,1-3.6-8).²⁵

Alt afirmaba con fuerza el carácter israelita del derecho apodíctico: las formulaciones apodícticas serían típicamente israelitas y yahvistas.²⁶

Ese punto de vista, con todo y aunque nos pueda parecer esencial por consideraciones de orden general, como la de la especificidad de la revelación de Dios a Israel, tiene que ser matizado según se ven las cosas en la actualidad. Por no señalar más que un ejemplo, es innegable la convergencia entre las prohibiciones del decálogo (u otras) y la "confesión negativa" en el *Libro de los muertos* egipcio.²⁷

Para no quedarnos con

²⁴ En este caso no se trata de un pasaje específico, sino de una formulación característica que describe una falta para declarar reo de muerte al que la cometa. La declaración de la pena de muerte se hace en hebreo siempre con la expresión característica *môt yumat* (normalmente *yumât*, en pausa). Cf. Ex 21,12.15-17; 22,18-19; etc. Ver J. Loza, *El decálogo*, p. 47.

²⁵ Cf. J. Loza, *op. cit.*, pp. 44-50, para un breve resumen de las posiciones de Alt.

²⁶ *Kleine Schriften*, I, sobre todo p. 323.

²⁷ Me refiero al cap. 125 (en otras ediciones o traducciones 103), cf. ANET³, pp. 34-36; P. Barguet, *Le livre des morts des anciens Égyptiens* (LAPO 1), Paris, 1967/1979, pp. 157-164; J. M. Blázquez y J. Lara Peinado, *El libro de los muertos*, Madrid, 1984, pp. 226-237. Una "confesión negativa" en la Biblia la tenemos en Job 31.

[81] generalidades, ofrezco a continuación en paralelo, cuando parece suficientemente significativo, las prohibiciones del decálogo y ciertos elementos de la "confesión negativa" del libro egipcio:

<u>Decálogo</u>	<u>Libro de los muertos</u> ²⁸
No tomarás en vano el nombre de Yahvé...	No blasfemé contra Dios.
No matarás.	No maté. No di orden de matar. No maté a ninguna persona.
No cometerás adulterio.	No tuve comercio (carnal) con una mujer casada.
No robarás.	No empobrecí a un pobre en sus bienes. No robé con violencia. No robé.
No darás falso testimonio contra tu prójimo.	No fui falso.
No codiciarás la casa de tu prójimo...	No empobrecí a un pobre en sus bienes. No fui codicioso. No acrecenté mi riqueza sino con lo que me pertenecía en justicia

Al citar en paralelo el decálogo y el *Libro de los muertos* egipcio no pretendo decir que el decálogo dependa en forma más o menos directa de la obra egipcia;²⁹ mi propósito es simplemente mostrar con un ejemplo concreto que los valores morales que se prescriben en el decálogo de alguna manera habían sido compartidos por los antiguos egipcios. Por ello, aunque de modo más limitado que en el caso del derecho casuístico, se puede

²⁸ Que haya dos y hasta tres expresiones que se citan se debe a veces a la repetición, pero también al hecho de que la "confesión negativa" es doble, pues hay una primera declaración de inocencia ante el gran dios y una segunda ante los cuarenta y dos dioses (en la traducción de J. M. Blázquez y F. Lara Peinado respectivamente pp. 228-230 y 230-232). Por supuesto que las dos declaraciones de inocencia no se repiten exactamente; la primera es más ritualista (*op. cit.*, p. 228 n. 776).

²⁹ Por supuesto que si hubiera alguna relación de dependencia sería en ese sentido, pues el *Libro de los muertos* parece haber alcanzado la forma que le conocemos hacia 1500 a..C., aunque, según los entendidos en la materia, muchas de sus partes remontan incluso a los comienzos del Imperio Antiguo. Cf. J. M. Blázquez y J. Lara Peinado, *op. cit.* p. 9.

[82] afirmar también para el derecho apodíctico que hay una cierta continuidad entre la legislación bíblica y elementos de la cultura de los pueblos vecinos, por no extender la afirmación y decir lo mismo de todos los pueblos en general.³⁰

Por lo que se refiere a las leyes casuísticas,³¹ Alt afirmaba ya que lo que encontramos en el Pentateuco es de algún modo la expresión propia del conjunto del medio cultural del Próximo Oriente antiguo en materia de derecho, ya que, por lo que conocemos, y eso engloba principalmente a asirios, babilonios e hititas, además de Israel, todos aquellos pueblos tenían una legislación similar. Por supuesto que esta semejanza es de contenido y/o de formulación, ya que en lo que toca al legislador las perspectivas son diferentes. Ya hemos visto que los textos bíblicos se presentan como discurso divino, que por consiguiente, el verdadero legislador es Yahvé mismo. No sucede lo mismo con las colecciones de leyes conocidas del Próximo Oriente antiguo, pues se presentan específicamente como leyes humanas. El legislador podrá ser conocido o desconocido, pero es humano, aunque se remita a una protección y hasta a una inspiración divina. Así Hammurabi termina el largo prólogo en estos términos: "Cuando Marduk me hubo encargado de administrar justicia a las gentes y de enseñar al país el buen camino, (entonces) difundí en el lenguaje del país la ley y la justicia, (y de este modo) fomenté el bienestar de las gentes. Por consiguiente (he decretado)".³² Aquí el yo de legislador es el de Hammurabi, no el de Marduk; en las leyes bíblicas es el de Yahvé, no el de Moisés.

No es posible intentar aquí una comparación precisa. Un ejemplo entre muchos bastará como botón de muestra. En Ex 21, 22 leemos: "Si unos hombres, en el curso de una riña, dan un golpe a una mujer encinta, y provocan el parto sin más daño,

³⁰ Cf. R. Kilian, "Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Parallelen", en *BZ NF* 7, pp. 185-202, cuyas comparaciones son más precisas y amplias.

³¹ Se trata, como el nombre lo dice, de aquellas que describen un caso para añadir inmediatamente su solución, es decir, para establecer la pena (castigo, compensación, etc.) que merece el culpable. Cf. Ex 21,18-22,7; 22,9-16; etc. Es fácil ver que la formulación se hace en dos tiempos: en una primera parte se describe el caso mediante una condicional (o varias), en la segunda (en la frase principal) se da la solución. Cf. J. Loza, *Las palabras de Yahvé*, pp. 44-45.

³² Traducción de F. Lara Peinado, p. 89. Ideas similares se repiten en el epilogo (pp. 123-127).

[83] el culpable será multado conforme a lo que imponga el marido de la mujer y mediante arbitrio". Algo similar encontramos en el *Código de Hammurabi* (§ 209): "Si un señor ha golpeado a la hija de otro (señor) y motiva que aborte, pesará diez ciclos de plata por el aborto causado".³³ Salta a la vista la semejanza del caso y la diferencia: si en ambos casos se provoca el aborto, el texto bíblico habla de un caso accidental y, si prevé una multa, ésta queda sujeta al arbitrio judicial y al acuerdo entre las partes; en el código babilónico se golpea sin más a la mujer, lo que parece indicar que se trata de un acto intencional, y la pena pecuniaria está tasada de antemano.

Más allá del caso preciso, es indudable la similitud de la formulación, por lo que realmente se puede hablar de tradición común en el caso de la legislación casuística. En todo caso, la codificación procede formalmente de modo similar. Y sin duda una legislación así no se ocupa puntualmente de cada caso que pudiera presentarse. Como modernamente en la tradición británica, sin duda cada caso hace entrar en juego un principio de analogía: la solución de un caso es "precedente" para solucionar otros similares. Por otra parte, quien lee los textos sumerios, asirios, babilonios o hititas llega rápidamente a la conclusión de que la sociedad israelita de alguna manera era más igualitaria, pues no hay en los textos bíblicos indicios de una estratificación social con muchos estamentos.

2. También los profetas tienen algo que decir en relación con la ley: ellos tienen la firme convicción de que en la palabra que predicán se expresa la voluntad de Dios para su pueblo Israel. Para nuestro propósito lo más interesante no son las acusaciones por haber abandonado la *tôrâh*, la ley, que podrán hacerse lo mismo al pueblo en general (cf. Os 8,1.12; Am 2,4;...) que a algunos de sus miembros en particular, por ejemplo los sacerdotes (cf. Os 4,6.. .), ni las que consisten en haber quebrantado mandamientos específicos, incluso los del decálogo (cf. Os 4,2; Jr 7,9 principalmente); no lo son siquiera las invitaciones con frecuencia reiteradas, pero más o menos directas según los casos, a la fidelidad a la ley. "Invitaciones más o menos directas", porque pueden expresarse en términos directos o mediante los reproches formulados. Además, normalmente hablando, los profetas no se presentan a sí mismos como quienes insisten, por olvidados o no cumplidos, en los preceptos de la ley. Ciertamente, llaman a la conversión (a "volver" a Yahvé, a dejar la idolatría

³³ *Op. Cit.*, p. 115.

[84] o los comportamientos descarriados), pero su punto de apoyo no es, salvo por excepción, una "ley escrita" anterior, sino la palabra viva de Dios para el aquí y ahora. Podrán no decirnos gran cosa respecto de las circunstancias o al modo en que reciben tal palabra, pero lo cierto es que en ella reside lo específico del profeta (cf. Jr 18,18;...). Por ello mismo, las exigencias y retos que señalan a sus contemporáneos no son de suyo una invitación a volver a la práctica de la ley. Así Oseas, por dar un ejemplo, hace del "conocimiento" de Yahvé el valor fundamental, sea constatando que no existe, invitando a adquirirlo o anunciando que es el don que Dios hará cuando restaure a Israel en la fidelidad (2,22; 4,1.6...). Respecto de la ley más bien parece pensar que es tiempo perdido el que se emplee en recordar sus preceptos (cf. 8,12).

El aspecto más interesante de los profetas en relación con la ley es probablemente el que se encuentra en los "oráculos contra las naciones", al menos en la medida en que tales oráculos no son simplemente la expresión de una revancha de Israel sobre las naciones. Los más interesantes a este propósito son sin duda los de Amós. Dos aspectos me parece que son especialmente de notar:

1º El profeta incluye a Israel entre las naciones, pues un oráculo importante, de hecho el más largo y desarrollado y dirigido contra el reino de Israel (2,6-16), donde el profeta predica, forma parte de la serie (cap. 1-2).³⁴ No cabe duda que hay allí una relativización de la elección de Israel. Y otro pasaje de sus oráculos confirma esta perspectiva: frente a los que se creen el centro del mundo (¿no habla de quienes piensan ser "la capital de las naciones" en 6,1?), él puede anunciar (o es Dios quien lo hace saber, pues el yo del pasaje es el de Dios que habla, no el del profeta) que Israel no es para Dios más que los habitantes de Kush, el extremo sur del mundo conocido (9,7). Si no todos los profetas relativizan así la elección de Israel, es significativo que ese punto de vista, que será el del Nuevo Testamento, se presente claramente en uno de los profetas "escritores"³⁵ más antiguos.

³⁴ No añado el oráculo contra Judá (2,4-5). Por su carácter genérico, por estar centrado en la infidelidad a la ley y por sus expresiones los comentaristas lo suelen considerar como añadido deuteronomista. Ver, entre otros H.-W. Wolff, *Dodekapropheton*, II (BK XIV/2), Neukirchen, 1975², pp. 198-199.

³⁵ No quiere esto decir forzosamente que él haya puesto por escrito sus oráculos; simplemente, a diferencia de un Elías, ahora un libro con el nombre del profeta está esencialmente destinado a contener sus oráculos.

[85] 2º Los oráculos contra las naciones del libro de Amós son prueba de que se les puede acusar de faltas graves sin que por ello se diga que son crímenes precisamente en cuanto transgresión de la ley dada por Dios a Israel. Si ya de modo relativamente general se puede decir que Amós no acusa una referencia directa y precisa a la ley de Israel, que no se escuda expresamente en tal o cual formulación que ya habría existido entonces por escrito,³⁶ esto vale *a fortiori* para los cap. 12 (o para lo que se considera genuino en la sección). No podía el profeta usar la ley de Israel simplemente porque esos pueblos, con excepción de Israel (y Judá) por definición no la conocían. No obstante los acusa de crímenes nefandos: son pecados de lesa humanidad y, en cuanto tales, en oposición a la voluntad de Dios,³⁷ que se supone de alguna manera conocida. Como lo escribió Dion: "Se puede considerar como dato seguro que Amós no sólo consideraba a los otros pueblos como responsables ante Yahvé, sino también admitía con algunos de sus contemporáneos³⁸ la validez universal de ciertas reglas morales, que se tenían por divinamente garantizadas, incluso independientemente de Moisés y de la Ley".³⁹ Esto supone que se considera a Yahvé como señor universal,⁴⁰ pues sólo sobre tal base es concebible tal pretensión, aunque no basta la sola afirmación general de su soberanía: es necesario que un cierto conocimiento del verdadero Dios conlleve determinadas exigencias morales. Estas pueden ser de alguna manera comunes al pueblo elegido y a todos los demás. En una palabra, Amós, en una fecha relativamente temprana de la historia de Israel, parece compartir el punto de vista que expresarán luego el autor de Sabiduría (13-14) y, en el Nuevo Testamento, el apóstol san Pablo (Ro 1,18-32 y 2,12-15.26 principalmente): el Dios verdadero puede ser conocido por sus

³⁶ Ver, por ejemplo, P.-E. Dion, « Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du 'droit d'alliance' », en *Science et Esprit*, 27, 1975, pp. 5-34.

³⁷ "Todos se consideran culpables por crímenes contra la humanidad" (H.-W. Wolff, *op. cit.*, p. 209).

³⁸ La afirmación del autor no es general ("qu'il admettait, avec des contemporains,...").

³⁹ *Art. cit.*, p. 11 (ver pp. 8-12).

⁴⁰ Que sea como el fundamento de la argumentación es cosa que afirma H.-W. Wolff, *op. cit.*, especialmente p. 209. Dion (*art. cit.*, pp. 9-10) no se opone a este punto de vista, aunque busca una base más inmediata a las expresiones del profeta.

[86] obras. Ese conocimiento y ciertas normas morales básicas, derivadas del mismo y/o inscritas por el Creador en su creatura, deberían ser para cada hombre la fuente de un comportamiento moral, por lo que no plegarse a las exigencias fundamentales de su voluntad es un grave pecado. No es de extrañar que Amós (y tantos otros, incluido Jesús) denunciaran su transgresión.

3. Tratar aquí de las perspectivas del Nuevo Testamento sobre la ley es una empresa que exigiría bastante espacio. No me voy a detener directamente en el aspecto de la valoración que Jesús y el Nuevo Testamento en general dan de la ley;⁴¹ en qué medida es válida, de qué forma es superada en la etapa definitiva de la historia de la salvación, etc. Por su consonancia con el tema de los aspectos universalmente válidos de la ley del Antiguo Testamento, podemos concretarnos a un aspecto particular: el de las citas que el Nuevo Testamento hace del decálogo.⁴² Por supuesto que nuestra consideración tiene que ser muy sumaria.

Los textos de la tradición evangélica, concretamente de los Sinópticos, son los más abundantes. Un texto importante es Mc 10,17-22, con sus paralelos Mt 19,16-22 y Lc 18,18-23. Salta a la vista que la cita del decálogo se concentra en los preceptos de carácter social y que se establece una relación directa que no aparecía en el texto mismo del decálogo, entre el comportamiento moral del hombre y una recompensa de carácter trascendente, escatológico. No olvidemos que el punto de partida es la Pregunta "¿Que he de hacer para tener en herencia la vida eterna?". El simple hecho de que se citen las prohibiciones y

⁴¹ "Se puede hablar de la ley como Escritura, como expresión de la voluntad de Dios y como medio de justificación, aunque las tres dimensiones están estrechamente ligadas entre si. En cuanto Escritura, la ley estaba llamada a llegar a su cumplimiento en Jesús (cf. Mt 5,17-18). Nada absolutamente puede considerarse como superfluo, aunque forme parte de esa etapa preparatoria que era el conjunto del AT. En cuanto expresión de la voluntad de Dios, voluntad que no ha cambiado ni puede cambiar (aunque se adapte a la situación de los hombres a los que se destina), el creyente tiene la responsabilidad de asumirla en su vida y de tratar de vivirla de una manera tan plena como (le) sea posible (cf. Mt 5,19-20). Es verdad que algunas de sus prescripciones... tenían validez por un tiempo. En cuanto medio de justificación, la ley ha sido substituida por la gracia... " (J. Loza, *op. cit.*, p. 343; he cambiado "salvación" por "justificación" e introducido las palabras entre paréntesis).

⁴² Cf. J. Loza, *op. cit.*, pp. 317-344.

[87] el precepto de honrar padre y madre implica que se les atribuye una validez permanente.⁴³

Dejo de lado la cuestión de saber si y cómo esa perícopa, a pesar de las diferencias existentes entre los evangelistas, expresa el punto de vista de Jesús o sólo el de los evangelistas y de las comunidades cristianas, sean las portadoras de la tradición o aquellas para las que escriben los evangelistas, aunque escribía hace unos años: "Jesús reconoce que hay una ley divina que dirige el comportamiento del hombre... Puesto que de su práctica depende la 'vida eterna', la única actitud positiva consiste en asumirla y en intentar practicarla".⁴⁴

Pero no se puede afirmar que Jesús mantuviera sin más la validez de *todos* los preceptos del decálogo. Jesús contesta principalmente la validez de la interpretación que los rabinos dan al precepto del sábado, si no la del mismo precepto: "El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado" (Mc 2,27). Las controversias sobre el sábado (Mt 12,9-14p; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18) muestran claramente que Jesús relativiza ampliamente este precepto, como mínimo en la medida en que debe subordinarse a valores más importantes y hasta a la necesidad de procurarse el sustento diario (cf. Mc 2,23-28p).⁴⁵

La crítica de Jesús a la interpretación normal de la ley va más lejos: acusa a escribas y fariseos nada menos que de cambiar la voluntad de Dios, de no querer o de no saber reconocerla, a causa de sus tradiciones (cf. Mc 7,8-13; Mt 15,3-6). Y, por encima de todo, Jesús pretende, al menos según Mt 5,21-48 (cf. Mc 10,1-12 y Mt 19,1-9), ser el auténtico intérprete de la voluntad de Dios, hecho tanto más de subrayar cuanto concierne directamente a algunos preceptos del decálogo: "Habéis oído que se dijo... Pero yo os digo". Ciertamente, el problema puede estar sólo en la interpretación que del precepto hace el judaísmo de signo fariseo. Pero también subraya Jesús con fuerza que la nueva

⁴³ Para los otros textos del Nuevo Testamento, ciertamente menos significativos, ver las pp. 329-331 de mi libro.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 323.

⁴⁵ No se puede decir lo mismo del inicio del decálogo, es decir, de cuanto se refiere directamente a Dios. Si no tiene gran relieve en la predicación de Jesús no es porque carezca de importancia o por olvido; simplemente no planteaba problema para sus oyentes.

[88] justicia del Reino exige ir mucho más allá de la letra del precepto (cf. Mt 5,20). Ese radicalismo de Jesús no significa, sin embargo, la descalificación de los preceptos de la ley en la medida en que representan la voluntad de Dios;⁴⁶ al contrario, el transgredir uno solo de ellos, así sea el más pequeño, convierte al transgresor en el más pequeño en el Reino de los cielos (v. 19). Por otra parte, si hay una relativización del precepto en cuanto tal, como ocurre en el caso del divorcio, Jesús la hace apelando a una expresión más genuina de la voluntad de Dios, que encuentra también su base en la Escritura, en el caso citando Gn 1,27 y 2,24 (cf. Mt 19,4-6 y Mc 10,6-8).

Si ya en todo esto encontramos la idea de que las exigencias de justicia del Reino son mucho mayores de lo que expresa la letra de los preceptos y prohibiciones de la ley, la máxima relativización de la ley se da cuando Jesús (y el Nuevo Testamento en general) operan la concentración de todas las exigencias de la voluntad de Dios en el doble mandamiento del amor.⁴⁷ Un pasaje de triple tradición en los Sinópticos (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-29) es especialmente significativo. Podemos comentar: "El amor de Dios es el primero y el más importante de los mandamientos. Pero no se trata sólo de una exigencia particular entre muchas otras; es también la condición de posibilidad para que el hombre cumpla la voluntad de Dios... En el amor de Dios hay una exigencia precisa, ya que no podemos quedar indiferentes", frente a él tanto como frente a los demás, "al percibir que él nos amó primero (cf. 1Jn 4,19). No amar sería, además, no reconociendo que Dios es Amor (cf. 1Jn 4,8.16), Permanecer en la muerte (cf. 1Jn 3,14)... Considerando el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nosotros debemos igualmente amar. Pero amar es finalmente guardar los mandamientos (cf. 1Jn 5,3), porque no ama quien no practica los mandamientos o el mandamiento por excelencia (respecto a los demás), que consiste en amar a los hermanos (cf. Jn 15,12. 17)... por eso el amor del prójimo es el segundo mandamiento, 'semejante al primero'. Tan semejante que forma con él una unidad indi-

⁴⁶ Los términos de mi expresión tratan de tomar en cuenta el dato de que pudiera haber preceptos puramente permisivos (en expresión de Mateo) o simplemente dados por Moisés (no por Dios) a causa de la dureza de corazón de los recipientes de la ley (cf. Mt 19,8 y Mc 10,5).

⁴⁷ Ver mi rápida síntesis, *op. cit.*, pp. 333-342.

[89] soluble".⁴⁸ Como se ve por las citas de Jn y IJn y por la perícopa sinóptica por la que iniciábamos esta reflexión, se puede a la vez afirmar que todas las exigencias de la ley se resumen en el doble mandamiento del amor y que los preceptos particulares del decálogo no dejan de tener una utilidad: hay que ir más lejos, pero no lo podremos hacer si no sabemos descartar unos cuantos obstáculos fundamentales. El beneficio de la ley consiste, y es lo que se puede colegir de Ro 3,20 (cf. 7,7), en hacernos ver el pecado, lo que nos aparta de Dios.

Conclusión

La mayoría de las leyes del Pentateuco ha perdido su significación para nosotros después de la venida de Cristo. Sólo eran parte de la preparación necesaria en la etapa inicial de la historia de la salvación. Por tres razones principales se puede decir que la mayoría de esas leyes ya no tiene validez:

1° En la perspectiva paulina de la justificación, pues es por el don totalmente gratuito de la gracia de Dios (Ro 3,21.26;...) que alcanzamos esa justificación, no por nuestras obras, por nuestra práctica fiel de los mandamientos de Dios,⁴⁹ aunque la obediencia a algunos preceptos fundamentales sigue teniendo sentido para orientar la respuesta del hombre al Dios que lo salva en Jesucristo.

2° Muchos de los preceptos e instrucciones del Antiguo Testamento concernían realidades que han sido radicalmente transformadas en la economía definitiva de la salvación. No tenemos más que pensar en las "leyes ceremoniales",⁵⁰ en todo aquello que está en relación con el templo y su personal, con los sacrificios, fiestas (incluido el sábado) y ritos.

⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 339-340.

⁴⁹ Pero una práctica que sigue determinados lineamientos también para nosotros tiene su razón de ser. No podemos tachar de ilógico a Pablo por sostener a la vez que ya no vivimos bajo la ley y señalar a las comunidades cristianas una serie de exigencias, algunas de ellas absolutamente indispensables según la propia perspectiva del apóstol de los gentiles.

⁵⁰ Utilizo intencionadamente esta expresión global, que deriva más de la teología posterior (cf. Tomás de Aquino, STh I-II, qq. 98-105, especialmente 101-103) que de la exégesis moderna.

[90] 3° Una parte considerable de lo que prescribían las leyes israelitas lo constituye lo que hoy, en una situación socio-cultural diferente, depende de un derecho profano, por más que esa autonomía no signifique que la luz de la fe no deba o no pueda guiar al creyente incluso en tales materias.⁵¹

Pero en las leyes del AT también tenemos prohibiciones y hasta mandamientos positivos, como el del amor fraterno (naturalmente con un alcance mucho menor que Mt 5,43-47), que conservan su validez incluso después de la venida de Cristo. Basta el ejemplo del decálogo, con todo y aunque sus exigencias de orden social se pueden resumir en el precepto del amor del prójimo, para que esta afirmación nos resulte evidente: la actitud de Jesús, de los primeros cristianos y de los autores del NT parece ser prueba suficiente para afirmar que estos mandamientos, casi todas las prohibiciones, valen todavía para nosotros, con excepción del sábado. Si el pueblo de la antigua alianza tenía necesidad de un pedagogo (cf. Ga 3,25), también para nosotros conserva su utilidad. Es verdad que esas prohibiciones a la vez se resumen y son superadas por el doble mandamiento del amor, pero la prohibición no sale sobrando; hasta tiene la ventaja de señalarnos de alguna manera el camino: nos indica cuáles son los obstáculos que debemos sortear si de veras queremos amar. Sí, debemos hacer mucho más que simplemente abstenernos de cometer tal o cual falta, pero, repito, las prohibiciones básicas del decálogo todavía pueden ayudarnos a nosotros en nuestro esfuerzo por traducir en comportamientos adecuados la fe que profesamos.

⁵¹ Ya no es un "derecho sacral" o "divino" lo que justifica al estado, ni se fundan en él las exigencias que impone a sus ciudadanos en función del bien común, sobre todo en Occidente. Y esto, por supuesto, es un bien a la vez que una situación que se puede calificar de irreversible.