

**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**CAMPUS GUANAJUATO**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA.**

**PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA.**

**NOMBRE DEL PROYECTO:**

**EL PROFETISMO BÍBLICO COMO PARADIGMA CRÍTICO DESDE LA FILOSOFÍA  
POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL**

**PRESENTA: ENRIQUE OLVERA ALVAREZ.**

**DIRECTOR DE TESIS: DR. LUIS FERNANDO MACÍAS GARCÍA.**

**GUANAJUATO, GUANAJUATO, MÉXICO.**

Este trabajo de investigación lo dedico al profesor Genaro Ángel Martell Ávila quien con su ejemplo y con sus clases inculca que la verdadera formación y libertad es una responsabilidad propia e ineludible.

De la misma forma lo dedico para Maria Reyna Gutiérrez Vargas, por su paciencia, escucha y cariño; sin ella este trabajo no hubiera sido posible.

### Agradecimientos

Agradezco profundamente a todas las personas que han contribuido en mi formación tanto humana como académica: a mis padres J. Socorro Olvera Sánchez y Ma. Carmen Álvarez Rosales y a mis hermanos Juan, Ignacio, Javier, Fernando, Alfredo, Alejandra y Beatriz que siempre han permanecido incondicionalmente conmigo.

De la misma forma agradezco al Dr. Luis Fernando Macías García por dirigir, asesorar y confiar en este trabajo de investigación, al Mtro. Genaro Ángel Martell Ávila por sus comentarios y observaciones, al Dr. Demetrio Feria Arroyo y al Dr. Edgar Ulises Quillo Rosas, por leer pacientemente este trabajo.

Gracias a los profesores y amigos de la Universidad de Guanajuato por alentarme en esta investigación con sus preguntas y comentarios.

## Índice

<b>Nota introductoria</b>	5
<b>Introducción</b>	6
<b>Capítulo 1.</b>	
<b>Política, antropología y <i>ethos</i> del pueblo de Israel</b>	8
1.1 El pensamiento político de Enrique Dussel desde el pueblo de Israel	9
1.2 Antropología y <i>ethos</i> del pueblo de Israel	12
1.2.1 Antropología de la carnalidad	13
1.2.2 <i>Ethos</i> de la liberación	19
1.3 La “palabra” y la “escucha” en el pueblo de Israel	25
1.3.1 Prohibición de imágenes en el pueblo de Israel	27
<b>Capítulo 2.</b>	
<b>El profetismo como crítica al fetichismo político y a la injusticia social</b>	30
2.1 El fetichismo del poder político en el pensamiento de Enrique Dussel	31
2.2 Los profetas ( <i>Nabiim</i> ), su ubicación y significado en la <i>TANAJ</i>	34
2.3 Los profetas en la historia del pueblo de Israel	38
2.4 El concepto de “justicia” en el pensamiento bíblico y profético	40
2.5 Crítica de los profetas a la injusticia social	44
2.6 Auge y declive del reino de Israel: breve contexto económico y político	47
2.7 El reinado de Jeroboam II y la crítica del profeta Amós a la injusticia social	50

### **Capítulo 3.**

<b>El profetismo como crítica a la idolatría de las riquezas y de las instituciones</b>	<b>55</b>
3.1 La crítica profética a la idolatría en el pensamiento de Enrique Dussel	56
3.2 La idolatría en el pensamiento bíblico y la crítica profética	58
3.2.1 El dios	60
3.2.2 Los dones	61
3.2.3 La actitud idolátrica	62
3.2.4 Las acciones idolátricas	63
3.2.5 Las víctimas	66
3.3 Crítica de los profetas al culto a Yahvé	67
3.4 Construcción teológica-política de la historia del Reino de Judá	71
3.5 El reinado de Josías y la reforma religiosa de Judá	74
3.5.1 Últimos años del reino de Judá	77
3.6 La crítica de Jeremías al Templo de Jerusalén	78
3.7 Pertinencia del profetismo crítico en la filosofía política	81
<b>Conclusión</b>	<b>83</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>84</b>

### **Nota introductoria**

El propósito de la investigación es situar al profetismo bíblico del pueblo de Israel como paradigma crítico en la filosofía política. La obra y pensamiento de Enrique Dussel Ambrosini será de un valor inestimable para el presente trabajo, pues se trata de un pensador con un profundo conocimiento del *ethos* y cosmovisión de la cultura hebrea, así como una reconocida trayectoria en el diálogo entre las distintas tradiciones filosóficas.

Dada la naturaleza del tema y de las fuentes consultadas, como la *Biblia* y comentarios sobre dicha obra, será ineludible el análisis de algunas cuestiones y autores de la exégesis o interpretación bíblica, esto más que interrumpir la fluidez del discurso filosófico será de ayuda para una mejor comprensión de la investigación.

## Introducción

Situar al profetismo como paradigma crítico en la filosofía conlleva ciertos desafíos con los cuales hay que lidiar tanto en el proceso de investigación como en el de exposición. Esto se debe a ciertos marcos epistemológicos que delimitan y dirigen la labor filosófica. En el caso de la presente investigación, el tema del profetismo bíblico se enfrenta al menos a tres delimitaciones epistemológicas persistentes en la filosofía moderna: el helenocentrismo, el eurocentrismo y el secularismo tradicional.

En relación al helenocentrismo, iniciado en la filosofía griega y principalmente representado por Sócrates, el profetismo bíblico se sitúa como movimiento crítico alterno y propio. Referente a esto, no se trata solamente de argumentar por paralelismos conciliadores o rupturas polémicas entre la cultura griega y la hebrea para que el profetismo tenga carta de naturalización en el discurso de la filosofía política, sino más bien, de ahondar en las preguntas fundamentales que dan sentido y determinan el *ethos* del pueblo hebreo.

En relación con el eurocentrismo se pretende subrayar la relevancia teórica y práctica del profetismo en la filosofía política, señalando el fundamento que sostiene la crítica de los profetas; esto permitirá un diálogo a nivel filosófico de temas, autores y racionalidades pocas veces abordadas en la academia filosófica.

En relación con el secularismo que subsiste en la filosofía y en específico en el campo político, este trabajo se circunscribe al más estricto tratamiento filosófico, esto es, sin un compromiso confesional o proselitista con el tema aquí tratado, pero abordando, como ya se mencionó, fuentes, conceptos y autores del campo exegético-bíblico.

Estos marcos epistemológicos que circunscriben la reflexión filosófica-política han sido abordados y discutidos por Enrique Dussel Ambrosini, quien ofrece toda una obra que invita a repensar las preguntas fundamentales de la tradición filosófica occidental desde conceptos y categorías de otras tradiciones, como la hebrea-judía, sin que por ello se pierda la exigencia y crítica que caracterizan la labor filosófica.

La investigación se compone de tres capítulos dedicados a escudriñar los conceptos relacionados con el origen, sentido y acción del profetismo del pueblo de Israel; por su

parte cada capítulo comienza con la lectura e interpretación que Enrique Dussel hace sobre los temas a tratar; posteriormente una contextualización bíblica de los conceptos utilizados por Dussel, así como su pertinencia y rendimiento filosófico-político.

En el primer capítulo se analiza la antropología y *ethos* de la cultura hebrea desde la *Biblia*. Esto permitirá tener una mejor comprensión del origen de los conceptos utilizados por los profetas. Se trata de una antropología de la carnalidad, que determinará las relaciones ético-político-jurídicas del pueblo de Israel.

En esta antropología, el ser humano se concibe como alguien que siente, goza y sufre en su propia carne, de ahí que las leyes de dicho pueblo inculquen la obligación por el cuidado y respeto de uno mismo y del prójimo en los aspectos más elementales y materiales para la vida humana.

En el segundo capítulo se aborda el concepto y acción de los profetas del pueblo de Israel. Los profetas fueron personas que se comprometieron con la justicia y la denuncia a la corrupción de los que detentan el poder político y religioso, de su época, siglos VIII a.e.c.-siglo VI a.e.c., esto fue posible al gran sentido de justicia que los profetas tenían y que se nutre de la antropología y del *ethos* de dicho pueblo.

En el tercer capítulo se aborda la crítica de los profetas a la idolatría; no se trata de una crítica meramente cultural, sino que es aplicable a las instituciones que se erigen como una “divinidad” intocable y eterna que justifican y mantienen la injusticia en la sociedad. Para los profetas, la injusticia y la idolatría son recíprocas, en una sociedad donde reina la opresión, el despojo y la injusticia, hay un ídolo que justifica todas las relaciones torcidas de dicha sociedad, llámese a este ídolo poder, riquezas, confianza desmedida en un líder carismático o en un partido o institución política.

La denuncia de los profetas a la injusticia social y a la idolatría institucional resulta por tanto de gran pertinencia para la teoría y praxis de una filosofía política comprometida con la justicia, pues ofrece conceptos y categorías críticas (como el propio concepto bíblico-profético de justicia) y un posicionamiento claro y contundente frente a la corrupción de los gobernantes y ante la indiferencia, complicidad o coacción del pueblo.

## Capítulo 1

### Política, antropología y *ethos* del pueblo de Israel

“A Israel le ha tocado una función esencial en la historia del pensamiento universal. Sea por su antropología implícita, por su visión de la historia, por las estructuras todavía no develadas, pero ya conscientes de su metafísica, de su teología, el pueblo de Israel propone una estructura nueva...”

Enrique Dussel, *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*.

“Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un ‘núcleo-ético-mítico’, es decir una visión del mundo (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente”.

Enrique Dussel, *Filosofías del Sur, descolonización y transmodernidad*.

La obra y pensamiento de Enrique Dussel (1934-2024), invita tanto a quienes inician como a los expertos en filosofía a entablar un diálogo desde distintas tradiciones filosóficas. Esto presupone un conocimiento y reconocimiento tanto de la propia como de las diversas filosofías regionales: europea, latinoamericana, norteamericana, africana, árabe, judía, etc., con las cuales se establecerá dicho diálogo.<sup>1</sup> Estas tradiciones deben ser pensadas y estudiadas no sólo desde el eurocentrismo imperante en las narrativas filosóficas académicas, sino desde los “*núcleos problemáticos fundamentales y universales*”<sup>2</sup> que cada cultura y tradición formulan y que pueden ser subsumidas en la reflexión política.

En el presente trabajo, no se tratará de elaborar una filosofía política del pueblo de Israel, sino más bien en asumir la antropología, *ethos*, relatos fundacionales, mitos, leyes etc., de los israelitas lo cual permitirá situar de manera concisa y pertinente el pensamiento, obra y crítica de los profetas de Israel en la discusión de la filosofía política actual.

---

<sup>1</sup> Cf. DUSSEL Enrique, *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad*, México, Ediciones Akal, 2015. Págs. 11-30.

<sup>2</sup> “¿Qué son y cómo se comportan las *cosas reales* en su totalidad?; (...) ¿En qué consiste el misterio de la propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y al final, ¿Cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? (...) Son núcleos problemáticos racionales o preguntas, entre muchas otras, de los porqués universales que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición”. DUSSEL Enrique, *Filosofías del sur, descolonización...* Pág. 12.



## 1.1 El pensamiento político de Enrique Dussel desde el pueblo de Israel

Enrique Dussel, en su principal obra política: *Política de la Liberación* (publicada en tres tomos), realiza una interpretación filosófica y política de algunas narraciones bíblicas, pues encuentra en esta tradición semita-israelita mejores herramientas teóricas y hermenéuticas para articular un pensamiento crítico y de liberación, inexistentes o poco tratadas desde la tradición filosófica helénica.

En el primer volumen, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Dussel expone a manera introductoria una historia de la filosofía política, con la pretensión de romper ciertos límites (epistemológicos y metodológicos) que hay en otras historias políticas semejantes como son: el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, la periodización de la historia, el secularismo tradicional, el colonialismo teórico y mental y la modernidad. Dussel desearía “que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un *contra-relato*, como un relato de una tradición anti-tradicional”.<sup>3</sup>

En el segundo volumen, *Política de la liberación, Arquitectónica*, Dussel realiza “una descripción fundamental, ontológica, de los momentos que tienen relevancia para una política global (...), teniendo en cuenta los momentos necesarios de un ‘orden político vigente’, el que fuere, de manera abstracta y sin contradicciones todavía”.<sup>4</sup> Es un análisis de los distintos principios y conceptos con los que la tradición filosófica de Occidente explica y aborda el campo político. Es una confrontación y crítica a las visiones reductivas de la política que se han ofrecido en el pensamiento político; pero también es retomar los análisis y categorías más importantes que dicha tradición ha realizado, para subsumirlos crítica y creativamente en la realidad política actual.

---

<sup>3</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, España, Editorial Trotta, 2007. Pág. 13.

<sup>4</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen II, Arquitectónica*, Venezuela, tomado de Editorial Trotta, 2009, por la Fundación Editorial el perro y la rana, Centro Simón Bolívar, 2011. Pág. 11.

En el tercer volumen, *Política de la Liberación, crítica creadora*, Enrique Dussel cambia el “estilo de la exposición”, de igual manera que se trata de una obra escrita por varios autores. Antes de esta obra, Dussel dividía sus trabajos políticos<sup>5</sup> en dos partes: la primera dedicada al estudio y análisis de los elementos suficientes y necesarios de cualquier orden político vigente; y la segunda parte a la crítica negativa a un sistema político corrompido, a la superación y transformación de dicho sistema por uno políticamente más justo; sin embargo, como el propio Dussel explica, esta división no permitía una adecuada comprensión del momento crítico-negativo y del creativo-positivo en sí mismos, pues continuamente se mezclaban conceptual y categorialmente en la segunda parte. Por ello, optó por dividir la obra en tres momentos:<sup>6</sup> el primero (arquitectónica), expuesto en el segundo tomo ya mencionado, el segundo (crítico-negativo) y el tercero (creativo-positivo), expuestos de manera separada en el tercer tomo.<sup>7</sup>

Enrique Dussel ilustra los tres momentos sistemáticos políticos o constelaciones por medio de algunos relatos y personajes bíblicos que se mencionan a continuación:

La primera constelación hace referencia al sistema político vigente; Dussel lo denomina “el momento faraónico” relacionado con la estabilidad y decadencia de un sistema político. Este momento se caracteriza por la corrupción del gobernante, institución o delegación política; todas instituciones del campo político que deben servir a la comunidad, se vuelven en su contra, hay una fetichización del poder político. El gobernante corrompido (en la figura del faraón), ejerce su poder como dominación y opresión, su gobierno, se vuelve autorreferente, con pretensión idealizada de perfección y autosuficiencia.<sup>8</sup> El relato del

---

<sup>5</sup> *Hacia una filosofía política crítica* (2001), *20 Tesis de Política* (2006), y *Política de la liberación, Arquitectónica. Vol. II* (2009), Obra anunciada y desarrollada como la primera parte.

<sup>6</sup> Estos momentos sistemáticos de la *Política de la Liberación* son denominados también constelaciones en concordancia con la relectura de Walter Benjamín por parte de Dussel.

<sup>7</sup> Al distinguirlos de esta forma “la exposición sistemático categorial se destrabó y adquirió un sentido dialéctico, pudiendo pasar de una categoría a otra sin saltos ni retrocesos confusos, en especial de la constelación segunda negativa y la tercera positiva”. DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora*, España, Editorial Trotta, 2022. Pág. 13.

<sup>8</sup> Cf. Párrafo 30, *fetichización del sistema político*: DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Págs. 85-107.

Éxodo por tanto es la “metáfora del sistema de opresión y la ‘salida’ de la totalidad opresora (...)”.<sup>9</sup>

La segunda constelación hace referencia a la crítica y ruptura mesiánica con el sistema político opresor, este momento es denominado por Dussel como “el momento mosaico”. Ante el sufrimiento y opresión de la comunidad política a manos del gobernante y de las instituciones corrompidas, surge entre la comunidad uno o más personas comprometidas, con conciencia crítica y responsabilidad por el necesitado,<sup>10</sup> que escuchando la voz y el clamor del pueblo formularán las mediaciones necesarias para suprimir y superar la opresión del sistema político. Es el momento de la crítica al fetichismo del poder, a las formas y mecanismos de dominación, es denunciar al gobernante y a las instituciones la forma injusta de ejercer el poder político.<sup>11</sup> Tanto la primera como la segunda constelación se ilustran con algunos personajes del relato bíblico del *Éxodo*.

La tercera constelación hace referencia al sistema político futuro,<sup>12</sup> denominado por Enrique Dussel como “el momento de Josué”, se trata de la fundación de una nueva totalidad política donde la opresión no es la lógica del nuevo sistema, sino la justicia. En la nueva totalidad política, el criterio que regirá al gobernante y sus instituciones, es la vida de la comunidad.

Moisés muere antes de llegar al río Jordán. El Jordán es el límite entre lo negativo y lo positivo. Josué es nombrado como el nuevo conductor del pueblo hacia la ocupación de la Tierra prometida (...). Es el pasaje dialéctico de la negación a la afirmación, del antiguo mundo al nuevo; de la indignación destructiva a la creación del nuevo sistema.<sup>13</sup>

El pasaje de la antigua a la nueva totalidad culmina con la instalación de un nuevo sistema político que no repetirá los abusos e injusticias del pasado, sino que regirá al pueblo con “rectitud y justicia”. A esta institución política que surge desde la experiencia de la

---

<sup>9</sup> DUSSEL Enrique, *14 Tesis de Ética, Hacia la esencial del pensamiento crítico*. España, Editorial Trotta, 2016. Pág. 197.

<sup>10</sup> Se trata del tema del mesianismo en la obra política de Dussel.

<sup>11</sup> Cf. Parágrafos 31, “*la ruptura mesiánica comunitaria del pueblo*” de Alicia Hopkins y parágrafo 32, “*la función mesiánica en la política*” de Bernardo Cortés, respectivamente en: DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Págs. 108-132 y 152-186.

<sup>12</sup> Cf. “*Tercera parte. La tercera constelación: La construcción político creadora*” en DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Pág. 353- 738.

<sup>13</sup> DUSSEL Enrique, *14 tesis de ética...*Pág. 201.

esclavitud, del arduo caminar en el desierto, y la lucha por la posesión de la tierra prometida, Dussel le denomina “el reino davídico”.<sup>14</sup> En dicho reino, distingue un “mesianismo del rey”, es decir la instauración fáctica de un sistema político con pretensión de justicia, y un “mesianismo profético” cuya función será más correctiva y crítica del ejercicio político de la nueva totalidad.

## 1.2 Antropología y *ethos* del pueblo de Israel

Enrique Dussel en sus obras antropológicas (*Humanismo helénico, Humanismo semita y el Dualismo en la antropología de la cristiandad*) realiza un análisis de las estructuras intencionales de algunos de los pueblos indoeuropeos y semitas (helénico, israelita y cristiano principalmente), haciendo explícita la cosmovisión de la que parten dichos pueblos para interpretar su existencia tanto individual como comunitaria en los diversos campos prácticos con los que se relacionan concreta y cotidianamente.

Enrique Dussel comienza el primer capítulo de su obra *El humanismo semita* de la siguiente forma: “Es evidente que el mundo ético se funda sobre una antropología. (...) la estructura antropológica determina la moral. (...) el semita concibe al hombre unitariamente, como un todo indivisible”.<sup>15</sup>

Si bien la visión antropológica no es inmediatamente filosófica,<sup>16</sup> no por ello es caótica o errática, sino que tiene una inestimable importancia y relación con la reflexión y praxis de la comunidad política de Israel. Para Dussel, cuando en filosofía se investiga y ahonda sobre sus propios fundamentos debe realizarlo “a partir de los momentos pre-filosóficos a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no

---

<sup>14</sup> Cf. parágrafo 36, *La hiperpotencia*. “El ‘Kairós’ de Benjamín. ‘El reino de David’ en Lévinas” en DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III...* Págs.355-385. En este parágrafo Dussel señala y se separa de la idea del “Estado de David”, que tiene Lévinas. Según Dussel, Lévinas tiene dificultad para enunciar el momento positivo por medio de dicho “estado”.

<sup>15</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires,1969. Pág. 21.

<sup>16</sup>Cf. DUSSEL Enrique, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975. Págs. IX-X.

filosófico; dicho horizonte pre-filosófico (...) no podrá ser nunca ignorado. Estará siempre ‘ahí’ condicionando el resto”.<sup>17</sup>

### 1.2.1 Antropología de la carnalidad

La antropología de la cultura israelita se puede rastrear a partir de la *TANAJ*<sup>18</sup> o la *Biblia hebrea*,<sup>19</sup> considerada su obra principal y libro sagrado. Esta fuente ofrece no sólo una concepción y evolución antropológica, sino su injerencia en el campo político y jurídico.

El pensamiento del pueblo de Israel concibe al humano como una unidad indivisible, carnalidad pura con conciencia y personalidad. En su antropología, el ser humano “es idénticamente carne-espiritual, un yo viviente carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa individualidad irreductible: ‘Yo te he conocido por tu nombre’ (*Éxodo* 33,12)”.<sup>20</sup>

A esta carnalidad viviente se le denomina en el texto bíblico como *néfesh*.<sup>21</sup> Este concepto significa literalmente “garganta” y es en la garganta donde se localiza para el israelita, simbólica y realmente las necesidades básicas relacionadas con la vida, tales como la respiración o la ingesta de alimentos. Esta acepción etimológica sitúa y define al ser humano como sujeto de necesidad y de fragilidad.

---

<sup>17</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo helénico...* Pág. IX.

<sup>18</sup> El término *TANAJ* es un acrónimo de las tres partes en que la tradición judía divide su libro sagrado. La primera *Torá* (ley o instrucción) los 5 primeros libros. Segunda *Nabim* (los profetas) 8 libros y *Ketuvim* (los escritos) 11 libros.

<sup>19</sup> Las citas bíblicas en esta investigación serán tomadas de la *BIBLIA DE JERUSALÉN*, Bilbao, España, Ed. Desclée De Brouwer, 2009 y de *LAS ESCRITURAS DE RESTAURACIÓN*, Estados Unidos, Editorial sus brazos a Yisrael (YATI), 2010, distinguiendo ésta con la abreviatura (E.R), a menos que se señale lo contrario, ya que los autores a los que recurro hacen algunas veces sus propias traducciones por considerarlas más exactas o contundentes. De cualquier forma, los nombres de los libros y la numeración de los capítulos y versículos en los cuales se dividen la *TANAJ* o la *Biblia* pueden cotejarse en cualquier otra edición de dicha obra ya sea judía o cristiana.

<sup>20</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo semita...* Pág. 27.

<sup>21</sup> *Néfesh*: “sustantivamente significa garganta (...) pero aún más, es la misma vida, el ser viviente”. DUSSEL Enrique, *El humanismo semita...* Pág. 27.

Enrique Dussel tiene muy presente esta fragilidad de la vida humana, por ello, continuamente refleja esta visión antropológica en sus obras y de manera más amplia en su *Ética de la Liberación*, señalando también la obligatoriedad de cumplir con las condiciones materiales donde se enmarca la existencia humana:

La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no deben sobrepasarse bajo pena de morir. La vida humana sobrenada en su precisa vulnerabilidad, dentro de ciertos límites y exigiendo ciertos contenidos: si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación (...) morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados.<sup>22</sup>

Así, esta realidad humana vivida e interpretada como “carnalidad” se expresa en las ordenanzas israelitas, las cuales buscan y exigen el cuidado más elemental de la persona, tanto hacia uno mismo como hacia el prójimo: “si tomas el abrigo de tu prójimo como prenda, se la devolverás antes de que se oculte el sol, porque es su única prenda para vestir, él la necesita para arroparse; ¿Qué otra cosa tiene para dormir?” (*Éxodo* 23, 25-26 E.R.). O la distinción entre el ayuno querido por Yahvé en oposición al ayuno que consiste en mortificarse y cubrirse la cabeza con ceniza: “Este es el ayuno que yo deseo: romper las cadenas injustas (...) compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu hogar a los sin techo, vestir al desnudo cuando lo veas y no abandonar a tus semejantes” (*Isaías* 58, 6-7).

La palabra *néfesh* también tiene otros sentidos y otros usos, con ella se designa: el cuello, el anhelo, la vida y la persona, se usa algunas veces como pronombre personal o reflexivo.<sup>23</sup> En la mentalidad hebrea las personas no tienen un *néfesh*, sino ellas mismas son un *néfesh*. Es el ser humano como totalidad, sin dualismos.

De igual manera, en los textos bíblicos el concepto de “carne”, *básar*, expresa con mayor fidelidad la constitución antropológica del pueblo de Israel que el concepto de “cuerpo”,

---

<sup>22</sup> DUSSEL Enrique, *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, España, Editorial Trotta 2009. Pág. 129.

<sup>23</sup> Para ver los distintos sentidos y usos bíblicos de la palabra *néfesh*, cf. WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1997. Págs. 26- 44.

pues para el israelita el cuerpo carece de sentido. “El ‘cuerpo’ en el sentido griego o cartesiano, es solo el ‘cadáver’ (*gufah*)”;<sup>24</sup> el humano no tiene un cuerpo, sino que es carne.

A diferencia del término *néfesh* que se emplea un total de 755 veces en la *TANAJ*, designando tanto animales como a humanos, denominándolos “*néfesh* vivientes”, sólo un tres por ciento se le atribuye a Yahvé (divinidad del pueblo de Israel); el término *básar* se emplea 273 veces en la *TANAJ*, de las cuales 104 se emplean a animales y las otras 169 al humano, pero ni una sola vez a Yahvé.<sup>25</sup>

El término *básar* puede indicar una parte específica del cuerpo: “El relato yahvístico de la creación de la mujer de una costilla del varón, Gén. 2, 21 b. menciona la b. (*básar*)<sup>26</sup> como un trozo de carne del cuerpo humano a diferencia de los huesos...”<sup>27</sup> El relato yahvístico aludido es el siguiente:

Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Le quitó una de sus costillas y rellenó el vacío con carne. De la costilla que Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: ‘Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne’ (*Génesis* 2, 23-23).

La expresión del humano “hueso de mis huesos y carne de mi carne” cobra su sentido antropológico si se le confronta con los versículos anteriores capítulo segundo, donde se narra cómo Yahvé modela en primer lugar al humano para que habite un jardín, posteriormente modela a los animales para que el humano no se encuentre solo; sin embargo, el ser humano no encuentra entre los animales a alguien semejante a sí mismo.

Esta narración revela que, aunque el *básar* es propio de los animales y de los humanos, sí se puede distinguir no sólo físicamente, sino por las funciones y cualidades que la carnalidad humana tiene en específico, como se mencionará más adelante. Al igual que el término *néfesh*, el de *básar* indica la totalidad de la persona y no sólo una parte específica:

---

<sup>24</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo semita...* Pág. 28.

<sup>25</sup> Cf. WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Págs. 26 y 45.

<sup>26</sup> La palabra *básar* entre paréntesis son más y señalan la palabra completa que el autor abrevia con sólo la letra b.

<sup>27</sup> WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Pág. 46.

“Según Núm. 8,7 en el rito de la ordenación levítica hay que ‘pasar una navaja por toda su b. (*básar*)’, o sea, por todo su cuerpo”.<sup>28</sup>

De cualquier manera, el término *básar*, ya sea para indicar una parte o la totalidad del cuerpo para humanos o animales, pone de manifiesto el carácter débil y efímero de la propia carnalidad el cual contrasta con el espíritu de Yahvé, por ello dice: “Entonces dijo Yahvé: ‘No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne’” (*Génesis* 6,3).

De las 389 veces que se encuentra la palabra *rúaj* en la *TANAJ*, se le atribuye a Yahvé en 139 ocasiones, al viento como fenómeno natural 113 veces y al ser humano, ídolos y animales en 129 ocasiones.<sup>29</sup> Si bien, el concepto de *rúaj* está íntimamente ligado con el viento y cuya manifestación física es soplo, aliento, aire y viento en general, cuando se aplica a Yahvé tiene un carácter de fuerza vivificante; e incluso se le asocia con la palabra, ya que el aliento y la palabra provienen de la boca.

El *rúaj* es el que vivifica la carne, pero éste no es parte constitutiva y propia del ser humano, como en el caso griego o del cristianismo posterior, donde el alma es el principio de vida del cuerpo y elemento fundamental del humano. En la antropología israelita, este *rúaj* proviene de Yahvé.

En los capítulos del *Génesis* uno y dos, se encuentran dos versiones sobre el origen del humano y del mundo. La versión que se encuentra en el capítulo dos, que es más antiguo y de influencia cananea, resalta la acción vivificante de Yahvé por medio de un soplo: “Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con el polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (*Génesis* 2, 7).

Por su parte en la versión posterior y de influencia babilónica que se narra en el capítulo 1, hace depender todo lo que existe de la palabra que proviene de Yahvé: “Dijo Dios: ‘Haya luz’ y hubo luz (...). Dijo: ‘Haya un firmamento’. E hizo Dios el firmamento. (...). Dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen como semejanza nuestra (...)’ Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya”. (*Genesis* 1, 3-27).

---

<sup>28</sup> WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Pág. 48.

<sup>29</sup> Para ver los diversos usos de la palabra *rúaj* como: viento, aliento, espíritu, animo, fuerza de voluntad. Cf. WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Págs. 53-61.



En la antropología israelita se establece una dialéctica de vida-muerte en relación al *rúaj* de Yahvé: “de tus creaturas se llena la tierra. (...) Si escondes tu rostro, desaparecen, les retiras tu soplo y expiran y retornan al polvo que son. Si envías tu aliento son creados y renuevas la faz de la tierra”. (*Salmo* 104, 24b, 29-30).

Para la antropología israelita los órganos internos cumplen una función no sólo fisiológica, sino primordialmente son la sede intelectual emocional y moral de la persona. Con el término *karäb*, se designa el lugar donde se encuentran los órganos interiores tales como el corazón (*lev*), el hígado (*kaved*), los riñones (*kliot*), etc.

El corazón, *lev*, es el concepto antropológico más frecuente de la *TANAJ*, apareciendo en dicha obra en 858 ocasiones.<sup>30</sup> Los israelitas consideraban que los pensamientos, entendimiento, deseos, emociones, decisiones, bondad o maldad de la persona provienen del corazón. El pueblo de Israel desconocía el concepto de cerebro, para ellos el corazón es el que posibilita el movimiento de la persona.

Un ejemplo de lo anterior, y que puede resultar desconcertante para un lector moderno, sobre las capacidades que atribuían los israelitas al corazón, es el relato bíblico de *1 Samuel* 25, 36-39, donde Nabal, un rico pastor, ha recibido una noticia que hace que su corazón se le muera en el pecho y se le quede como piedra. Lo más interesante del relato es que Nabal no muere instantemente, sino hasta diez días después, cuando Yahvé lo hiere. En la actualidad “un médico diría que fue un ataque cerebral. Un hombre puede vivir así diez días”.<sup>31</sup>

Para el israelita el corazón define el estado físico y emocional de la persona: “Corazón contento mejora la salud, espíritu abatido seca los huesos” (*Proverbios* 17, 22). También el corazón puede adquirir inteligencia para juzgar rectamente, un ejemplo es el relato donde el rey Salomón hace una petición a Yahvé: “Concede, pues, a tu siervo, un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal” (*1 Reyes* 3, 9).

---

<sup>30</sup> Para ver tanto los usos y significados de la palabra *lev*, así como de su importancia numérica y antropológica, cf. WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Págs. 64-86.

<sup>31</sup> WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento...* Pág.64.

De igual forma, el corazón del humano puede obstinarse y seguir sus antojos y caprichos.<sup>32</sup> En el corazón humano se puede anidar la mayor perversidad: “El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo: ¿quién lo conoce?” (*Jeremías* 17, 9). Pero también, por medio del arrepentimiento sincero se puede obtener de Yahvé un “corazón puro”.<sup>33</sup>

En relación con el corazón en la antropología israelita, la sangre, *dam*, designa la vida tanto del animal como del humano. En las prescripciones sobre el consumo y sacrificio de animales queda estrictamente prohibido comer la carne de los animales junto con su sangre: “la vida de toda carne está en su sangre” (*Levítico* 17, 14); “pero cuidado con comer la sangre, porque la sangre es vida, y no puedes comer la vida con la carne” (*Deuteronomio* 12, 23).

En relación con el humano, “quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida” (*Génesis* 9, 6), en versículos anteriores se menciona cómo Yahvé, reclamará la sangre derramada, sea de animal o de humano.<sup>34</sup> La sangre en tanto vida, clama cuando es vertida injustamente.

El relato bíblico que ilustra muy bien lo anterior es el siguiente: Caín y Abel,<sup>35</sup> dos hermanos que ofrecieron un sacrificio a Yahvé. Caín, que era agricultor, ofreció las primicias de la tierra, mientras Abel, que era pastor, ofreció a los primogénitos de su rebaño. Yahvé aceptó el sacrificio de Abel y rechazó el de Caín; éste, enojado, llevó a su hermano Abel a un lugar apartado y ahí lo asesinó:

Yahvé, dijo a Caín: ‘¿Dónde está tu hermano Abel?’ contestó: ‘no sé. ¿Soy acaso el guardián de mi hermano?’ replicó Yahvé: ‘¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien, maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir la sangre de tu hermano’ (*Génesis* 4, 9-11).

Esta capacidad de “clamar” que tiene la sangre y la propia *néfesh* ante las injusticias se repite en el relato del *Éxodo*. Ya no será la sangre la que clama ante un asesinato realizado en lo oculto, sino el abierto clamor de un pueblo que sufre la esclavitud y la opresión. El relato del *Éxodo* no sólo es parte del *ethos* de Israel, sino el *ethos* mismo de dicho pueblo; y

---

<sup>32</sup> Cf. *Salmo* 81,12.

<sup>33</sup> Cf. *Salmo* 51, más conocido por la tradición occidental como *Miserere*.

<sup>34</sup> Cf. *Génesis* 9, 5.

<sup>35</sup> Cf. *Génesis* 4, 1-16.

en relación a esto, carácter primigenio del *ethos* y de la concepción de Dios y su relación con la humanidad, Porfirio Miranda<sup>36</sup> comenta:

Para los autores bíblicos la creaturidad del mundo y de la historia es de segunda o tercera importancia, y se impone afirmar esto hoy con toda claridad; si la creación está al principio, es por razones cronológicas de relato, no por importancia. El hecho de que Yahvé sea creador necesita de tal manera entenderse, que la protesta y el imperativo esenciales de Yahvé (El Dios del Éxodo) no se desdibujen ni se debiliten como esenciales en lo más mínimo.<sup>37</sup>

### 1.2.2 *Ethos* de la liberación

Para Porfirio Miranda<sup>38</sup> y Gerard von Rad<sup>39</sup>, el libro del *Génesis* anticipa la acción justiciara de Yahvé que se narra en el *Éxodo*: “el Génesis es prólogo, prehistoria, preparación del hecho esencial: la liberación de los esclavos de Egipto”.<sup>40</sup> Para Miranda esta prehistoria propiamente dicha es el relato de Caín y Abel.

El “hecho esencial” es la liberación de los esclavos; los primeros escritos de los hebreos remarcan la relación del pueblo de Israel con Dios gracias a esa experiencia de liberación de la opresión en que se encontraban; las tradición y teología sobre la creación, la purificación, los sacrificios, holocaustos, etc., son posteriores y secundarias, subordinadas al de la liberación de Israel: “¿A caso me presentasteis sacrificios y oblacones en el desierto durante cuarenta años casa de Israel?” (*Amós* 5, 25).<sup>41</sup> Por su parte:

La investigación científica sobre los primeros escritos bíblicos efectuada por Gerard von Rad, hace ver claramente que la revelación primitiva de Yahvé no decía nada sobre creación ni se ocupaba del origen del mundo. El Dios que originalmente se reveló a Israel es el Dios

---

<sup>36</sup> Porfirio Miranda de Parra (1924-2001), fue un filósofo, teólogo y exégeta mexicano, profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) en la ciudad de México.

<sup>37</sup> MIRANDA José Porfirio, *El ser y el mesías*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2013. Pág. 37.

<sup>39</sup> Gerard von Rad (1901-1971), fue un influyente teólogo y exégeta alemán, dedicado al estudio del *Antiguo Testamento*.

<sup>40</sup> Citado en MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión*, México, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2008. Pág. 97.

<sup>41</sup> “Mirad, cuando yo os saqué de Egipto, nada les dije ni les mandé sobre holocausto y sacrificio” (*Jeremías* 7,22).

del Éxodo; con otras palabras, es pura intervención obligatoria en favor de los oprimidos y en contra de los opresores (...). Las leyes de cuestión cúlrica o sexual o purificatoria de alimentos y usanzas fueron introducidas posteriormente.<sup>42</sup>

Retomando el relato de Caín y Abel, Porfirio Miranda señala su importancia pues en ella el redactor bíblico ilustra de manera admirable el “pecado” en el mundo y en la historia humana: “la historia de Caín y Abel es el primer retrato del hombre extraparadisiaco, del hombre real, de la humanidad histórica”.<sup>43</sup> Se trata por tanto de un pecado concreto: el asesinato del hermano.

El concepto de pecado, *khata*, aparece precisamente por primera vez en la *TANAJ* en el relato de Caín y Abel, cuando al primer hermano le fue rechazada su ofrenda: “Yahvé dijo a Caín: ¿Por qué andas irritado, por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera” (*Génesis* 4, 6-7). *Khata* significa literalmente “fallar”, como cuando alguien falla al tirar en un blanco determinado y no las implicaciones de pureza o impureza atribuidas posteriormente.

Ese fallar de Caín es no ver a Abel como hermano, sino como oponente que debe ser asesinado. Es el *khata* de Caín, y no la desobediencia de Adán, el que clama justicia. “He aquí el prólogo al *Éxodo*: ‘La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra’”.<sup>44</sup>

Para Enrique Dussel, el concepto de liberación encuentra su fuente en el *ethos* del pueblo de Israel, en específico en la narración del *Éxodo*. Esta salida, *hatsaláh*, de la esclavitud a la libertad, de la opresión a la justicia y la posterior posesión del pueblo de Israel de la *Tierra prometida*, tiene una gran repercusión en el pensamiento y obra política del autor. Los relatos bíblicos a los cuales Dussel hace alusión serán ilustraciones para pensar y articular filosóficamente categorías con las cuales se podrá reflexionar y dar cuenta de la realidad política pasada y actual.

En el libro del *Éxodo* se encuentra uno de los relatos fundacionales del pueblo de Israel. Se trata de la narración sobre la liberación de dicho pueblo de la esclavitud de Egipto,

---

<sup>42</sup> MIRANDA José Porfirio, *El ser y el mesías...* Pág. 36.

<sup>43</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 111.

<sup>44</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 111.

*Mitzrayim*, y su posterior peregrinar por el desierto en donde Yahvé da a los israelitas los mandatos y leyes que deben cumplir.

El relato del *Éxodo* tiene como trasfondo las intrigas del faraón de Egipto contra el pueblo de Israel, el cual habitaba y prosperaba en tierras egipcias. El faraón decidió esclavizar a los israelitas sometiéndolos a trabajos forzados y ordenó asesinar a los varones recién nacidos por temor a que siendo adultos se unieran a los pueblos enemigos y se enfrentaran contra él, por lo que mandó arrojarlos al río.<sup>45</sup>

Hubo un bebé que se salvó gracias a que su madre lo colocó en una cesta y lo puso en la corriente del río y finalmente fue encontrado y criado por la hija del faraón. El protagonista del relato del *Éxodo* es Moisés, quien, ya siendo adulto, defiende a un israelita (a uno de sus hermanos, dice explícitamente el texto),<sup>46</sup> del maltrato que sufría por parte de un capataz egipcio. La riña entre Moisés y el capataz tiene como consecuencia la muerte de éste y la huida del protagonista al país de Madián (actual Arabia Saudita). Moisés ya instalado en Madián, se casa y tiene hijos con Seforá, hija del sacerdote de esta localidad llamado Jetró; sin embargo, mientras Moisés es pastor en Madián, el pueblo de Israel clama y gime por la opresión que sufre en el país de Egipto.<sup>47</sup>

A partir del capítulo tres del libro del *Éxodo* comienza la intervención de Yahvé a favor del pueblo oprimido de Israel por medio de Moisés:

Yahvé le dijo: ‘He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa (...) El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Así que ponte en camino: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas de Egipto’. Moisés dijo a Dios: ‘¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?’ (*Éxodo* 3, 7-11).

Como puede observarse, las coincidencias entre ambos relatos saltan a la vista: el clamor del hermano asesinado y el clamor del pueblo oprimido sube hasta Yahvé, quien escucha e interviene; no obstante, las respuestas de Caín y Moisés a las palabras de Yahvé son

---

<sup>45</sup> Cf. *Éxodo* 1.

<sup>46</sup> Cf. *Éxodo* 1,11.

<sup>47</sup> Cf. *Éxodo* 2.

diametralmente opuestas. Mientras Caín no se responsabiliza por el hermano asesinado y cínicamente dice: “¿A caso soy el guardián de mi hermano?”, Moisés le pregunta a Yahvé ante la terrible encomienda que le hace: “¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?”.

Dichas respuestas ante la palabra de Yahvé tienen como trasfondo la actitud y las acciones realizadas por ambos personajes. En Caín, la irritación, el abatimiento, el fratricidio y la incapacidad de responder por su hermano. En Moisés, la actitud defensora que tiene por el hermano oprimido en Egipto y por las hijas de Jetró en Madián, a quienes “libera de la mano” de unos pastores que las maltrataban.<sup>48</sup>

Moisés, a diferencia de Caín, responde por el hermano al que se le ha hecho una injusticia.<sup>49</sup> La frase con que se describe el actuar de Moisés y que es propia a Yahvé es: “liberar de la mano de...”; Moisés libera de la mano de los pastores a las hijas de Madián y Yahvé libera, por medio de Moisés, al pueblo de Israel de la mano de los egipcios.

Continuando con el relato del *Éxodo*, Moisés se enfrenta al faraón y le exige que deje libre al pueblo de Israel; después de numerosas negativas por parte del soberano y de las plagas enviadas por Yahvé al pueblo egipcio, el faraón accede a la salida de los israelitas de Egipto; sin embargo, el soberano cambia de decisión y preguntándose “¿qué hemos hecho? hemos dejado marchar a Israel de nuestra servidumbre” (*Éxodo* 14, 5), manda a sus soldados a buscar a los israelitas para capturarlos y someterlos.

La persecución termina con la intervención de Yahvé, quien, partiendo en dos al mar Rojo, permite escapar a los israelitas por en medio de las aguas y ahogando en las mismas al ejército egipcio.<sup>50</sup> A partir de ese momento el relato bíblico narra el peregrinar del pueblo de Israel por el desierto, las proezas que continuó realizando Yahvé en favor de su pueblo y la ingratitud de los israelitas por los bienes recibidos.

---

<sup>48</sup> Cf. *Éxodo* 2, 15-19.

<sup>49</sup> En el idioma hebreo, tanto la palabra hermano (*aj*), como responsabilidad (*ajraiut*), comparten la misma raíz; en la literatura hebrea hay una íntima relación entre el hermano y la forma en que se responde por él. Como se ha visto, hay formas distintas de responder por el hermano: Caín es el claro ejemplo de irresponsabilidad; pero en el libro del *Génesis*, también se encuentra el relato de un hermano, Judá, que responde y da la cara por su hermano Benjamín: “Yehudáh (Judá) dijo a Yisrael (Israel) su padre: Manda al muchacho conmigo (...). Yo mismo garantizo su seguridad, me puedes hacer responsable. Si no lo traigo a ti y lo presento a tu rostro, déjame llevar la culpa para siempre”. (*Génesis* 43; 8- 9 E.R.).

<sup>50</sup> Cf. *Éxodo*, 14,15-31.

Tres meses pasaron desde que los israelitas salieron de Egipto y llegaron al monte del Sinaí (Sinaí es nombre de la península que conecta África con Asia), ahí, según el relato bíblico, fue donde el pueblo de Israel recibió de Yahvé *las palabras* o *hadebarim*<sup>51</sup> que el pueblo debía observar y cumplir una vez que lleguen a la tierra que Yahvé había previsto para ellos: Cannán. Estas “palabras” son las leyes a las que el pueblo de Israel debe responder desde la libertad:

La ley (*Toráh*), no es ya la ley (*nomos*) del mundo griego. La Ley griega es un orden universal físico, que la ciudad necesita para constituirse en seguridad. La misma ley positiva tiene un carácter divino, genérico (...) por analogía con las leyes que rigen los astros, (...). Muy por el contrario, para el hebreo, su ley es solamente intersubjetiva, establecida entre existencias vivientes y libres, sin ninguna intervención o analogía con el mundo creado.<sup>52</sup>

Es importante señalar que pese a las leyes dada por Yahvé, de ninguna manera la esclavitud quedó abolida en medio de Israel, ya se tratara de un extranjero o de un israelita; sin embargo, las condiciones con las que debían ser tratados los esclavos, las distintas formas de ser redimidos, ya sea por sus propios medios o por los de otros, y por la forma de adquirir su libertad ante el maltrato y castigo excesivo de sus amos, hacía que la esclavitud en el pueblo de Israel, al menos formalmente, fuera más llevadera que entre los pueblos del Oriente Próximo.

Las leyes inculcaban un respeto por la vida e integridad de los esclavos, estos debían participar en las celebraciones familiares y religiosas y si eran israelitas debían ser liberados a los seis años de servicios,<sup>53</sup> ya que los israelitas debían recordar las injusticias que ellos vivieron en Egipto y no debían replicarlas en la tierra que heredarían.

De igual forma la ley sancionaba duramente a quien secuestrará a alguien y lo sometiera a esclavitud: “Si resulta que un hombre ha raptado a uno de sus hermanos israelitas, sea que

---

<sup>51</sup> Se trata del decálogo o los diez mandamientos que en la tradición judía son conocidas simplemente con el término *hadebarim*, las palabras. Hay dos versiones sobre estas ordenanzas, una se encuentra en el libro del Éxodo 20, 1-17 y otra en el libro del Deuteronomio 6, 7-21. Además de estos mandamientos en estos libros se encuentran otras ordenanzas, señalamientos y prohibiciones que el pueblo de Israel debe guardar.

<sup>52</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales...* Pág. 51.

<sup>53</sup> Cf. Éxodo 21 y Deuteronomio 15.

lo haya hecho esclavo, sea que lo haya vendido, ese ladrón debe morir. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti” (*Deuteronomio* 24, 7).<sup>54</sup>

El pueblo de Israel no sólo debe respetar, interiorizar y cumplir las ordenanzas que se le han dado, sino también enseñar la historia de la liberación y estas leyes a las próximas generaciones:

Se las repetirás a tus hijos, le hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado (...). Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: ¿‘qué son estos estatutos estos preceptos y normas que Yahvé nuestro Dios os ha prescrito?’, le responderás: “Éramos esclavos en Egipto, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte (...). Y nos mandó a que pusiéramos en práctica todos estos mandatos (*Deuteronomio* 6, 7. 20-21.24).

No obstante, la liberación de la esclavitud conlleva la responsabilidad de asumir la libertad que se ha adquirido, de no anhelar “las ollas de carne” de Egipto, cuyo precio era la dominación y la opresión, sino avanzar por un camino no recorrido aún: el de la libertad y la justicia. El *ethos* de liberación es responder por la libertad que se ha conquistado. Quien no es capaz de asumir su propia libertad, no puede aspirar a una totalidad (ontológica o política) distinta.

Los israelitas se pusieron a murmurar contra Moisés y Aarón: ‘¡ojalá hubiéramos muerto en Egipto! Y si no, ¡ojalá hubiéramos muerto en el desierto! (...) ¿No es mejor que volvamos a Egipto?’ Así que se decían unos a otros: ‘Nombremos a un jefe y volvamos a Egipto’ (...) Yahvé dijo: (...) por mía y la gloria que llena toda la tierra, que ninguno que ha visto mi gloria y las señales que he realizado en Egipto y en el desierto (...) verá la tierra que prometí con juramento a sus padres. (*Números* 14, 3-4. 20-23).

El *ethos* de la liberación es contundente, no se puede ver la nueva tierra, la nueva totalidad, si se sigue anhelando la anterior; sin embargo, es más sugerente la ley que indica lo que tiene que hacer un amo si su esclavo desea permanecer en la esclavitud: “Si el esclavo declara que quiere a su señor (...) y que no desea quedar en libertad, su amo lo llevará ante Dios y, arrimándolo a la puerta o a la jamba, le horadará la oreja con una lezna; y será su esclavo para siempre” (*Éxodo* 21, 4-6).

---

<sup>54</sup> Cf. GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, España, Editorial Verbo Divino, 1987. Págs. 59-72.



Habría que preguntarse, ¿qué sentido tiene atravesar una oreja con un punzón? Para el *ethos* de la liberación, que inicia con la escucha de un clamor, las palabras que dicen y forjan la libertad deben ser escuchadas y asumidas. Palabra y escucha están relacionadas con el *ethos* de la liberación: “aquella oreja que fue testigo y escuchó la voz del Sinaí es innecesaria en su completud”<sup>55</sup> si no asume su función crítica liberadora.

### 1.3 La “palabra” y la “escucha” en el pueblo de Israel

La “palabra”, *dabar* y la “escucha” o audición *shamá*,<sup>56</sup> constituyen para el pueblo de Israel la actitud cotidiana y práctica que da sentido a su relación con Yahvé y consigo mismo. Para el israelita “la palabra creadora” y la primera “escucha de liberación” provienen de Yahvé. El pueblo de Israel, por su parte, debe escuchar, repetir y vivir las palabras que ha escuchado.

Escuchar la palabra y responder al clamor que interpela es ya toda una estructura intencional antropológica y ética del pueblo de Israel, y no se diga el soporte filosófico que conlleva. Ya Emmanuel Levinas,<sup>57</sup> desde una tradición judía y del *ethos* del pueblo de Israel, antepone implícitamente en su reflexión filosófica el *ethos* del pueblo griego, con el *ethos* del pueblo de Israel. “Levinas no ‘traduce’ el hebreo en griego, sino que trastoca el discurso filosófico -griego- mediante la irrupción de ‘barbarismos’”.<sup>58</sup>

*Dabar* y *shamá* serán estos dos barbarismos con los que se balbucea ante el *logos* e *idein* griegos y ante la tradición filosófica occidental. No es mera oposición, es apertura a distintos horizontes y comprensiones filosóficas desde la tradición y conceptos del pueblo de Israel. Es un diálogo, discurso, o mejor dicho contradiscurso hacia la tradición heliológica de la filosofía occidental: “Desde Grecia, el bárbaro era el extranjero que

---

<sup>55</sup> Prólogo de Silvana Rabinovich en LEVINAS Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2001. Pág. 16.

<sup>56</sup> “El escuchar (en hebreo *shmá*) es obediencia y crea el espacio receptivo para la palabra reveladora, creadora de la Totalidad. La confianza, la fe en el Otro, es la hospitalidad primera: hospeda al que está a la intemperie en el silencioso vacío de la palabra dominadora de la Totalidad ...”. DUSSEL Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, México, Editorial. Siglo XXI Editores, 2022. Pág. 116.

<sup>57</sup> Emmanuel Levinas (1906-1995), fue un pensador y filósofo judío de origen lituano y naturalizado francés, cuyas obras y reflexiones trastocaron el pensamiento filosófico occidental del siglo XX. Su obra principal *Totalidad e infinito* (1961), influyó de manera significativa en el pensamiento y obras de Enrique Dussel.

<sup>58</sup> Prólogo de Silvana Rabinovich en LEVINAS Emmanuel, *La huella del otro* ... Pág. 19.

balbuceaba. Excluido del orden del discurso, del lenguaje, de la cultura, a este ser extraño le estaba vedado lo específicamente humano, definido así por el logos”.<sup>59</sup>

Este *dabar* y *shamá* no sólo conservan un posicionamiento crítico ante el extranjero, como en las polis griegas y su *logos*, sino ante la propia comunidad política de Israel en favor del forastero. Las palabras y leyes de liberación no se agotan en los propios israelitas, sino que se extienden y contemplan también al extranjero, al forastero:

No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda alguna ni a huérfano. Si los vejas y claman a mí, yo escucharé su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos (*Éxodo* 22, 20-23).

Retomar y explicitar desde el ethos del pueblo de Israel al extranjero, al forastero, a la viuda y al huérfano que claman y son o no escuchados, es establecer un parámetro distinto del horizonte griego. Si para Parménides el “ser es”, y el “no ser no es”, como dice en su *poema sobre la naturaleza*, si el ser lo constituye lo griego, y el *no ser* lo bárbaro, lo extranjero, desde donde se discrimina el ser y el sentido de la totalidad; el *ethos* de Israel desde la extranjería constituye la capacidad de apertura y trascendencia de una totalidad cerrada y autorreferente a la crítica y creación de una nueva totalidad. Lo que trasciende a la totalidad es la *exterioridad*, interpretado desde el sistema o totalidad como *no ser*, o como *más allá del ser*. Esta exterioridad es crítica a la ontología de la totalidad y del ser:

Contra la ontología clásica del centro, (...), se levanta un contradiscurso, una Filosofía de la Liberación de la periferia, de los oprimidos, de los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía. Desde el no-ser, la nada, lo opaco, el otro, la exterioridad, (...) parte nuestro pensar. Es entonces una “filosofía bárbara” que intenta, sin embargo, un proyecto de trans o metamodernidad.<sup>60</sup>

Pero no es sólo lo que se enuncia desde el *logos*, sino desde una “filosofía heliológica” como la denomina Levinas, una filosofía de la luz que ilumina y atraviesa la reflexión y el pensamiento filosófico occidental. Si el *ser* es el fundamento de la totalidad, la luz es la

---

<sup>59</sup> Prólogo de Silvana Rabinovich en LEVINAS Emmanuel, *La huella del otro ...* Pág. 30

<sup>60</sup> DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014. Pág. 42.

condición para iluminar y mostrar lo que aparece y se manifiesta en dicha totalidad. Silvana Rabinovich resume acertadamente la historia de esta filosofía de la luz:

Desde el poema de Parménides con la distinción entre *la noche y el día, la luz y la oscuridad*, pasando por la alegoría de la caverna y el *Sol* como el Bien en la *Republica* de Platón, luego la “*claridad y distinción*” exigida por la Modernidad, nombres tales como *Ilustración* o *Iluminismo*, y otras tantas palabras claves en la filosofía, podríamos llegar hasta la conciencia intencional de la fenomenología husserliana, y, por qué no a la concepción heideggeriana del Ser que *ilumina* al existente.<sup>61</sup>

### 1.3.1 Prohibición de imágenes en el pueblo de Israel

A diferencia del pueblo griego que privilegian la visión y la contemplación, al pueblo de Israel le estaban prohibidas las imágenes. “No harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto” (*Éxodo* 20, 4-5).

Esta prohibición de imágenes será una de las más características del pueblo de Israel, la cual define su trato interhumano y su relación con Yahvé. Porfirio Miranda hace aún más explícito de qué imágenes se trata: “Desde luego, son imágenes de Yahvé las que el mandamiento prohíbe hacer y venerar, como bien han visto los escrituristas modernos, y no imágenes de otros dioses como por mucho tiempo se pensó”.<sup>62</sup> El problema no versa únicamente en las imágenes físicas, sino también en la idealización caprichosa sobre la divinidad; pues ambas caen en el engaño de querer comprender a Yahvé para adecuarlo a intereses personales por medio de conceptualizaciones concordistas.

La ley que prohíbe las imágenes encuentra su punto de partida en la experiencia que tuvo Israel de Yahvé y de cómo éste se dio a conocer a su pueblo y a Moisés: “Moisés contestó a Dios: Si, cuando vaya a los israelitas y les diga: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’, ellos me preguntan: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’” (*Éxodo* 3, 13-14); cuando Yahvé se hizo presente ante su pueblo: “Yahvé os habló en medio del fuego; vosotros oíais rumor de palabras, pero no

---

<sup>61</sup> Prólogo de Silvana Rabinovich en LEVINAS Emmanuel, *La huella del otro...* Págs. 13-14.

<sup>62</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 51.

percibíais figura alguna, sino sólo una voz” (*Deuteronomio* 4, 12) y la forma en que Israel debe atender y dirigirse a Yahvé: “Escucha Israel ...” (*Deuteronomio* 6, 4).

El pueblo de Israel sólo entra en relación con Yahvé por medio de la palabra, no de la imagen, pero, no se trata de cualquier palabra, sino que ésta tiene como contenido la justicia interhumana. La palabra como charlatanería tendría el mismo sentido vacuo que la imagen. La palabra en el contexto bíblico es viva, creativa e interpela a quien la escucha, pero al mismo tiempo también es acción: “Y dijo Dios: hágase la luz y la luz se hizo”.

Las palabras no sólo prohíben: “no matarás” (*Deuteronomio* 5, 17), pues la relación con Yahvé no es por medio de la omisión, sino de acción: “No matarás’ significa también: ‘harás todo lo que sea necesario para que el otro viva’, es decir que una vez que el sujeto ha escuchado el primer mandamiento del rostro, debe ver en que puede ayudarlo”.<sup>63</sup>

La relación con Yahvé, para el pensamiento israelita, es mediante la acción; las imágenes, las palabras sin sentido de justicia, convierten la relación y el diálogo, del pueblo con Yahvé o el pueblo consigo mismo, en un monólogo. Desde el *ethos* del pueblo de Israel, aunque se tuviera la firme convicción e intención de dirigirse a Yahvé por otro medio que no sea la justicia, esa unidad entre el pueblo y Yahvé es inexistente. “La relación que se establece entre el Dios de la Biblia y el hombre, tiene esto de especial: el hombre no la conoce sino en la medida en que la efectúa. Si el hombre sale de esa relación, si de cualquier manera neutraliza el ser-interpelado, ya no es Dios a quien adora”.<sup>64</sup>

La imagen de Yahvé reduce a éste en un ídolo que no interpela; la Biblia no hace sino señalar la distinción entre un ídolo y Yahvé; poco le importa al escritor bíblico la existencia o no de otros dioses, “No tendrás otros dioses fuera de mí” (*Éxodo* 20, 3), sino la capacidad de liberar a un pueblo de la esclavitud, la capacidad de acción: “Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de la esclavitud” (*Éxodo* 20, 2).<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> SÁNCHEZ H. Francisco Xavier, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Lévinas*. México, Departamento de Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2006. Pág. 217.

<sup>64</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 55.

<sup>65</sup> Esta distinción entre Yahvé y los ídolos, aunque se trate de un tema netamente teológico en el *ethos* de Israel, no le resta la contundencia crítica que puede asumirse en un tratamiento filosófico-político como en el presente trabajo.

Como se ha señalado, la crítica a la idolatría no sólo alcanza a las representaciones de Yahvé u otros dioses, sino a las personas que hacen o elaboran dichos ídolos: “Plata y oro son sus ídolos, obras de la mano del hombre. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen. (...) tienen garganta sin voz. ¡Sean como ellos los que los hacen, los que en ellos ponen su confianza!” (*Salmo 115*, 4-8).

La crítica de los sabios, profetas y escritores bíblicos insisten en la necesidad e inutilidad de los ídolos, en su capacidad de realizar algo no sólo por quienes les suplican sino por ellos mismos: “talan un madero del bosque, obra de las manos de un experto que con el hacha lo trabajó lo embellece con plata y oro, con clavos y a martillazos lo sujeta para que no se menee (...) No les tengáis miedo, que no hacen ni bien ni mal” (*Jeremías 10*, 3-5). Es la crítica a la idolatría; al fetichismo.<sup>66</sup>

La concepción antropológica reflejada en las leyes, el ethos de la palabra y de la escucha, con su respectiva prohibición de imágenes, serán las coordenadas éticas que guiarán la crítica de los profetas del pueblo de Israel ante la comunidad política injusta.

---

<sup>66</sup> “Fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere*, hacer; es lo hecho...) y significa lo hecho por la mano de los hombres, pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse”. DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación...* Pág. 155.

## Capítulo 2

### El profetismo como crítica al fetichismo político y a la injusticia social.

“El fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes”.

Enrique Dussel, *20 Tesis de política*.

“Escuchad, jefes de Jacob, y dirigentes de la casa de Israel: ¿No os corresponde conocer el derecho? Pero vosotros odiáis el bien y amáis el mal, arrancáis la piel de encima, y la carne de los huesos. Los que han comido la carne de mi pueblo, han arrancado su piel, han roto sus huesos y lo han despedazado como carne en el caldero, como tajadas en la olla...”.

Libro del profeta Miqueas.

En su obra política, Enrique Dussel distingue tres principios normativos que determinan el campo político: El principio material, expresado como “voluntad de vida” o el querer vivir de la comunidad política o del pueblo; el principio formal, expresado como “el consenso racional” de las voluntades de dicha comunidad política y el principio de factibilidad, expresado como “factibilidad estratégica” que hace posible las mediaciones necesarias para la producción y reproducción de la vida en comunidad.<sup>67</sup> Es la experiencia de la política como servicio.

Para Enrique Dussel, se puede hablar de una *pretensión política de justicia*, cuando se cumplen y actualizan estos tres principios normativos de la política: *la voluntad consensual factible*. En Dussel, dicha pretensión no es la actitud de quien cree poseer la verdad última e inapelable, sino más bien, el que está abierto a la discusión, a la crítica y a lo que contribuya a mejorar su posicionamiento teórico y práctico. Dussel, sitúa el término de

---

<sup>67</sup> Cf. DUSSEL Enrique, 20 tesis de política, México, Siglo XXI Editores, 2006. Págs. 23- 28.

justicia desde la cultura hebrea con el término *tzedek*. Y cuando dicha *pretensión política de justicia* inadvertida o conscientemente no se cumple y se intenta justificar y ocultar, da como resultado un poder político corrompido o fetichizado.

## 2.1 El fetichismo del poder político en el pensamiento de Enrique Dussel

Para Enrique Dussel la política debe basarse en el servicio de los delegados políticos hacia la comunidad política, “todo el ejercicio del poder de toda institución (...) o de toda función política (...) tiene como referencia primera y última al *poder de la comunidad política*”,<sup>68</sup> y ésta a su vez, debe tener una participación activa en el pensar y el hacer político; sin embargo, la realidad política de muchas naciones contradice estos ideales y demandas legítimas del pueblo y de las personas comprometidas en el campo político.

La política como servicio se ve frustrada continuamente por los ultrajes, atropellos e injusticias cometidas por las personas que ejercen un cargo en la política, por la ineficacia, ineptitud y burocracia de las instituciones de diversas instituciones políticas y del silencio de la comunidad política, ya sea por la indiferencia o por el sometimiento de la misma cuando levantan la voz ante el poder despótico de sus dirigentes.

Para Enrique Dussel, como para cualquier persona realista que no concibe el ejercicio de la política de manera utópica y romántica, la política no puede ser ejercida de manera perfecta y onnisapiente, por parte del gobernante, los delegados y las instituciones, ya que la propia comunidad política puede caer en errores intencionales, o no, que comprometen la justicia y el servicio en el campo político:

Es evidente que de manera inevitable (no decimos necesariamente) el político (...) no logra efectuar de manera *perfecta* una praxis, o gestionar instituciones que alcancen la realización plena del proyecto decidido con anterioridad a su gestión. Aunque tenga una honesta y sincera ‘pretensión política de justicia’ le será imposible alcanzarla con una entera

---

<sup>68</sup> DUSSEL Enrique, 20 tesis de política... Pág. 14.

perfección, mucho más si hubiera una clara voluntad narcisista de dolo, injusticia o egoísmo que destruiría, al orden político justo, legítimo, eficaz.<sup>69</sup>

Sin embargo, aunque no se pueda planificar ni actuar de manera perfecta en el campo político, eso no impide hacer la distinción entre un político justo y uno injusto, en el mejor de los casos uno y otro podrán cometer errores inintencionados, no obstante, la distinción recae en la actitud y medidas que se toman ante esos errores o malas planificaciones.

El gobernante que se pretenda justo debe tener una actitud de escucha para con la comunidad política que lo ha elegido para rectificar los errores en los que ha incurrido: “‘el político justo’ (...) debería juzgar a su propio acto *pasado*, si es que sigue teniendo una recta pretensión de justicia, como ‘injusto’ o ‘malo’ dado el efecto negativo que, aunque no esperado, se ha producido de hecho”.<sup>70</sup>

En cambio, el político injusto no reconocerá sus errores, antes bien intentará ocultarlos, negarlos o adoptar una actitud cínica y ofensiva ante quienes se los echen en cara. El político corrompido no tiene límites para justificar sus errores y afirmarse como dominador. En palabras de Enrique Dussel, el delegado político injusto:

(...) nunca comete falta alguna, (al menos, su intención es ocultarlo), porque cubre, tapa o justifica sus errores o injusticias para no reconocer su culpa, y por eso los repite y cae aun en mayores faltas éticas (y también políticas), no pudiendo tener perdón posible porque, al intentar borrar su culpabilidad, no tiene clara conciencia ética de que debe enfrentar el castigo y transformar su praxis para ganar el perdón de la falta.<sup>71</sup>

Enrique Dussel denomina “fetichización del poder político” a la ruptura e inversión que ocurre en cualquier relación dentro del campo político, en palabras del autor: “El concepto de *fetichización* indica un proceso cognitivo de ocultamiento de una inversión que se produce en la realidad objetiva de la política, pero que subjetivamente viene a considerarse como la *naturaleza misma de las cosas*”.<sup>72</sup>

Esta fetichización es un ocultamiento y negación del pueblo, quien es la sede del poder político, como el principio y fin de las delegaciones e instituciones políticas por parte de los

---

<sup>69</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Pág. 85.

<sup>70</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Pág.86.

<sup>71</sup> DUSSEL Enrique, *14 Tesis de Ética, Hacia la esencial del pensamiento crítico...* Pág.190.

<sup>72</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora...* Pág.88.



servidores públicos. Muchos de estos servidores públicos, se vuelven déspotas con un poder delegado que han adquirido, lo usan no para servir sino para servirse.

Por otra parte, la corrupción y fetichización del poder político no sólo atañe al gobernante, sino que impregna y envuelve a la propia comunidad política. “La *corrupción* es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política “que se lo permite, que lo consiente, que se torna *servil*, en vez de ser actora de la construcción de lo político”.<sup>73</sup>

La comunidad política por incapacidad, por sometimiento o por ignorancia se corrompe cuando asume como “natural” y única manera posible el ejercicio del poder político fetichizado, se torna servil cuando sólo espera las migajas y la benevolencia de los servidores públicos, cuando calla ante la terrible burocracia e ineficacia de las instituciones, cuando baja el tono de su voz y de su temple ante cualquiera que detente un cargo en la sociedad, pero la levanta altaneramente contra el vulnerable y el indefenso; se ha contaminado de la misma lógica servil y canalla de las instituciones políticas a las que recurre cotidianamente.

Como señala Karl Marx desde el campo económico: “el aumento de salario despierta en el trabajador el ansia de lucro propia del capitalista, pero sólo puede satisfacerla sacrificando su espíritu y su cuerpo”,<sup>74</sup> de manera análoga, una política corrompida despierta el ansia de la comunidad política de aspirar a un cargo público sólo para enriquecerse y por el deseo de poder, más no para el servicio de la propia comunidad política.

Por medio del concepto *fetichismo de poder político*, Enrique Dussel analiza y da razón de la corrupción en el campo político, y de la necesidad de contar con una reflexión y praxis de liberación y lucha contra el sistema político que oprime a la comunidad política.

Es una llamada al propio pueblo a participar activamente en la creación y desarrollo de una política justa. Esta reflexión y praxis política será abordada desde el profetismo del pueblo de Israel, cuya denuncia a la injusticia social adquiere un contenido crítico desde la antropología de la carnalidad y desde el *ethos* de la liberación, cuyas líneas generales fueron abordadas en el primer capítulo.

---

<sup>73</sup> DUSSEL Enrique, *20 tesis de política...* Pág. 14.

<sup>74</sup> MARX Karl, *Manuscritos de París*, Madrid, Editorial Gredos, 2012. Pág. 178.

## 2.2 Los profetas (*Nabiim*), su ubicación y significado en la *TANAJ*

En el siglo II d.e.c., la tradición rabínica judía definió el canon o la lista oficial de los libros considerados como “inspirados por Dios”; el conjunto de estos recibe el nombre de *TANAJ*, dicha palabra es un acrónimo de las tres partes que conforman su libro sagrado. La primera *Torá* (*ley o instrucción*), la segunda *Nabiim* (*profetas*) y la tercera *Ketuvim* (*escritos*).

La segunda parte denominada *Nabiim*, está compuesta por ocho libros agrupados en dos partes; los primeros cuatro libros *Nabiim aharonim* “profetas anteriores” comprenden los libros de *Josué* (*Yehoshúa*), *Jueces* (*Shofetim*), *Samuel* (*Shemuel*) y *Reyes* (*Melajim*).<sup>75</sup>

Estos libros narran la entrada del pueblo de Israel a la tierra de Cannán bajo el liderazgo de Josué, la apropiación paulatina de Cannán y la forma de gobierno de Israel bajo la autoridad de los jueces, la transición del modo tribal del pueblo a la instauración de la monarquía de Israel cuyo primer rey fue Saúl, quien luego fue desplazado por David con quien se inicia una nueva dinastía de reyes en Israel, esto es relatado en el libro de *Samuel*.

Por último, el libro de los *Reyes* narra la división del reino de Israel en dos partes: el reino del norte o reino de Israel con capital en Samaría, y el reino del sur o reino de Judá con capital en Jerusalén; continúa la historia paralela de ambos reinos hasta la destrucción de Samaría y la deportación de la población del reino de Israel en el año 721 a.e.c. a manos del reino asirio; a partir de ahí, la historia se centra en el reino de Judá hasta su destrucción y deportación de la población en el año 586 a.e.c. a manos del reino neobabilónico.

Los siguientes cuatro libros llamados *Nabiim rishonim* “profetas posteriores”<sup>76</sup> narran la historia y misión de algunos hombres del pueblo de Israel llamados por Yahvé a llevar un

---

<sup>75</sup> Cf. TÁBET Miguel Ángel, MARCONCINI Benito y BOGGIO Giovanni, *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*, Madrid, Ediciones Palabra, 2009, Págs.19-20, y Cf. CAVEDO Romeo, *Profetas, historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, Madrid, Editorial san Pablo, 1996, Págs.5-8.

mensaje al pueblo, el contenido de dicho mensaje es: 1) recordar al pueblo que debe guardar el pacto y los mandamientos dados por Yahvé, 2) denunciar al pueblo y a la jerarquía política y religiosa las injusticias que comenten cotidianamente, y 3) anunciar la redención y restauración de este pueblo por parte de Yahvé.<sup>77</sup>

En la *TANAJ* se designa principalmente con tres términos a los llamados por Yahvé para la misión de recordar el pacto, denunciar las iniquidades del pueblo y anunciar la redención de Israel: 1) *nabí*, (que se traduce desde el griego como *profeta*); 2) *ro'eh*, que significa, vidente y 3) *hozeh* “el que recibe visiones”. El término *nabí*, cuyo plural es *nabiim*, se emplea un total de 315 veces para designar a los profetas (siendo de los tres el más utilizado), *ro'eh* se emplea 9 veces y *hozeh* 17 veces.<sup>78</sup>

En relación con el término *nabí*, este se aplica tanto a los verdaderos como a los falsos profetas,<sup>79</sup> y su etimología, aunque no del todo clara, divide la opinión de los especialistas en dos líneas principales:

La de los que hacen proceder el vocablo de la raíz hebrea nb' (anunciar, hablar), y la de los que lo derivan del verbo acadio nabu' (llamar, convocar; nabí'um: llamado), opinión en día más común. En el primer caso, significaría “mensajero”, “nuncio”, “el que anuncia un mensaje de parte de otro”, según la segunda etimología, “llamado”, es decir “llamado por Dios”, con lo que quedaría de manifiesto el carácter sobrenatural de la vocación profética.<sup>80</sup>

De cualquier manera, ambas acepciones ilustran y cubren de manera satisfactoria la vida, llamado y misión de los profetas en la *Biblia*; sin embargo, se debe hacer una distinción importante entre la función y sentido del término “profeta” que de manera popular se le confiere, y lo que la *Biblia* continuamente remarca sobre dicho término.

---

<sup>76</sup>En el canon hebreo, el libro de *Daniel*, no pertenece al conjunto de los libros proféticos, sino a la sección de la *TANAJ* denominada *Ketuvim* que significa *escritos*, los cuales abarcan diversos géneros literarios y de contenido, como literatura sapiencial hebrea, crónicas del reino de Israel, etc.

<sup>77</sup> Los nombres de estos libros son: *Isaías* (*Yeshayá*), *Jeremías* (*Yirmeyá*), *Ezequiel* (*Yejezkel*); el cuarto libro está conformado por doce escritos: *Oseas* (*Hoshea*), *Joel* (*Yoel*), *Amós*, *Abdías* (*Obadía*), *Jonás* (*Yoná*), *Miqueas* (*Mijá*), *Nahum* (*Najum*), *Habacuc* (*Jabakuk*), *Sofonías* (*Tzefaniá*), *Hageo* (*Jagai*), *Zacarías* (*Zejaría*) y *Malaquías* (*Malají*).

<sup>78</sup> Cf. TABET Miguel Ángel... *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*... Págs. 20-22.

<sup>79</sup> La distinción y crítica de los profetas a los falsos profetas se abordará en el tercer capítulo.

<sup>80</sup> TABET Miguel Ángel... *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*... Págs. 20-21.

Popularmente, los términos “profeta” o “profecía” implican primaria o exclusivamente la predicción y visión del futuro, es común escuchar la frase “tienes voz de profeta”, cuando alguien se aventura a decir lo que va a suceder y por algún motivo se cumple; por otra parte, para el pensamiento bíblico, aunque la contenga, esta acepción es secundaria.

La idea popular sobre el término “profeta” se debe al menos a tres factores: 1) la insistencia de diversos textos bíblicos en remarcar que la palabra del profeta se acredita cuando cumplen las cosas que ha dicho: “Samuel crecía y Yahvé estaba con él. Y no dejó caer en tierra ninguna de sus palabras. Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta por Yahvé” (*1 Samuel*, 3,19-20); 2) el propio término griego *profētes* (προφήτης), del cual deriva la palabra castellana “profeta”, se ha prestado a equívocos al momento de darle un significado más preciso y 3) la tradición cristiana que desde una elaboración bíblica y teológica propia, subordina y ordena el mensaje de los profetas otorgándoles, en mayor o menor medida, la misión de predecir la vida y obra mesiánica de Jesús de Nazareth.

En relación con el primer aspecto, se puede decir que hubo una evolución en la forma de definir y concebir la acción del profeta (ya que la misión principal y en la que giran sus palabras y acciones era la misma, hablar en nombre de Dios). En el libro de *Samuel* se atribuye a dicho profeta la facultad de poder ver cosas lejanas u ocultas<sup>81</sup> y es precisamente a Samuel a quien se le designa 7 veces el término *ro’eh* “vidente”, de las 9 veces que aparecen en la *Biblia hebrea*;<sup>82</sup> por otro lado, es en este mismo libro donde se hace la aclaración sobre la sustitución del término vidente (*ro’eh*) por el de profeta (*nabí*): “Antes, en Israel, cuando alguien iba a consultar a Dios decía: ‘vayamos al vidente’, porque en vez de ‘profeta’ como hoy, ante se decía vidente” (*1 Samuel* 9, 9).

Aunque lo anterior pueda sustentar la idea de la función adivinatoria del profeta, ésta por otro lado es transitoria al mismo tiempo que se oponía a la ordenanza de Yahvé de la prohibición de adivinos en medio del pueblo de Israel: “No ha de haber en medio de ti nadie que haga pasar a su hijo o hija por el fuego, que practique la adivinación, la

---

<sup>81</sup> Cf. *1 Samuel* 9, 9; 10, 1.

<sup>82</sup> Cf. TÁBET Miguel Ángel... *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*... Pág. 21.

astrología, la hechicería o la magia, ningún encantador, ni quien consulte espectros o adivinos, ni evocador de muertos” (*Deuteronomio* 18, 9-11).

En relación con el segundo aspecto, la palabra (*προφήτης*) *profètes*, ha sido objeto de distintas interpretaciones; de manera específica la partícula (*προ*) *pro*, al cual se le asigna una connotación relacionada con el tiempo; sin embargo, como ya lo ha hecho notar el exégeta Miguel Ángel Tábet:<sup>83</sup> “El compuesto de la partícula *προ* no posee un significado temporal (es decir con antelación, sino local; proferir una palabra en lugar de otro”,<sup>84</sup> dicha afirmación continua la línea del profeta como portavoz y mensajero de Yahvé, el cual, como se ha afirmado anteriormente, es el centro mismo del profetismo.

El tercer aspecto que influye en la visión del profetismo y del profeta como proyección hacia el futuro, es la predicación y teología nacida en el cristianismo que interpreta los pasajes de la *Biblia* hebrea como profecía y preparación de la vida y obras de Jesús de Nazareth;<sup>85</sup> ejemplo de esto, es el *Evangelio de Mateo*, el cual, de todos los escritos sobre la vida de Jesús, es el que más recurre a textos de la *TANAJ* para mostrar en la figura del fundador del cristianismo el cumplimiento y realización de las “antiguas profecías”.

Por otro lado, lo anterior sólo queda remitido al ámbito cristiano, ya que desde la apología judía también se ha ofrecido argumentos contra dicha interpretación de la *TANAJ*, y en específico de los profetas, por parte de los evangelistas y predicadores cristianos primitivos.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Miguel Ángel Tábet (1941-2020) fue un teólogo y exégeta venezolano, radicado y fallecido en Italia.

<sup>84</sup> TÁBET Miguel Ángel... *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*... Pág.22.

<sup>85</sup> La *Biblia* cristiana se divide en *Antiguo y Nuevo Testamento*, el primero lo constituye la *TANAJ* judía y el Nuevo testamento lo componen los relatos sobre la vida y obra de Jesús (*los cuatro Evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan*), la vivencia de la primera comunidad cristiana (*Hechos de los apóstoles*), cartas de los apóstoles o predicadores de Jesús (principalmente Pablo de Tarso, Pedro, Juan etc.) y un libro del género apocalíptico, que pone de manifiesto las cosas que están por venir. Dicho género fue cultivado también en el judaísmo, de hecho, el libro de *Daniel* puede considerarse apocalíptico por la forma de manifestación del mensaje de Yahvé, de ahí que dicho autor no se encuentre en la *Biblia* hebrea en el conjunto de los libros proféticos en la *TANAJ*. “Es difícil deslindar exactamente las fronteras que separan el género apocalíptico del profético, del que en cierto modo no es más que una prolongación; pero, mientras que los antiguos profetas escuchaban las revelaciones divinas y las transmitían oralmente, el autor de un apocalipsis recibe sus revelaciones en forma de visiones”. Introducción al libro del apocalipsis en *BIBLIA DE JERUSALÉN*... Pág. 1815.

<sup>86</sup> Remito al lector a dos obras apologéticas contemporáneas donde se hace un análisis y contextualización de los principales pasajes de la *TANAJ* utilizados por los escritores del *Nuevo Testamento*, principalmente con el *Evangelio de Mateo*: NEUSNER Jacob, *Un rabino habla con Jesús, una discusión sobre Dios*, España, Ediciones Encuentro, 2011, y CHOUCROUN I. M., *A mis hermanos judíos... El judaísmo tiene razón*,

### 2.3 Los profetas en la historia del pueblo de Israel

El profetismo no es un fenómeno exclusivo del pueblo de Israel,<sup>87</sup> en el caso de éste, el profetismo tiene como finalidad al pueblo mismo y no el propio perfeccionamiento del profeta, como en el caso de una tradición monástica o ascética.

Los profetas no vienen a innovar o a vaticinar el futuro, sino a recordar a Israel las “palabras dichas desde antiguo”. Su mensaje se nutre de las ordenanzas de la *Torá*.

Si bien la primera vez que aparece el término *nabí* en la *TANAJ* hace referencia a Abraham como intercesor del rey Abimelec,<sup>88</sup> no será sino en la figura de Moisés donde el profetismo adquiere su contenido particularmente crítico y relacionado con la justicia, éste será uno de los aspectos más característicos del profetismo israelita en general.

En la tradición judía tanto Abraham como Moisés son considerados los primeros profetas;<sup>89</sup> sin embargo, esta atribución puede considerarse más un aspecto arqueológico del término y función del profetismo, así como una adición posterior en los libros del *Génesis* y del *Éxodo*;<sup>90</sup> por tanto, como se ha mencionado, es desde el paradigma de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto y de las ordenanzas establecidas por Yahvé, donde los profetas pueden dirigir un mensaje de rememoración, denuncia y anuncio.

Otro de los grandes profetas que van preparando el terreno para el profetismo clásico de los siglos VIII al VI a.e.c. es Samuel, ubicado hacia el año 1040 a.e.c. quien tuvo una gran

---

Colombia, Media Research, Inc, 2003. Sobre todo, los capítulos II “¿Es Jesús el Mesías?” y el capítulo III “La exégesis del Nuevo Testamento”. Págs.13-47.

<sup>87</sup> Cf. El profetismo de tradiciones extrabíblicas, principalmente en las regiones de Egipto, Mesopotamia, Cannán y Mar (Siria), en SICRE José Luis, *El profetismo en Israel, el profeta, los profetas, el mensaje*, España, Editorial Verbo Divino, 1998. Págs. 219-248.

<sup>88</sup> Cf. *Génesis* 20,7. Ésta es la única vez que el término *nabí* se le atribuye a alguno de los patriarcas hebreos, por lo que hace sospechar que dicha atribución pudo ser bastante posterior. Cf. CAVEDO Romeo, *Profetas, historia y teología del profetismo...* Pág. 17.

<sup>89</sup> El ya mencionado *Génesis* 20,7 con Abraham y en *Éxodo* 7,1 en el caso de Aaron, hermano de Moisés, aunque la misión de dirigir las palabras al faraón, y en eso residía el carácter profético, era en principio para Moisés antes que a Aaron.

<sup>90</sup>CAVEDO Romeo, *Profetas, historia y teología del profetismo...* Pág. 20.

influencia religiosa y política en los albores de la monarquía israelita, fue el encargado de ungir al primer rey, Saúl, y posteriormente de ungir a David como el nuevo rey de Israel; otro profeta de esa época es Natán, quien denunció la injusticia del rey David<sup>91</sup> y quien marcará un paradigma crítico con las acciones y decisiones de la monarquía.<sup>92</sup>

En el siglo IX a.e.c., Elías y Eliseo son los dos grandes profetas que entran en la escena política y religiosa en la monarquía de Israel. Aunque la narración sobre su vida y ministerio implican milagros,<sup>93</sup> el carácter profético crítico ante las instituciones políticas y religiosas corrompidas empieza a tener un papel más predominante.

El caso más claro de un compromiso moral y político por parte del profeta Elías, es cuando condena el homicidio de Nabot, un propietario de una viña, bajo las órdenes del rey Ajab.<sup>94</sup> Esta historia representa una de las más contundentes críticas no sólo al comportamiento de un rey, sino a las reformas llevadas por éste bajo la influencia de leyes y costumbres extranjeras que trastocaban las antiguas tradiciones del pueblo de Israel y los usos y costumbres que vinculaban a sus habitantes con la tierra.<sup>95</sup> “Tan sólo Elías se atrevió hablar en contra del rey. (...) Irritado por la nueva política social y económica de Ajab, el profeta anunció fatal desdicha para Ajab y su familia”.<sup>96</sup>

Estos son algunos de los profetas (Samuel, Elías y Eliseo), que se consideran como “no escritores”, ya que sus relatos se encuentran dentro de una narración más amplia y redactados por otras personas. En cambio, a partir del siglo VIII y hasta el siglo V a.e.c. surgen una serie de profetas que ponen por escrito sus predicaciones, denuncias y oráculos, si no todo el conjunto (ya que los textos cuentan con una serie de redacciones y adiciones posteriores), sí lo central y presumiblemente histórico de su mensaje.

---

<sup>91</sup> Cf. *2 Samuel* 12, 1-10.

<sup>92</sup> Ejemplo de esto será su mensaje de postergación de la construcción del templo de Jerusalén (*2 Samuel* 7, 1-7). No obstante versículos más adelante, y obra de redactores posteriores, hacen anunciar al profeta Natán la promesa de la permanencia de la dinastía davídica Cf. *2 Samuel* 7, 11-16.

<sup>93</sup> En el caso de Elías Cf. en *1 Reyes* 17, 8-24 el milagro de la harina y el aceite que no se acababan, la resurrección del hijo de una viuda, o *1 Reyes* 18, 36-40 donde Elías hace por medio de su intercesión que Yahvé envíe fuego del cielo en señal de que confirma que Elías es el verdadero profeta y Yahvé el verdadero Dios de Israel; o cuando se narra que Elías es arrebatado al cielo por una carroza de fuego Cf. *2 Reyes* 2, 1-11. En el caso de Eliseo los milagros y las señales sobrenaturales fueron más abundantes tales como la división de las aguas, purificación de agua contaminada, multiplicación de aceite, de panes, etc.

<sup>94</sup> Cf *1 Reyes*, 21,1-29.

<sup>95</sup> Cf el caso de Nabot en GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica...* Págs. 162-166.

<sup>96</sup> Nabot en GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica...* Págs. 166.

Los profetas escritores son 17, si se toman en cuenta los libros de *Daniel* y el libro de *Baruch*, éste último, secretario del profeta Jeremías.<sup>97</sup> En el presente escrito me centraré en los profetas del siglo VIII hasta principios de VI a.e.c., y de estos sólo en lo concerniente a su crítica a la injusticia política y la denuncia a los abusos del culto por parte de los dirigentes e instituciones políticas y religiosas.

## 2.4 El concepto de “justicia” en el pensamiento bíblico y profético

La concepción de justicia de la que parte Enrique Dussel para la crítica de la corrupción en el campo político surge del pensamiento del pueblo de Israel: “Así en hebreo, el concepto de ‘justicia’ (*tzedeq*) (...) tiene un sentido crítico, inexistente en el griego, y será de preferencia el contenido semántico que adoptaremos”.<sup>98</sup>

El término *tzedeq* viene de la palabra *tzedaká* que significa “rectitud”, y aplicada en una persona se le nombra *tzaddik* este es “un hombre recto”, cuyas cualidades son la benevolencia, la bondad y la integridad. Lo que caracteriza al *tzaddik* es la gran compasión que tiene por el necesitado y el oprimido;<sup>99</sup> y una profunda indignación por el injusto y por el opresor. Una descripción de lo que es un *tzaddik* está en el siguiente salmo:

Yahvé, ¿quién vivirá en tu tienda? ¿quién habitará en tu monte santo? El de conducta íntegra, que actúa con rectitud, que es sincero cuando piensa y no calumnia con su lengua; que no daña a conocidos ni agravia a su vecino, que mira con desprecio al réprobo y honra a los que temen a Yahvé. Que jura en su prejuicio y no retracta, que no presta a usura su dinero, ni acepta soborno contra el inocente, quien obra así, jamás vacilará (*Salmo 15*).

---

<sup>97</sup> Los otros 15 libros corresponden a los *Nabiim rishonim* (profetas posteriores).

<sup>98</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen II, Arquitectónica*, Venezuela, tomado de Editorial Trotta, 2009, por la Fundación Editorial el perro y la rana, Centro Simón Bolívar, 2011. Pág. 517.

<sup>99</sup> Cf. HESCHEL Abraham, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós. 1973. Pág. 79.



Actuar con rectitud, *tzedaká*, es en palabras de Dussel “cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser ‘alguien’, la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado”,<sup>100</sup> y es lo que los profetas continuamente exhortan al pueblo de Israel, a ser justos, a dejar sus iniquidades y aprender a hacer el bien. “(...) dejad de hacer el mal y aprender a hacer el bien: buscad lo que es justo, reconoced los derechos del oprimido, hacer justicia al huérfano, abogad por la viuda” (*Isaías* 1, 16-17).

El término “obras buenas” es un tecnicismo utilizado por los escritores bíblicos y los profetas para señalar no obras piadosas, sino verdaderos actos de justicia, de restitución y liberación hacía el oprimido de la sociedad; sin embargo, para la comunidad política de Israel era más fácil definir el bien o mal a su propia conveniencia antes que hacer justicia al oprimido. Así denunciaba el profeta Isaías esa presunción de definir el bien y el mal:

¡Ay de los que llaman bien al mal y mal al bien; que toman la oscuridad por luz, y la luz por la oscuridad; dan lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo! ¡Ay de los que se creen sabios, los que se tienen por discretos! (...) que absuelven a un reo por soborno y despojan al inocente de su derecho! (*Isaías* 5, 20-23).

Las obras que Yahvé pide son: “practicad el derecho y la justicia, librad al pobre de manos del opresor, y no atropelléis al forastero, al huérfano y a la viuda; no derramáis sangre inocente en este lugar” (*Jeremías* 22, 2-3), si no se entiende el derecho y la justicia como liberación del oprimido de manos de su opresor y responsabilidad por el necesitado, si la justicia condena al inocente y el derecho está a favor del injusto no es sino nombrar “bien al mal y mal al bien”.

El propio Isaías indica cómo disipar las tinieblas que se les tiene por luz en una sociedad cuya valoración sobre el bien y el mal están invertidos: “Si apartas de ti todo yugo, si no delatas y no acusas en falso, si partes tu pan con el hambriento, si sacias el hambre del indigente resplandecerá en las tinieblas tu luz y lo oscuro de ti será como mediodía” (*Isaías* 58, 9-10).

---

<sup>100</sup> DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen II, Arquitectónica...* Pág.517.

Justicia y derecho son dos términos clave en la predicación y mensaje de los profetas y en general, de la más antigua tradición del pueblo de Israel. “*Tzedaká umishpat*, (justicia y derecho) es el término más claramente técnico que el antiguo testamento emplea para significar la justicia de los pobres y oprimidos, la justicia social”.<sup>101</sup>

En los escritos bíblicos es común encontrar el término *tzedaká umishpat* como una función sinonímica (34 veces), o formando una endíadis<sup>102</sup> (31 veces) o bien, apareciendo las raíces de ambos términos *spt* (*mishpat*) y *sdq* (*saddiq* o *tzaddik*) en estrecha relación (32 veces).<sup>103</sup>

Como se mencionó, el término *tzedaká* significa “rectitud”; por su parte *mishpat* “significa el juicio dado por el *shofet* (juez); por lo tanto la palabra puede significar justicia, norma, ordenanza, derecho legal, ley”.<sup>104</sup> Si bien es difícil hacer una clara y contundente distinción entre *tzedaká* y *mishpat*, ya que ambas se traducen algunas veces por justicia, *tzedaká* implicaría la actitud o cualidad de la persona, mientras que *mishpat* implicaría la forma de actuar conforme a la ley, que en teoría debería ser recta;<sup>105</sup> de ahí que el profeta Miqueas tenga razón cuando recrimina a los líderes de Israel que “tuercen el derecho”:

Escuchad esto, jefes de Jacob y dirigentes de la casa de Israel, que aborrecéis la justicia y torcéis el derecho, que edificáis a Sion con sangre y a Jerusalén con sus crímenes. Sus jefes juzgan con soborno, sus sacerdotes enseñan a sueldo, sus profetas vaticinan por dinero, (...) Por eso, por culpa vuestra, Sión será un campo arado, Jerusalén, un montón de ruinas y el monte del templo, un cerro agreste. (*Miqueas* 3, 9-12).

Si el sentido de las leyes y el contenido de las mismas se corrompen, los vulnerables y los débiles de la comunidad política quedan a merced de la codicia de los poderosos y de los corruptos:

Aborrecer la justicia” (*tzedek*) evidentemente implican un odio por la rectitud, el cual es capaz de torcer la ley (*mishpat*): “El **mispat** es la defensa de los débiles, la liberación de los

---

<sup>101</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág. 116.

<sup>102</sup> Endíadis es una figura retórica por la cual se expresa un único concepto con dos términos coordinados.

<sup>103</sup> Cf. MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.116.

<sup>104</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas...* Pág.79.

<sup>105</sup> Cf. HESCHEL Abraham, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas...* Pág.79.

oprimidos (...) El hecho de que originalmente las leyes sean llamadas **mispatim** (...) pues indica cuál era la intención y el sentido original de la legislación.<sup>106</sup>

En la *Biblia*, el término hebreo *avon* designa el comportamiento corrompido, éste proviene del verbo *avah* y que literalmente significa “estar torcido”.<sup>107</sup> En las traducciones al español, *avon* se traduce como iniquidad:

Porque nuestra iniquidad es grande ante ti, nuestros pecados testifican contra nosotros; porque nuestras iniquidades están presentes con nosotros; nuestros pecados, los conocemos muy bien. (...). Así la justicia es rechazada, la justicia está apartada, a la distancia; porque la verdad es consumida en sus sendas y no pueden pasar por senda justa (*Isaías* 59, 12,14 E.R.).

En este pasaje, el profeta Isaías da cuenta de la realidad corrompida de sus conciudadanos. Era tanta la iniquidad (lo torcido), que la justicia (la rectitud) no tiene cabida entre ellos. El hecho de que no hubiera lugar para la justicia y que la inequidad fuera la forma de vida cotidiana irritaba a los profetas.

En la misma línea se encuentra el profeta Jeremías cuando hace constatar que si se recorrieran las calles de Jerusalén para encontrar a alguien que practicara justicia, no lo hallarían.<sup>108</sup> “El hecho que desalentó por completo a los profetas no fue la falta de leyes adecuadas, sino la falta de rectitud”.<sup>109</sup> De ahí que los profetas tuvieran un juicio bastante severo contra la injusticia:

Para nosotros el acto aislado de injusticia –el engaño en el negocio, la explotación de los pobres- es leve; para los profetas es un desastre. En nuestro concepto de injusticia es injuriosa para el bienestar de la gente: para los profetas es un golpe mortal a la existencia: para nosotros, un episodio; para ellos, una catástrofe, una amenaza al mundo.<sup>110</sup>

Se podría juzgar que los profetas se escandalizan sobre aspectos que ocurren en todas partes y en todos los tiempos: violencia, asesinatos, robo, mentiras, fraudes; que son impacientes

---

<sup>106</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.164.

<sup>107</sup> Cf. sobre el significado del verbo *avah* y semejantes en CHÁVEZ Moisés, *Diccionario de hebreo bíblico*, el Paso Texas, EUA, Editorial Mundo hispano, 1997. Págs. 440-442.

<sup>108</sup> Cf. Jeremías 5; 1.

<sup>109</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas...* Pág.82.

<sup>110</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas I, El hombre y su vocación*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós, Pág. 34.

con la injusticia. Y efectivamente de eso se trata: de que el pueblo y cada miembro del mismo no se acostumbre a la injusticia, y esa es la pertinencia del carácter y el mensaje de los profetas que debe ser subsumido y asumido por una filosofía política comprometida con la causa de la justicia social.

Se podrá apelar a que en la época actual, el ser humano se encuentra saturado e incluso desbordado por la continua información y la propia experiencia de la injusticia en la sociedad, que como comenta Abraham Heschel:<sup>111</sup> “Nuestros ojos son testigos de la crueldad e insensibilidad del hombre, pero nuestros corazones tratan de borrar los recuerdos calmar los nervios y silenciar nuestra conciencia”.<sup>112</sup>

La salida más fácil es actuar con indiferencia ante la maldad, justificándola con una falta de conocimiento profundo de las causas, o la imposibilidad de lograr algo significativo ante ella, o incluso con el hartazgo y embotamientos de los sentidos de la continua recepción sobre el actuar deleznable y corrupta de la sociedad civil y del poder político en general; sin embargo, desde la concepción crítica de los profetas, eso no se trata sino de “la mezquindad de nuestra comprensión moral, la incapacidad para sentir la profundidad de la miseria causada por nuestros propios fracasos es un hecho que ningún subterfugio puede eludir”.<sup>113</sup>

## **2.5 Crítica de los profetas a la injusticia social**

¿Contra quiénes se dirigen las críticas de los profetas? Definitivamente contra los injustos de la comunidad política, ya sean miembros del propio pueblo o dirigentes políticos y religiosos. No se piense que estas críticas son abstractas, sino que se dirigen contra problemas concretos (el robo, el asesinato, la opresión, el engaño, el fraude); sin embargo, esa denuncia no interpelaría a nadie si el mensaje de los profetas se limitará sólo a enunciarlas como actos que ocurren casualmente.

La importancia de la crítica de los profetas radica en que no denuncian actos de crueldad aislados, sino toda una lógica de corrupción generalizada en la sociedad. Lo que más salta a

---

<sup>111</sup>Abraham Joshua Heschel (1904-1972) filósofo, rabino, teólogo, especialista en escritos judaico, de origen polaco y radicado en Estados Unidos.

<sup>112</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas I, El hombre y su vocación...* Pág. 36.

<sup>113</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas I, El hombre y su vocación...* Pág. 36.

la vista es la crítica a la injusticia social, en donde el engaño, el despojo y la explotación es el modo común de obrar: “Pues desde el pequeño hasta el grande todos buscan su provecho; desde el profeta hasta el sacerdote todos practican el fraude” (*Jeremías* 6, 13), y la codicia y el lucro son el móvil de sus acciones: “Codician campos y los roban, casas y las usurpan; atropellan al hombre y a su casa al individuo y a su heredad” (*Miqueas* 2, 2).

Esos actos de codicia son los que paulatinamente llevarán a la sociedad a una continua pauperización de la mayoría de la población y el enriquecimiento de unas cuantas familias: “Como jaula repleta de aves así están sus casas llenas de fraudes. Así prosperaron y se enriquecieron, engordaron bien lustrosos. (...) no aplican la justicia: desatienden la causa del huérfano no respetan el derecho de los pobres. ¿Y de eso no pediré cuentas?” (*Jeremías* 5, 27-29).

Pero toda esta violencia y despojo sólo es posible porque hay todo un sistema legal que justifica dicho estado de cosas, como se mencionó anteriormente: no se trata de que se careciera de buenas leyes, sino que éstas habían sido “torcidas” y corrompidas para beneficio de los poderosos: “¡Ante mí hay rapiña y violencia se suscitan querellas y discordias! Pues la ley se desvirtúa, no se hace justicia. ¡El impío asedia al justo, por eso se pervierte la justicia” (*Habacuc* 1, 3-4).

Por ello, la crítica también se vuelca sobre los jefes, contra los jueces y los ancianos del pueblo de Israel, contra los conocedores de la ley. Las metáforas que describen la actividad antropófaga de los líderes de la ciudad son contundentes: “Los príncipes que habitan en ella son leones rugientes; sus jueces como lobos esteparios, no dejan un hueso para la mañana. Sus profetas, fanfarrones, hombres traicioneros; sus sacerdotes profanan lo santo y violan la Ley.” (*Sofonías* 3, 3-4). La crítica de Miqueas va en la misma dirección:

¿No os corresponde conocer el derecho? Pero vosotros odiáis el bien y amáis el mal, arrancáis la piel de encima, y la carne de los huesos. Los que han comido la carne de mi pueblo han arrancado su piel han roto sus huesos y lo han despedazado como carne en el caldero como tajadas en la olla (*Miqueas* 3, 1-3).

Como puede apreciarse, la crítica social es contra los que se enriquecen a costa del pueblo, en especial de los más vulnerables, y contra los que por medio de las leyes justifican y lucran con ese estado de iniquidad. No se trata de prédicas melosas y moralizantes las que

promueven los profetas, sino agrias y contundentes denuncias contra la injusticia social: “¡Ay de los que dictan normas inicuas, y los que firman decretos vejatorios excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín...” (*Isaías* 10, 1-2).

La *Biblia* designa a estos opresores con el término hebreo “*resha'im*”, y éste se ha traducido desafortunadamente, por pecadores, ateos o impíos, o malhechores;<sup>114</sup> no obstante, como bien advierte Porfirio Miranda, estas traducciones diluyen y desvían el tipo de conducta que caracteriza a los *resha'im* para los escritores bíblicos, tales como: “los que desenvainan la espada, los malvados, tensan su arco contra el mísero y el pobre”,<sup>115</sup> “los que dicen mentiras y maquinan maldades”,<sup>116</sup> “los que devoran al pueblo como pan”,<sup>117</sup> “‘los sanguinarios’ (...) ‘los opresores’ (...), ‘los que aceptan sobornos’ (...), ‘con todas sus letras son los inmisericordes’(...) ‘los que practican la injusticia’”.<sup>118</sup> Por ello: “la conducta de los **rasa'im** es pura injusticia de la cual necesitan ser salvados los débiles e indefensos. No conozco en español un calificativo que para englobar todo eso sea más apto que el de ‘injusto’ en sentido fuerte”.<sup>119</sup>

La *Biblia* y el mensaje crítico de los profetas no dejan de sorprender cuando relacionan constantemente las acciones de los *resha'im* y la de los ricos: “Un hecho masivo que la exégesis no se ha atrevido a mirar de hito en hito es la identidad entre ‘rico’ (*'eshir*) e ‘injusto’ (*resha'*); es tan sobrentendida, que los autores sacros muchas veces ya no necesitan decir ‘los ricos’, les basta decir ‘los injustos’”.<sup>120</sup>

Es innegable la contundencia con que la *Biblia* y a los profetas describen el *modus operandi* de los injustos para enriquecerse. No se trata tampoco de la distinción entre los ricos buenos y los ricos malos, sino que en la crítica profética se habla de que “la acumulación de la riqueza es por el despojo, y de ahí que decir rico es decir injusto. Por eso

---

<sup>114</sup> Cf. MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.126.

<sup>115</sup> Cf. *Salmo* 37.

<sup>116</sup> Cf. *Salmo* 36.

<sup>117</sup> Cf. *Salmo* 53.

<sup>118</sup> La mayoría de estos ejemplos son tomados de los salmos de la *Biblia*. Cf. MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.125-126.

<sup>119</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.126.

<sup>120</sup> MIRANDA, José Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2015. Pág.43.

es que en la Biblia se condena al rico únicamente por ser rico, sin que sea necesariamente un mal ‘rico’”.<sup>121</sup>

Esta denuncia bíblica y profética al origen de la riqueza será retomada por autores posteriores, que asumiendo una actitud crítica despotrican contra cualquier justificación de la riqueza:

Dime, ¿de dónde te viene a ti ser rico?, ¿de quién recibiste la riqueza?; y ése ¿de quién la recibió? Del abuelo, dirás, del padre. ¿Y podrás, subiendo el árbol genealógico, demostrar la justicia de aquella posesión? Seguro que no podrás, sino que necesariamente su principio y su raíz han salido de la injusticia.<sup>122</sup>

## **2.6 Auge y declive del reino de Israel: breve contexto económico y político**

La historia de la economía del reino de Israel se caracteriza por el paulatino paso de la vida pastoril a la de una insipiente agricultura; sin embargo, estas dos formas de economía fueron alternándose según el vaivén de las circunstancias demográficas y climáticas, hasta que poco a poco fueron dependiendo y definiendo por una agricultura más especializada (sobre todo en viñedos y olivares).

Las tierras del reino del norte se caracterizaban por tener valles fértiles con terrenos cultivables, principalmente de trigo, mientras que en las colinas se cubrían de viñedos y olivares, con los cuales obtenían vino y aceite que cambiaban con los pueblos vecinos por granos y productos de animales.

Esto logró una continua consolidación y crecimiento de una red de comercio y transporte de los aceites y vinos que llegaban hasta Egipto y las costas de Fenicia. En comparación con el reino del sur, en el reino del norte, se disponía de un mayor número de tierras cultivables, con lo cual se explica el gran auge económico de dichas tierras. Como resultado del crecimiento económico en el reino septentrional, las buenas relaciones con el exterior y la

---

<sup>121</sup> Prólogo de Ernesto Cardenal en la obra de MIRANDA, José Porfirio, *Comunismo en la Biblia...* Pág. XII.

<sup>122</sup> Se refiere a Juan Crisóstomo, un influyente pensador cristiano del siglo IV d.e.c citado en MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...*Pág. 28.

creación y fortalecimiento de centros administrativos, dio el surgimiento de un estado fuertemente desarrollado entorno al año 900 a.e.c.<sup>123</sup>

En el siglo IX a.e.c con la instauración de la dinastía Omrita, el reino de Israel alcanza su mayor esplendor. El libro de *los Reyes*, dibuja a esta dinastía y a sus miembros como abominables y terriblemente corrompidos, continuadores y fomentadores de la idolatría en Israel; los muestran continuamente enfrentados con los profetas de Yahvé y según el texto bíblico fueron los responsables del exterminio de los nabiim.

La historia del enfrentamiento del rey Ajab contra Elías y más aún, la recriminación del profeta al pueblo, es una de las piezas literarias del *Antiguo Testamento* que reflejan la apología religiosa hebrea del monoteísmo: “Elías se acercó a la gente y dijo: ¿Hasta cuándo vais a estar cojeando sobre dos mulas? Si Yahvé es Dios, seguidlo; si Baal lo es, seguid a Baal. (...) Elías les dijo: Quedo sólo yo como profeta de Yahvé, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta” (*I Reyes* 18, 21-22).

El libro de *los Reyes* si bien ofrece una visión de cómo se concebía el desarrollo moral, o mejor dicho su decadencia, no refleja de forma fidedigna lo que acontecía en un plano político y económico:

Si los autores y editores bíblicos hubieran sido historiadores, en el sentido moderno de la palabra, podrían haber dicho que Ajab fue un rey poderoso y el primero en situar a Israel en una posición destacada en la escena mundial, y que su matrimonio con la hija del rey fenicio Etbaal fue un golpe de genio de diplomacia internacional. Podrían haber dicho que los omritas construyeron ciudades magnificas como centros administrativos de su reino en expansión. Podrían haber dicho que Ajab y, antes de él, Omrí su padre, lograron crear uno de los ejércitos más poderosos de la región.<sup>124</sup>

Estas afirmaciones están respaldadas irónicamente por fuentes externas a la *Biblia*, la más importante es la llamada “Inscripción Monolítica” descubierta en 1840 d.e.c.; se trata de un monumento de piedra oscura erigido por Salmansar III rey de Asiria, quien gobernó durante los años 858-824 a.e.c. En esta hace constatar la fuerza militar que disponía la liga antiasiria:

---

<sup>123</sup> Cf. FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada, una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados*, España, Siglo XXI Editores, 2003. Págs. 151-154.

<sup>124</sup> FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 162.



«1.200 carros, 1.200 jinetes, 20.000 infantes de Jadedezzer de Damasco; 700 carros, 700 jinetes y 10.000 infantes de Irhuleni de Jamat; 2.000 carros y 10.000 infantes de Ajab, el israelita; 500 soldados de Que, 1.000 de musri, 10 carros y 10.000 soldados de Irqanata...». <sup>125</sup>

Si bien el rey Salmansar se hace proclamar como vencedor en dicha *Inscripción*, la realidad es que ese enfrentamiento hizo retroceder al rey asirio y frenar temporalmente su avance hacia tierras de oriente. Esto demuestra la importante capacidad militar de la liga antiasiria y en especial de Israel con el mayor número de carros de guerra, que además de su genio militar lo posicionaba como el líder de la coalición.

Fue el rey Omrí quien erigió a Samaría como su capital 880 a.e.c. como muestra del poderío y la grandeza del proyecto hizo construir el faustoso palacio real en medio de una colina, esto implicó la creación de una colosal plataforma: “En uno de los lados de la plataforma se alzaba un palacio excepcionalmente grande y hermoso que competía por su escala y magnificencia con los palacios contemporáneos de los Estados del norte de Siria”. <sup>126</sup>

Sin embargo, a la muerte del rey Ajab, sus hijos no pudieron mantener el reino de Israel, el cual les fue arrebatado por un antiguo general del rey, Jehú, quien aconsejado por el profeta Eliseo dio un golpe de estado y asesinó a la familia real, dando fin a la grandiosa dinastía Omrita y el inicio al reinado de la familia de Jehú, que fue la que más duró en el poder.

Jehú, y sus sucesores Joacaz, Joás, mantuvieron el gobierno de Israel con bastante dificultad en primer lugar porque el reino de Asiria continuó con su política expansionista y conquistó finalmente al reino de Israel y a Siria sometiéndolos y haciéndoles pagar tributo, después por las continuas guerras que mantenía Israel con la propia Siria y ocasionalmente con Judá; sin embargo, con Jeroboam II, hijo de Joás, la situación mejoró para Israel. <sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 169.

<sup>126</sup> FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 172.

<sup>127</sup> Cf. RATTEY K. Beatrice, *Los hebreos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014. Pág. 100.

## 2.7 El reinado de Jeroboam II y la crítica del profeta Amós a la injusticia social

El reinado de Jeroboam II (782 al 743 a.e.c) se caracterizó por el debilitamiento de la influencia militar del reino de Asiria, quien resolviendo conflictos internos, dejó de prestar atención a la región de Palestina; esto ayudó a que tanto el reino de Israel como el de Judá pudieran aprovechar para iniciar la conquista de algunos territorios perdidos, pactar tratados de paz con los reinos vecinos y restablecer las rutas comerciales; dando como resultado un crecimiento económico, comparable con la que existía en la dinastía de Omrí<sup>128</sup> o la época legendaria de Salomón.

Sin embargo, esta época de abundancia en el reino de Israel, contrastaba con la terrible miseria de gran parte de la población y de los actos de injusticia que cotidianamente sufrían los más vulnerables. Es en este contexto donde entra en escena el profeta Amós y su pertinente crítica contra la opresión de los poderosos sobre los pobres de Israel.

Según se narra en el texto bíblico, Amós era agricultor y pastor en Técoa, una aldea de Judá en el reino del sur, pero Yahvé lo llamó para profetizar en el reino del norte.<sup>129</sup> Es interesante resaltar que si bien Amós critica a Israel, antes denuncia la violencia de los estados vecinos del reino de Israel dejando a este último como un blanco en la mira donde descarga su crítica:<sup>130</sup>

Esto dice Yahvé: ¡Por tres crímenes y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y desvían el camino de los humildes; (...) se acuestan sobre ropas empeñadas junto al altar y beben vino de los multados en la casa de su dios. (*Amós 2, 6-8*).

La crítica de “vender al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” señala el modo de cómo hacían los injustos para convertir a los más vulnerables en esclavos por medio de los préstamos. El profeta pone de pretexto una nimiedad: “un par de sandalias”, un préstamo insignificante que con el paso del tiempo era la consecuencia de que el menesteroso cayera en esclavitud; lo grave era que bajo el auspicio de la ley, los *resha'im* se enriquecían constantemente:

---

<sup>128</sup> Cf. BRIGHT John, *La historia de Israel*, España, Ed. Desclee De Brouwer, 1970. Págs. 269-270.

<sup>129</sup> Cf. Amós 1;1; 7; 14-16.

<sup>130</sup> Cf. Amós 1;3- 2;5: Denunciará las injusticias de Damasco, Gaza, Filistea, Tiro, Fenicia, Edom, Amón, Moab y Judá.

Los israelitas podían caer en la esclavitud de varias maneras sancionadas por las leyes. Podían ser vendidos, siendo menores de edad: las muchachas se podían vender (Ex 21, 7-11) y los chicos podían ser tomados por esclavos para satisfacer deudas (2 Re 4,1; Neh 5,5). Podían ser esclavos por deudas contraídas involuntariamente (1 Sam 22, 2; Am 2,6; Is 50,1) o voluntariamente (Ex 21, 5-6; Dt 15, 16-17).<sup>131</sup>

Cabe destacar que la legislación del pueblo de Israel era más benévola en la cuestión de préstamos que la de los grandes imperios de la época (Asiria y Egipto) o de otras naciones comerciales (Fenicia y Tiro); esto sin duda se debía porque las leyes de estas naciones estaban fundadas sobre relaciones sociales comerciales, mientras que las del pueblo de Israel partían de una concepción pastoril y comunitaria, que por otro lado, con el paso del tiempo fue adaptándose y aplicándose a las nuevas formas de economía en Israel.

Entre las leyes más importantes sobre el tema del préstamo sobresalen las siguientes:

No exigirás de tu hermano interés de dinero, ni interés de comestibles, ni de cosa alguna de que se suele exigir interés. Del extraño podrás exigir interés, más de tu hermano no lo exigirás, para que te bendiga el señor tu Dios en toda obra de tus manos en la tierra a donde vas a tomar posesión (*Deuteronomio* 23, 19-20).

Y cuando tu hermano empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás; como forastero y extranjero vivirá contigo. No tomarás de él usura ni ganancia, sino tendrás temor de Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le darás tu dinero a usura, ni tus víveres a ganancia. Yo, el Señor vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán, para ser vuestro Dios (*Levítico* 25, 35-38).<sup>132</sup>

A pesar de las leyes que tenían en consideración al israelita caído en desgracia y que ordenaban velar por su protección, los poderosos de Israel hacían caso omiso de dicha legislación para seguirse enriqueciendo y seguir construyendo “sus casas hermosamente labradas”, como lo denuncia Amós: “¡Ay de los que convierten en ajeno el derecho y tiran por tierra la justicia (...) Pues bien, ya que pisoteáis al débil y le cobráis tributo del grano, habéis construido casas de sillares, pero no las habitaréis, habéis plantado viñas selectas, pero no cataréis su vino” (*Amós* 5, 7-11).

---

<sup>131</sup> GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica...* Págs. 59-60.

<sup>132</sup> GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica...* Págs. 54-55.

Lo irónico de la historia, y que bien denuncia Amós, es que el pueblo cuya identidad se funda en la liberación de la esclavitud de Egipto, ahora es el que esclaviza y oprime a sus semejantes, por eso Yahvé pronuncia calamidades contra Israel a quien hizo subir de la ciudad opresora del Nilo: “pues sólo a vosotros conocí entre todas las naciones de la tierra; por eso, os visitaré por todas vuestras culpas” (*Amós 3, 2*).

Los opresores de Israel confiaban en la “montaña de Samaría” es decir, en la suntuosidad de su palacio real, en sus construcciones y en sus riquezas mal habidas; de igual forma, se sentían seguros por el “Día del Señor”, día en que Yahvé intervendría de nuevo en la historia de su pueblo, y sometería a sus enemigos (Asiria y los pueblos circundantes hostiles), e instituiría a Israel como luz de las naciones; sin embargo, Amós invierte el sentido de lo que Israel entiende como el “Día de Yahvé”:

¡Ay de los que ansían el Día del Yahvé! ¿Qué creéis que es el Día de Yahvé? ¡Es tinieblas, que no luz! Como cuando uno huye del león y se topa con un oso, o al entrar en casa apoya una mano en la pared y le muerde una culebra... ¡El Día de Yahvé será tinieblas, lóbrego, sin luz ni claridad. (*Amós 5, 18-20*)

El profeta Amós toma como ejemplo las calamidades que se avecinan contra Israel, las mismas acciones que Yahvé hizo en favor de su pueblo cuando el faraón les negaba la libertad: langostas<sup>133</sup>, castigo por fuego<sup>134</sup>, oscuridad y “lamento como por un hijo único”.<sup>135</sup> El juicio de Yahvé sobre el pueblo opresor, que en este caso es Israel es contundente: “Ni una más le volveré a pasar” (*Amós 7, 8*).

El anuncio hecho por Yahvé a Israel antes de tomar la tierra de Cannán contiene la consecuencia de la opresión e injusticia de Israel, esto tendrá bastante eco en las denuncias de Amós:

No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda alguna ni a huérfano. Si los vejas y claman a mí, yo escucharé su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos (*Éxodo 22, 20-23*).

---

<sup>133</sup> Cf. *Amós 7, 1-2* con *Éxodo 10, 1-17*.

<sup>134</sup> Cf. *Amós 7, 4* con *Éxodo 9, 22-35*.

<sup>135</sup> Cf. *Amós 8, 9-10* con *Éxodo 10, 21-29* y con *Éxodo 12, 29-31*.

Por haber pisoteado al pobre, por haber dejado a su propia suerte a los vulnerables, o peor aún, por ser ellos mismos la causa de la miseria del pueblo, es que la ciudad opresora debe ser destruida y arrasada hasta sus cimientos.

Israel, que se había sentido orgulloso en su prerrogativa de ser el pueblo elegido, falló en la responsabilidad contenida en ese título, olvidando la experiencia de liberación que obtuvieron en Egipto. Por ello, comenta el profeta: “Lo ha jurado Yahvé por el orgullo de Jacob: ¡Jamás he de olvidar todas sus obras!” (*Amós* 8, 7).

Para Amós no había ningún motivo para enorgullecerse o alegrarse por el crecimiento económico de Israel, pues como lo afirma, este fue logrado a expensas de la opresión del pueblo. Los palacios, las calles y la fastuosidad de las construcciones no deslumbran al profeta: “Si un poeta hubiera estado en Samaría, la capital del Reino del Norte, habría escrito versos exaltando sus magníficos edificios, sus hermosos templos y monumentos terrenos”,<sup>136</sup> pero Amós ve todo eso con escándalo y como superfluo, porque el brillo y grandiosidad de las construcciones no puede acallar el clamor del oprimido. Para Amós tampoco las solemnidades religiosas, las fiestas y los cantos son motivos de alegría, antes bien son de repudio y de vergüenza:

Yo detesto, odio vuestras fiestas, no me aplacan vuestras solemnidades. (...) ¡Aparta de mí el rumor de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas. ¡Que fluya sí, el derecho como agua y la justicia como un arroyo perenne. (*Amós* 5, 21-24).

La predicación de Amós se puede ubicar entre los años 760- 750 a.e.c. según los datos que ofrece el propio libro así como descubrimientos arqueológicos posteriores: Amós empezó a predicar dos años antes del terremoto,<sup>137</sup> evento que fue tomado por los redactores posteriores como confirmación divina del mensaje del profeta.

El final de la predicación de Amós, según algunos estudiosos de sus obras, pudo ser el incidente que tuvo el profeta en el santuario de Betel, con los sacerdotes y el propio rey Jeroboam II:

---

<sup>136</sup> HESCHEL Abraham, *Los profetas I, El hombre y su vocación...* Pág.41.

<sup>137</sup> Cf. Amós 1; 2. “Este terremoto esta quizás atestiguado por las excavaciones arqueológicas de Jasor en la Alta Galilea; a mediados del siglo VIII a.C.” *Biblia de Jerusalén*, libro de Amós, nota al pie de la página 1345.

El sacerdote de Betel, Amasías, mandó a decir a Jeroboam rey de Israel: Amós conspira contra ti en medio de la casa de Israel; el país no puede soportar todas sus palabras. Porque Amós anda diciendo: ‘A espada morirá Jeroboán, e Israel será deportada de su tierra’. (*Amós* 7, 10-11).

La crítica de Amós denuncia el estilo torcido de vida en Israel, justificado por el ámbito político y el religioso. Resulta importante la recriminación que hace el sacerdote de Betel a Amós, pues en ella se refleja la concepción que se tenía del profetismo como profesión: “Vete, vidente, huye al país de Judá; come ahí tu pan y profetiza ahí. Pero en Betel no sigas profetizando” (*Amós* 7, 12).

El profetismo también era considerado como una profesión al servicio de la corte o de particulares, por ello es interesante resaltar la frase: “come ahí tu pan y profetiza ahí” en el reino de Judá de donde era Amós; no obstante, el profeta menciona: “Yo no soy profeta, ni hijo de profeta; soy vaquero y picador de sicómoros. Pero Yahvé me tomó de detrás del rebaño, y me dijo: ‘Ve y profetiza a mi pueblo Israel’” (*Amós* 7, 14-15). Con esa frase se deslinda de un profetismo institucional, por ello su denuncia es más libre, espontánea y radical, porque a quién tiene que rendir cuentas es a Yahvé, y recriminar el sufrimiento de su pueblo.

La crítica de Amós a Israel por su injusticia, y por su confianza depositada en “ser el pueblo elegido”, será de gran importancia para el profetismo posterior. Para los profetas es un engaño pensar que la relación con Yahvé valía por sí misma sin un modo de vida recto por parte de la comunidad política. Israel ventajosamente se aprovechaba de esta “elección divina” para cometer sus fechorías; ser el pueblo elegido no es un privilegio es una responsabilidad. “Se consideraban los antiguos beneficios divinos como garantía de bienestar y no como exigencias que requerían una precisa respuesta de fe”. <sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> TÁBET Miguel Ángel... Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos... Pág.66.

### Capítulo 3

#### El profetismo como crítica a la idolatría de las riquezas y de las instituciones

“La idolatría sigue de actualidad no sólo a nivel cultural, sino también en otra serie de ámbitos relacionados con la vida diaria. Precisamente el sacar la idolatría de su estrecho marco cultural es lo que posibilita aplicarla a otros niveles y sentirnos inquietos por su amenaza continua”.

José Luis Sicre, *Los dioses olvidados*.

“...los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del orden vigente injusto, que es lo mismo decir, contra la divinización del orden político en el poder”.

Enrique Dussel, *Metáforas teológicas de Marx*.

“Ay del que construye su casa con no-justicia y sus pisos con no-derecho; hace trabajar de balde a su prójimo, no le paga su salario. (...). ¿Acaso eres rey porque compites en cedros? ¿Qué tu padre no comía y bebía? Pero hacía justicia y derecho; eso es bueno; defendía la causa del pobre y del indigente: eso es bueno; ¿No consiste en eso el conocerme? 'Dice Yahvé”.

Libro del profeta Jeremías.

José Luis Sicre<sup>139</sup> abre un camino importante para la reflexión tanto exegética como filosóficamente y de otras áreas del saber que pretendan ahondar en el tema de la idolatría, no sólo desde el ámbito del culto, sino desde otros horizontes prácticos e interpretativos que permitan el pertinente aprovechamiento de este concepto, en la discusión propia de cada campo.

No obstante, la reflexión de este concepto debe tener como mínimo el interés de investigar y rastrear la lógica que la idolatría tiene en la *Biblia*, pues como Sicre afirma desde el campo exegético: “Se ha escrito mucho sobre idolatría, pero se ha profundizado poco en este fenómeno, especialmente desde el punto bíblico”.<sup>140</sup> Es desde esta apertura, que ofrece

---

<sup>139</sup> José Luis Sicre Díaz (1940-) es un teólogo y exégeta español, profesor emérito del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

<sup>140</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados, poder y riqueza en los profetas preexílicos*, España, Ediciones Cristiandad, 1979. Pág.13.

Sicre, que se pretende situar la pertinencia de las reflexiones sobre el profetismo y la idolatría de Enrique Dussel, y aplicarla a la crítica de la injusticia social.

### 3.1 La crítica profética a la idolatría en el pensamiento de Enrique Dussel

Enrique Dussel sitúa a los profetas y a la idolatría de forma dialéctica brindando con ello un contenido positivo a la justicia relacionándola con el verdadero conocimiento. Dussel parte de la hipótesis de que la crítica de los profetas implica un ateísmo: “Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado es que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses, el ateísmo de ciertos dioses”.<sup>141</sup>

La anterior afirmación de Dussel, no refleja la típica crítica a la idolatría: 1) la que trata de distinguir entre Yahvé del pueblo de Israel y los demás dioses de otros pueblos, o 2) un ateísmo que niega a todos los dioses por igual; en el primer caso las observaciones de Enrique Dussel serían un escrito más sobre el tema de idolatría; en el segundo caso sería un posicionamiento totalmente ateo; no obstante, el enfoque de Dussel va más allá de estos posicionamientos tradicionales y reductivos de la crítica a la idolatría.

La originalidad de Dussel será interpretar los conceptos bíblicos como “categorías” de un discurso dialéctico y crítico, sin con ello traicionar el *ethos* del pueblo de Israel, sino que se sitúa desde esa cosmovisión y da herramientas interpretativas desde la narrativa bíblica con un soporte filosófico:

En la metódica profética se puede observar siempre la presencia de ciertas categorías interpretativas que servían a las ‘escuelas de *nabiim*’ (los profetas) para lanzar sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y vecinos.

La primera categoría fundamental era la de la *carne* (en hebreo *basar*, en griego *sarx*), que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por ‘totalidad’. La categoría opuesta a la *carne* es la de *espíritu* (en hebreo *rúaj*, en griego *pneuma*) (...), que hoy podríamos denominar por ‘alteridad’.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Editorial Verbo Divino, 1993. Pág. 236.

<sup>142</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 238.



Para ilustrar esta relación dialéctica entre *basar-rúaj*, “carne-espíritu” o “totalidad-exterioridad” y su posterior fetichización, Dussel recurre a la narración bíblica de Caín y Abel en el texto del *Génesis*, pero ya no lo interpreta como mero fratricidio, sino como una divinización de la carne:

Por ello el único pecado o falta, frustración de la ‘totalidad’ (...) es ‘totalizar’ la carne a tal punto que se le diviniza, y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad... (...)

El mito de Caín y Abel muestra cómo un hermano mata a otro. El fratricidio es la ‘totalización’ de Caín, su implantación como único y como irrebasable. El Único pecado es matar al otro. Al desaparecer la ‘alteridad’ (Abel, el hermano), la *carne* se fetichiza, se diviniza: por ello (y se trata de la misma cuestión)<sup>143</sup> la serpiente que tienta a Adán: ‘seréis como dioses’. El pecado, muerte del otro, es divinización de la totalidad.<sup>144</sup>

Esta divinización sólo es posible mediante la muerte del otro, del silenciamiento de su voz, en no reconocer su carácter exterior e inviolable. “En este caso, el idólatra, cuya fetichización comenzó por la injusticia del fratricidio o la muerte del otro (...), es considerado ateo del Dios creador, alterativo”.<sup>145</sup>

Con lo anterior, Dussel identifica en un mismo proceso de fetichización a la injusticia y a la idolatría, siguiendo con esto a la tradición del profetismo bíblico. A los ojos de los profetas, a denuncia de la injusticia conlleva la crítica a la falaz divinización de los poderosos de la tierra, de las naciones, de las ideologías o de cualquier forma de justificar la opresión.

Como se ha visto, la fetichización es recíproca y la crítica de los profetas se vuelca también contra los que permiten en su carnalidad ese sometimiento: “el opresor divinizado domina

---

<sup>143</sup> Ya Enrique Dussel interpretaba los primeros cuatro mitos del *Génesis* como “relatos simbólicos de los procesos de totalización (de la *carne* fetichizada) que impiden el proceso de aumento cualitativo de la historia.” DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 239. Dichos mitos o relatos racionales son: el mito de Adán y Eva que transgreden la ordenanza de Dios y comen del fruto prohibido en el jardín del Edén; el mito de los hermanos Caín y Abel; el mito de Noé y su familia que se salvan del “Gran Diluvio” que Dios envió para acabar con la humanidad a causa de la maldad de los humanos y el mito de la Torre de Babel, en el que Dios castiga el orgullo de sus constructores confundiendo su idioma y haciendo con esto imposible que dicha torre fuera terminada.

<sup>144</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 239.

<sup>145</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 239.

al débil; si éste acepta la divinidad del fuerte, es como una prostituta, porque acepta la causa de su dominación, y se vende”.<sup>146</sup>

Para Dussel, el profetismo conlleva un proceso dialéctico cuyo primer momento es la negación del dios que justifica la opresión en medio de la comunidad política, esto implica un ateísmo a la idolatría imperante; el segundo momento es el afirmativo, porque proclama a un Dios totalmente distinto del que se ha forjado el idólatra.

La crítica de los profetas a la idolatría, si bien refleja la denuncia al culto a otros dioses, o la divinización de personas, instituciones o cualquier realización humana, la crítica más contundente es la que los profetas realizan cuando el propio Yahvé es convertido en un ídolo, y por medio de este monigote, se justifica la maldad y la injusticia en el mundo. Los profetas proclaman a un Dios “que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o a la totalidad es acogido y servido por el que tiene oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro”.<sup>147</sup>

### **3.2 La idolatría en el pensamiento bíblico y la crítica profética**

Para profundizar el tema de la idolatría desde la *Biblia*, conectarlo con el tema anterior de la crítica de los profetas a la injusticia, y obtener con esto un rendimiento político, será conveniente seguir el esquema propuesto por el exégeta José Luis Sicre, éste consiste en cinco factores: “el dios, sus dones, la actitud idolátrica, las acciones idolátricas y las víctimas”.<sup>148</sup> Este esquema tiene la ventaja de ofrecer de una manera simple, pero completa, los elementos que determinan a la idolatría. Mismo que se complementará con otros autores.

Como comenta Sicre:

Este esquema no es preconcebido ni arbitrario. Se llega a él teniendo en cuenta una serie de cultos idolátricos difundidos en el antiguo Israel, especialmente en el culto a Baal<sup>149</sup>. En

---

<sup>146</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 244.

<sup>147</sup> DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx...* Pág. 244.

<sup>148</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 19.

<sup>149</sup> Baal era una divinidad Cananea, su nombre proviene del término Bel, que significa “Señor”; este término era la forma común de nombrar a las divinidades, hasta que se convirtió paulatinamente en un nombre propio.

este último, por ejemplo, se advierte la existencia de un dios (Baal), que ofrece unos dones, (trigo, lana, lino, agua) cuando el hombre adopta ante él una actitud (amar, seguir) y realiza unas acciones (sacrificios, prostitución sagrada, súplicas); este culto implica con frecuencia unas víctimas (bueyes, vacas).<sup>150</sup>

Antes de continuar, se deben señalar tres ideas hasta aquí expuestas y hacer una aclaración, que relacionadas entre sí constituyen el cuerpo del presente capítulo, y la pertinencia de la crítica profética en la filosofía política contemporánea: 1) que desde la interpretación de Sire, los profetas abren nuevos horizontes al tratamiento de la idolatría; 2) la identificación que hace Dussel de un mismo proceso de fetichización sobre la injusticia y la idolatría; y 3) los destinatarios de la crítica de los profetas a la injusticia social: los *resha'im*, serán los mismos contra quienes se dirijan sus acusaciones, desde un enfoque más profundo y contundente, pues criticará la culminación de la injusticia: la divinización de la realidad humana, de la totalidad, del yo.<sup>151</sup>

La aclaración es la siguiente: los profetas no conocían la palabra “idolatría”<sup>152</sup>; sin embargo, esto no implica un desconocimiento de la lógica que encierra dicho concepto: la explotación y negación del prójimo y el engrandecimiento de los injustos con una confianza desmedida en la riqueza y el poder obtenidos.

Acerca de esto comenta Sire:

(...) no podemos esperar que ellos nos digan: ‘La alianza con Asiria es un pecado de idolatría’, o ‘la codicia es idolatría’.<sup>153</sup> (...) El profeta emplea otro lenguaje: nos dirán que

---

Baal era considerado el dios de la lluvia, de la fertilidad, era un dios guerrero. Cf. GARCÍA Maximiliano, *La Biblia y el legado del antiguo Oriente, el entorno cultural de la historia de salvación*, España, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1977. Págs. 434-435. La Biblia presenta a Baal como el mayor adversario de Yahvé, debido al sincretismo cultural que se practicaba en el pueblo de Israel.

<sup>150</sup> SIRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág., 19.

<sup>151</sup> Emmanuel Levinas es uno de los grandes referentes en la denuncia de una lógica del yo, fundada por una “filosofía de la opresión”: “La filosofía tradicional nos ha acostumbrado a la puntualidad del Yo siempre a sí mismo, siempre reflexionando sobre sí mismo” LEVINAS Emmanuel/POIRIÉ François, *Ensayos y conversaciones*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2009. Pág. 85. Desde el pensamiento crítico que va desde los profetas, pasando por la tradición judía asumida por Levinas y retomada por Dussel, la divinización del “yo” implica la negación del prójimo, del otro. El profetismo será, por tanto, una apertura de la totalidad por medio de escucha y servicio del prójimo, una vida comprometida con la justicia.

<sup>152</sup> Cf. SIRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 18.

<sup>153</sup> Los dos ejemplos brindados por Sire, reflejan la división de su obra “*Los dioses olvidados*”. La primera parte está dedicada a la idolatría en el ámbito político centrándose en la crítica de los profetas a las alianzas que hacía Israel con las naciones poderosas del momento: Asiria, Egipto, Babilonia. La segunda parte está dedicada al ámbito económico centrándose en la crítica de los profetas a la confianza depositada en las

Asiria y Babilonia o Egipto se han convertido en ‘amantes’ de Israel, alejando al pueblo de su único esposo, al que debe fidelidad absoluta; recordarán que la confianza y el afecto sólo puede ponerse en Dios de forma absoluta.<sup>154</sup>

### 3.2.1 El dios<sup>155</sup>

El nombre con el que se designa a este rival de Yahvé es *mammón*; Sicre ofrece un breve señalamiento de dicho término: “Mammón es ante todo, objetivamente fortuna (...), que incluye no sólo el dinero, sino todo ‘lo que posee y tiene valor; por ejemplo, esclavos’”.<sup>156</sup>

En la misma línea se sitúa Porfirio Miranda:

(...) *mammón* (originalmente *mamonas*, arameo), (...) no aparece más que en el evangelio (...), y todas en labios de Jesucristo mismo. Pero téngase presente que las traducciones alemanas del evangelio conservan la palabra *Mammón*, mientras que las españolas (al igual que las francesas e inglesas), eliminan el término traduciéndolo por ‘dinero’ o por ‘riqueza’.<sup>157</sup> (...) Ahora bien, *mammón* no es el nombre de algún dios o ídolo, sino que significa dinero...<sup>158</sup>

Si bien las referencias a *mammón* son de los evangelios, hay un hecho que debe tomarse en cuenta: el *targum*, que es la traducción judía del hebreo al arameo de la *Torá* y de los *Nabim*, traduce como *mamon disqer*, lo que en hebreo indica como *ganancia ilícita*.<sup>159</sup>

---

riquezas y los bienes obtenidos injustamente. Aunque la presente investigación es sobre filosofía política, se recurrirá a la segunda parte de la obra por su estrecha relación con el tema de la justicia social.

<sup>154</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág.18.

<sup>155</sup> Para Sicre, la denuncia más clara en contra de la riqueza, se encuentra en Jesús de Nazareth cuando pone la disyuntiva entre el servicio a Yahvé y el dinero: “Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se dedicará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero” (*Mateo* 6, 24), en esta misma línea va Pablo de Tarso “cuando definió la codicia como idolatría (Col. 3,5) y al codicioso como idólatra (Ef. 5,5)” SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 102. Se refiere a la carta de Pablo a los *Colosenses* y a los *Efesios*, ambas escritas en la segunda mitad del siglo I d.e.c.; sin embargo, las denuncias de ambos pensadores críticos, se circunscriben en una tradición que hacía énfasis en la oposición entre las riquezas y Yahvé: “No debemos pensar que Jesús y Pablo se hallen solos en este punto. Sus afirmaciones debemos insertarlas en el contexto de la mentalidad judía” SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 102.

<sup>156</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 105.

<sup>157</sup> Como puede apreciarse en la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, en el *Evangelio de Mateo* 6, 24 ya citado.

<sup>158</sup> MIRANDA José Porfirio, *El cristianismo de Marx*, en *Obras Completas JOSÉ PORFIRIO MIRANDA, Tomo I, Marxólogo*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2015. Pág. 606.

<sup>159</sup> Cf. SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Págs. 105- 106.

Para la mentalidad del pueblo de Israel no tendría sentido que se les acusara de idólatras en relación con el dinero, como si este fuera un dios como Baal, Moloch o Astarté,<sup>160</sup> que a pesar de su sincretismo en el culto a Yahvé y los dioses mencionados, negarían la adoración al dinero o la riqueza, por el simple hecho que no es una deidad, ni tiene templo, ni ritos; no obstante, para los profetas “existe tal divinización cuando los bienes terrenos constituyen la orientación fundamental de la vida, el único punto de apoyo, la única meta”;<sup>161</sup> esto contrasta con la ordenanza del *Shema Yisrael*: “Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es el único: Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (*Deuteronomio* 6, 4-5).

En relación al verdadero Dios de Israel, Karl Marx, siglos después, reflexionaba lo siguiente: “El Dios de la *necesidad practica* y del egoísmo es el dinero. El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía”.<sup>162</sup>

### 3.2.2 Los dones

La riqueza ofrece dones que superan con creces los que pudiera brindar cualquier divinidad. Baal, por ejemplo, puede proveer la lluvia, la buena cosecha y los mejores frutos; sin embargo, aunque se tenga una relación mercantilista con esta divinidad proveedora “yo te doy si tú me das”, la realidad es que se está a merced de tal dios y los resultados no suelen ser tan inmediatos. Con la riqueza sucede de manera distinta, quien la posee tiene a su disposición campos, palacios, viñedos, pero también la voluntad y el servicio de los que lo rodean. Este orgullo y seguridad desmedida puesta en las riquezas serán el blanco de la crítica de los profetas:

Sus obras no les permiten reconciliarse con su Dios, pues todos están imbuidos de un espíritu de prostitución, y no conocen a Yahvé. El orgullo de Israel testifica contra él; tropiezan por sus culpas Israel y Efraín, y con ellos tropieza Judá. Con sus ovejas y sus vacunos irán en busca de Yahvé, pero no lo encontrarán: ¡se ha retirado de ellos! Han sido infieles a Yahvé, han engendrado hijos bastardos. (*Oseas* 5, 4-7).

---

<sup>160</sup> Deidades pertenecientes al panteón cananeo.

<sup>161</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 101.

<sup>162</sup> MARX Karl, BAUER Bruno, *La cuestión judía*, México, Anthropos Editorial/Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

Oseas,<sup>163</sup> profeta del siglo VII a.e.c, contemporáneo de Amós, es uno de los pensadores que más ilustra la unión entre Yahvé y su pueblo con la metáfora del matrimonio, de ahí que comparé la traición de Israel a Yahvé con el adulterio. En relación a los bienes que Israel ha recibido, Oseas hace la siguiente recriminación:

¡Pleitead con vuestra madre, pleitead, porque ella ya no es mi mujer; y yo no soy su marido! (...) No me compadeceré de sus hijos, porque son hijos de prostitución. Pues su madre se ha prostituido, se ha deshonrado la que los concibió cuando decía: ‘Me iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas’. (...) Pero ella no sabía que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen. ¡Yo le multiplicaba la plata y el oro y lo empleaba en Baal! (*Oseas* 2, 4. 6-7.10).

### 3.2.3 La actitud idolátrica

La actitud que fundamenta y diviniza la riqueza es la codicia, que no es sino el deseo de poseer cada vez más, de acumular bienes materiales sin medida y acosta de los demás. La crítica y amenaza de los profetas es contundente respecto a esto: “¡Ay, los que juntáis casa con casa, y campo con campo anexionáis, hasta ocupar todo el espacio y quedaros solos en el país! He oído jurar a Yahvé Sebaot: ‘¡Muchas casas quedarán desiertas; grandes y hermosas, pero sin moradores!’” (*Isaías*, 5, 8-9). Las riquezas en las que tanto confiaban, no les servirá de nada en el día de la desgracia, que se avecina contra el pueblo de Israel:

Arrojarán su plata por las calles y su oro se convertirá en inmundicia; ni su plata ni su oro podrán salvarlos el día de la ira de Yahvé; no se saciarán, ni llenarán su vientre, porque ello constituía la ocasión de su pecado. Se enorgullecían de la hermosura de sus joyas. (...) Las entregaré como botín a los extranjeros, como presa a los malvados de la tierra, para que los profanen. (*Ezequiel* 7, 19-21).

Amós ilustra con gran mordacidad la situación que se vivía en la opulenta ciudad de Samaría:

Pregonad en los palacios de Asdod y en los palacios de Egipto: Reuníos en los montes de Samaría, contempladla sumida en el terror, repleta de oprimidos. No saben obrar rectamente

---

<sup>163</sup> Los exégetas consideran que esta tendencia de Oseas a expresar por medio de la metáfora del matrimonio la unión de Yahvé con Israel, sea la propia vivencia personal del profeta, quien vivió una infidelidad por parte de su esposa Gomer Cf. *Oseas* 1. Una explicación más detallada puede verse en HESCHEL Abraham, *Los profetas I...* Págs.112-122.

-oráculo del Señor- los que atesoran violencias y crímenes en sus palacios. Por eso, así dice el Señor: El enemigo asedia el país, derriba tu fortaleza, saquea tus palacios (*Amós* 3, 9-11).<sup>164</sup>

Lo irónico de la invitación es que los convidados a presenciar el espectáculo de violencia y crímenes que se practican en Samaría, son ni más ni menos que los opresores históricos del pueblo de Israel: Asdod (ciudad filistea)<sup>165</sup> y Egipto. Sicre dice acertadamente que se trata de “una obra a la que se invita a un público entendido en la materia”,<sup>166</sup> conocedores en subyugar y cometer injusticias a los pueblos vecinos.

### 3.2.4 Las acciones idolátricas

Si la actitud idolátrica es la codicia y la confianza puesta en las riquezas y en los dones que éstas puedan ofrecer, no es de sorprender que los profetas denuncien las acciones homicidas de la élite política-religiosa de Israel y del propio pueblo. El profeta Jeremías ofrece una descripción puntual de la actitud oportunista de la comunidad de Jerusalén cuando pone su confianza en algo vano; esta misma lógica se aplica a las riquezas:<sup>167</sup> “No confíes en palabras engañosas, diciendo: ‘¡Templo de Yahvé, Templo de Yahvé!’ (...). Pero resulta que vosotros confiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais” (*Jeremías* 7, 4. 8). Las acciones que conllevan la confianza en algo vano o engañoso para el pensamiento bíblico profético son sólo injusticias.

El caso ya mencionado y clásico de la escritura sobre una actitud idolátrica que culmina con una injusticia es la historia de Nabot, relatado en el libro de *los Reyes*. Se trata de una narración que muestra desde distintas perspectivas la influencia de la idolatría en el pueblo de Israel (tanto en el ámbito cultural, como en el aspecto de la justicia social que dirige esta investigación).

La historia comienza con el rey de Israel, Ajab, que quiere comprar o intercambiar la viña de un propietario llamado Nabot: “Dame tu viña para hacer un huerto ajardinado, pues está

---

<sup>164</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Págs. 110-111.

<sup>165</sup> La versión griega traduce en este caso Asdod como Asiria. Cf. Biblia de Jerusalén *Amós* 3, 9.

<sup>166</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág.111.

<sup>167</sup> Más adelante se profundizará en la crítica profética al culto y de manera en específica al templo con el profeta Jeremías.

pegado a mi casa. A cambio te daré una viña mejor, o si prefieres te pagaré su precio en plata” (*I Reyes* 21, 2), ante esta propuesta, Nabot se niega a vender o cambiar por otra tierra la herencia de sus padres. Ajab, abatido por esa negativa se niega a probar bocado alguno. La reina Jezabel anima al rey, pues ella se encargará de la gestión para que la viña de Nabot pase a Ajab. La reina, por medio de falsos testimonios y con la complicidad de los ancianos del pueblo, condena a Nabot a muerte y con ello Ajab toma posesión de la viña.<sup>168</sup>

Del anterior relato solo se señalarán algunos datos y reflexiones que iluminen el carácter idolátrico de la acción de los reyes de Israel. En primer lugar, no es casualidad que la primera actitud del rey Ajab sea el abatimiento ante la negativa de Nabot, pues la legislación de Israel muchas veces condicionada por el origen pastoril y nómada del propio pueblo, ponía de relieve el carácter sagrado y gratuito de la tierra, como un don de Yahvé a Israel, lo cual impedía venderlo: “La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía; vosotros solo sois forasteros y huéspedes en mi tierra”. (*Levítico* 25, 23). Por otra parte, al rey le estaba prohibido acumular riquezas para evitar que su corazón se desviara en ellas.<sup>169</sup>

En segundo lugar, la reina Jezabel, no era originaria de Israel sino que era una princesa cananea, por lo cual no le importaban las leyes y restricciones a las que se tenía que ceñir el rey de Israel, ni la teología de la gratuidad de la tierra, por ello recrimina a Ajab su actitud y toma las riendas del asunto: “Jezabel le replicó: ‘¡Ya es hora de que ejerzas el poder regio en Israel! Álzate, come algo y alegra ese ánimo. Yo me encargo de darte la viña de Nabot de Yizreel” (*I Reyes* 21, 7).

Desde esta perspectiva, Jezabel no sólo era responsable de aumentar y propiciar el culto a dioses extranjeros, que sería la idolatría en su sentido más ordinario y específico, sino también de promover una lógica de ruptura con las tradiciones que salvaguardaban la tierra y la vida del pueblo de Israel y trastocarla desde una mentalidad mercantil y codiciosa de otros pueblos: “En Tiro, los reyes tenían derecho y poder para disponer autoritariamente, podían comprar tierras, y se hallaban por encima de la ley (...)”.<sup>170</sup> Con esto, tiene más

---

<sup>168</sup> Cf. *I Reyes* 21, 1-16.

<sup>169</sup> Cf. *Deuteronomio* 17, 17.

<sup>170</sup> GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica...* Pág.164.



sentido la crítica del profeta contra los codiciosos y acaparadores: “¡Ay, los que juntáis casa con casa, y campo con campo anexionáis hasta ocupar todo el espacio” (*Isaías* 5, 8).

Por su parte, Sicre ofrece una distinción entre las acciones idolátricas con las que se da culto a las riquezas:<sup>171</sup>

La primera se refiere a una “*injusticia directa*”, en la cual “la codicia no respeta las posesiones ni la vida del prójimo. Impulsa a despojar a los demás de sus bienes y apropiárselos”,<sup>172</sup> tal como en el caso de Ajab y Nabot, las acciones son claras: robar, asesinar, mentir, defraudar, etc.

La segunda hace referencia a una “*injusticia indirecta*” caracterizada por el “*egoísmo*”, la despreocupación y la falta de compasión con el necesitado, la única alusión de los profetas sobre este asunto, según Sicre, es del profeta Amós: “los que se tumban en camas de marfil, arrellanados en sus lechos; los que comen corderos del rebaño y becerros del establo; los que canturrean al son del arpa (...), los que beben vino en anchas copas y se ungen con los mejores perfumes, pero no se lamentan del desastre de José”. (*Amós* 6, 4-6).

A la anterior, habría que añadir la aguda sentencia que hace Basilio el Grande,<sup>173</sup> contra los que se sienten seguros con abstenerse de cometer actos injustos; la omisión y falta de compasión es también injusticia:

¿Es que se va a llamar ladrón al que desnuda al que está vestido y habrá que darle otro nombre al que no viste al desnudo pudiendo hacerlo? Del hambriento es el pan que tú retienes; del desnudo es el abrigo que tienes guardado en el armario; del descalzo es el calzado que se te está pudriendo en tu poder, del necesitado es el dinero que tienes enterrado.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Sicre hace tres formas de la codicia manifestada en: La injusticia directa (matar, robar, traicionar, etc.), injusticia indirecta (como *egoísmo*), la tercera manifestada como *agobio* por las riquezas y la excesiva preocupación por el mañana, sin embargo, como hace constatar el propio Sicre, esta forma de codicia no se encuentra en los profetas sino que lo retoma del *Nuevo Testamento*. El más clásico y común ejemplo se encuentra en el *Evangelio de Mateo* 6,25: “No andéis preocupados por vuestra vida, pensando que comeréis, ni por vuestro cuerpo discurriendo con que os vas a vestir...”. Cf. SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Págs. 154-155. A continuación se expondrán solo las primeras dos formas de codicia.

<sup>172</sup> SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág. 155.

<sup>173</sup> Basilio el grande, autor cristiano del siglo IV d.e.c.

<sup>174</sup> Citado en MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión...* Pág.29.

### 3.2.5 Las víctimas

No es difícil identificar a las víctimas de la idolatría: la viuda, el huérfano, el extranjero, el enfermo, el pobre etc., y las personas menos valiosas a los ojos de la sociedad entregada al culto de la riqueza; pero también la justicia y el derecho resultan atropellados por este culto idolátrico; y víctima de la confianza en las riquezas es el mismo victimario: <sup>175</sup>

¡Ay! los que dictan normas inicuas, y los que forman decretos vejatorios, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín y despojando a los huérfanos. ¿Qué haréis cuando os pasen cuentas, cuando llegue de lejos la devastación? ¿A quién acudiréis para pedir socorro? ¿dónde dejaréis vuestra riqueza? (*Isaías* 10, 1-3).

Los profetas por medio de un lenguaje poético, pero crítico, describen la situación de opresión que sufren las víctimas a manos de los poderosos y ricos del pueblo de Israel; la figura retórica más contundente y que refleja su propia antropología e indignación es la del pueblo como pedazo de carne a merced de los injustos.<sup>176</sup>

El profeta, a su vez, sufre en su propia carne la violencia y al mismo tiempo, sufre por el mensaje de justicia que debe proclamar y vivir en medio de la comunidad política: “Yo decía: ‘no volveré a recordarlo, ni hablar más en su Nombre’. Pero había en mi corazón algo parecido a fuego ardiente, prendido en mis huesos, que intentaba en vano sofocar” (*Jeremías* 20, 9). Ese fuego abrazador, es el *ruaj*, que vivifica la carne destrozada por la injusticia y fortalece la debilidad del profeta, es la palabra de Yahvé, cuyo contenido es la justicia que restituye y da vida a la víctima.

El espíritu del Señor me acompaña, por cuanto me ha ungido Yahvé. Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar el año de gracia de Yahvé y un día de venganza de nuestro Dios; para consolar a los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, perfume de fiesta en vez de duelo, alabanza en vez de espíritu abatido (*Isaías* 61, 1-3).

---

<sup>175</sup> Cf. SICRE José Luis, *Los dioses olvidados...* Pág.156.

<sup>176</sup> Cf. *Miqueas* 3, 1-3.

### 3.3 Crítica de los profetas al culto a Yahvé

Como se ha referido al inicio de este capítulo, Enrique Dussel hace hincapié en que si bien, los profetas son reconocidos por su contundente denuncia a la idolatría, no obstante, poco se ha profundizado sobre el carácter crítico y dialéctico de sus increpaciones en este aspecto; esta intuición de Dussel sobre el ateísmo de los profetas permitirá enunciar que el contenido último de Yahvé es la justicia interhumana.

Para ello, no basta ya contraponer a Yahvé con otros dioses, o señalar la denuncia que se hace en la *Biblia* al culto a otras divinidades, sino más bien, situar la crítica desde la propia tradición profética contra las formas conveniencieras y engañosas del culto que se hacía al propio Yahvé. Para los profetas, aunque el culto tuviera como finalidad al propio Dios de Israel, no se dirigía sino a un ídolo: “Este pueblo se me acerca de palabra, y me honra sólo con los labios, pues su corazón está lejos de mí y el respeto que se muestra son preceptos enseñados por hombres” (*Isaías* 29, 13).

Como se mencionó en el primer capítulo, una de las peculiaridades del *ethos* del pueblo de Israel, es la prohibición de imágenes, pero como puntualiza Porfirio Miranda: “Desde luego, son imágenes de Yahvé las que el mandamiento prohíbe hacer y venerar, como bien han visto los escrituristas modernos, y no imágenes de otros dioses como por mucho tiempo se pensó”.<sup>177</sup>

La centralidad de esta línea de interpretación radica en que “los autores bíblicos (...) tienen consciencia agudísima de que su Dios es inconfundible”,<sup>178</sup> y de que la formulación de Yahvé como justiciero y libertador de su pueblo no es una tradición más en la *Biblia*, sino que es la tradición misma de la *Biblia*.

Dicha tradición hunde sus raíces en la liberación de Israel de las manos de Egipto, y se reafirma con la posterior liberación de Babilonia: “por eso llegarán días -oráculo de Yahvé- en que no se dirá más: ‘¡Por vida de Yahvé, que subió a los israelitas de Egipto!’, sino: ‘¡Por vida de Yahvé, que subió a los hijos de Israel del país del norte!’” (*Jeremías* 16, 14-15).

---

<sup>177</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 51.

<sup>178</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 58.

La afirmación de Yahvé en boca de Jeremías, más que cancelar la experiencia de Egipto y cambiarla por la de Babilonia, es tener presente en la conciencia y acciones del pueblo de Israel lo que caracteriza primordialmente a Yahvé: la justicia y el derecho; y no costumbres y ritos posteriores. Así lo constata el profeta Amós cuando denuncia el culto a Yahvé:

Yo detesto, odio vuestras fiestas, no me aplacan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos... no me satisfacen vuestras oblaciones, ni miro vuestros sacrificios de comunión, de novillos cebados. ¡Aparta de mí el rumor de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas. ¡Qué fluya, sí, el derecho como agua y la justicia como arroyo perenne! ¿A caso me presentasteis oblaciones y sacrificios en el desierto, durante cuarenta años, casa de Israel? (*Amós 5, 21-25*).

Para Porfirio Miranda los profetas no critican un sincretismo en el culto o una falsa predisposición en las ceremonias rituales, sino que critican el culto mismo.<sup>179</sup> Esta observación refleja no sólo la naturaleza de las exigencias de Yahvé a su pueblo en cuanto a su relación con él, sino que permite desmontar estrategias que pretenden justificar el culto a Yahvé:

Suele decirse apologeticamente que los ‘profetas no condenan el culto en cuanto tal’, para deducir que anatematizaban sólo una determinada especie de culto o una determinada manera de dar culto, y que por consiguiente tendían a reformar el culto o a exigir las disposiciones interiores convenientes. Así es como quedan los anatemas proféticos reducidos a exhortaciones piadosas de dirección espiritual. (...) Si nos decidimos a abrir la Biblia, lo primero que constatamos es que ‘el culto es cuanto tal’ los tenían muy sin cuidado.<sup>180</sup>

No se trata de justicia y culto, sino sólo de justicia, no son exhortaciones piadosas, sino la más urgente justicia ante los atropellos que se cometen en la sociedad. Los ejemplos de la crítica contra el culto y la exigencia de justicia son claros.<sup>181</sup> Un apologeta del culto podría con razón preguntar ¿en qué le estorba o le incomoda al profeta que haya culto? La cuestión está en que ese culto no va dirigido a Yahvé, aunque se proclame su nombre en las

---

<sup>179</sup> Cf. El apartado “el porqué del anticulto” en MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Págs. 71-88.

<sup>180</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 73.

<sup>181</sup> Cf. *Isaías 1,10-20; Oseas 5, 1.2.6; 6,6; 8;13; Amos 4, 4-5; Miqueas 6,6-8; Jeremías 6, 18-21; 7,4-7. 11-15. 21.* en MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 74.

plegarias; porque mientras exista la injusticia en el mundo, el culto que se ofrece es una farsa que no logra la verdadera relación e intimación con Yahvé.

Yahvé se convierte en un ídolo, e incluso el peor de todos, cuando se proclama su nombre y se vive en medio de la injusticia y la opresión, esto porque precisamente Él es el liberador de los esclavos, el defensor de las viudas y de los débiles y paradójicamente en este mismo dios, se puede y se hace la justificación de la opresión; cuando el clamor del oprimido ya no interpela la oración y los rituales se dirigen a otro lado, e incluso a uno mismo, pero no al Dios cuyo distintivo es la liberación del necesitado: “Yahvé dijo: ‘He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios...” (Éxodo 3,7-8).

Es practicar la justicia primero, y después el culto, aunque como se puede cotejar, ya la justicia es culto agradable a Yahvé. “¿Creéis que ése es el ayuno que deseo, que el hombre se humille todo el día agachando como un junco la cabeza? (...) Este es el ayuno que deseo: romper las cadenas injustas, (...) compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu hogar a los sin techo...” (Isaías 58, 5-7).

Pero hay una exégesis que rehúye a las exigencias que Yahvé pide, se opone a una interpretación de la *Biblia* leída desde la obligación con los pobres, y busca por todos los modos posibles obstaculizar el mensaje crítico de la *Biblia*, por ello cínicamente argumentan: “si sólo podrá haber culto cuando haya justicia, nunca habrá culto, pues la justicia no se realizará nunca”.<sup>182</sup>

Esta afirmación, no obstante, es leer sin querer comprender el mensaje radical de la *Biblia* y andar por las ramas. Los profetas tienen la firme convicción de que la justicia es realizable en esta tierra, y dicha objeción responde a que dichos apologistas no creen realmente que la justicia sea posible, “quien es capaz de resignarse a que la justicia no se realice nunca, es incapaz de tomar en serio a los profetas”.<sup>183</sup>

Miranda, no obstante, señala como el colmo del cinismo la siguiente objeción: “Si el pueblo se aleja del culto, menos esperanzas podemos aún abrigar de que aprenda justicia, pues sólo

---

<sup>182</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 76.

<sup>183</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 77.

el contacto con Dios le enseñará justicia”.<sup>184</sup> Con esta objeción y otras similares, no hacen sino constatar que esta exegesis no se toma en serio en leer la *Biblia*, y sólo creen “en palabras engañosas que de nada sirven”. Además, es fácil constatar en la historia los asesinatos, robos y demás atropellos cuando se trata de inculcar “el verdadero culto” que no son sino invenciones humanas.

Para los profetas, todo tipo de injusticia implica un desconocimiento de Yahvé: “Escuchad la palabra de Yahvé, hijos de Israel, que Yahvé pone pleito a los habitantes de esta tierra, pues no hay ni fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre” (*Oseas* 4, 1-2).

Sin embargo, no se piense que se trata del falaz argumento de una exegesis fetichizada, que condiciona conocimiento y justicia como si fuera una acción de causa-efecto; <sup>185</sup> los profetas, y en particular Jeremías, desmienten esa forma de inculcar la religión con el pretexto de enseñar justicia, y no hacen sino continuar fomentando tradiciones humanas bastante remuneradas. Para Jeremías el conocimiento de Yahvé y la justicia tiene otro sentido:

Ay de los que construyen su casa con no-justicia y sus pisos con no-derecho; hace trabajar de balde a su prójimo, no le paga su salario. Dice “me voy a edificar una casa espaciosa con holgados aposentos” y abre ventanas la artesona de cedro, la pinta de rojo, ¿acaso eres rey porque compites en cedros? ¿qué tu padre no comía y bebía? Pero hacia justicia y derecho; eso es bueno; defendía la causa del pobre y del indigente; eso es bueno; ¿no consiste en eso el conocerme? Dice Yahvé. (*Jeremías* 22, 13-16).<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 77.

<sup>185</sup> “La antítesis con los crímenes interhumanos (...) hace ver que ‘el conocimiento de Dios’ está con toda naturalidad y sobreentendidamente por ‘justicia entre los hombres’. (...) La sinonimia entre conocer-a-Yahvé y justicia interhumana se da ahí por tan archisabida, que este profeta del siglo VIII cubre con su testimonio todos los siglos anteriores de la tradición israelita”. MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía...* Pág. 61.

<sup>186</sup> Cita tomada de MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia...* Pág. 60.

### 3.4 Construcción teológica-política de la historia del Reino de Judá

La segunda parte del libro *Samuel* (2 *Samuel* 2- 24) y la primera del libro de los *Reyes* (1 *Reyes* 1-11), narran la historia y el reinado de David y de su hijo Salomón sobre el reino de Israel; como David tuvo que combatir contra los países vecinos, y contra el primer rey (Saúl), para instaurar el orden y la paz en las fronteras de Israel y asentar su reino y la nueva dinastía (el reino unificado de Israel hacía el siglo XI a.e.c.). A su vez, relata cómo Salomón, gozando de esa paz heredada de su padre, pudo engrandecer y embellecer la ciudad de Jerusalén, fortalecer sus fronteras y construir el fastuoso Templo de Jerusalén, joya y culmen de su reinado.

El relato continúa la narración con la muerte de Salomón, (930 a.e.c.); el reinado de su hijo Roboán se caracteriza por la división del reino de Israel en dos partes, la más grande en el norte, con capital en Samaría, gobernada por Jeroboán, y la más pequeña en el sur, con capital en Jerusalén. Los descendientes del rey David, gobernarán la parte sur del reino, centrando su vida política y religiosa en la dinastía davídica y el Templo de Jerusalén.

A partir de ese momento la narración bíblica (1 *Reyes* 14- 22 - 2 *Reyes* 1-25) se centra en la historia de ambos reinos; de igual manera, los estudiosos de la historia de Israel con base en estas narraciones, profundizan en el conocimiento de esta época del reino unificado o de los reinos independientes de Israel (del siglo XI al VI a.e.c.).<sup>187</sup>

Si bien, los historiadores y arqueólogos modernos son conscientes de la impronta teológica con la que se interpretan la historia de ambos reinos, según la narración bíblica, y en específico del reino de Judá (por ser ahí el lugar donde se unifican e interpretan estas narraciones), no deja de ser para estos investigadores, inevitablemente, el punto de partida de su estudio y reflexión:

Nuestra fuente más importante es el libro de los Reyes, que forma parte del gran cuerpo histórico que probablemente fue compuesto por primera vez poco antes de la caída de Jerusalén<sup>188</sup> y aunque más atento a una evaluación teológica de la monarquía que a los

---

<sup>187</sup> Otras fuentes de la época monárquica son el libro de las *Crónicas* y los libros de los profetas posteriores (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas etc.).

<sup>188</sup> Principios del siglo VI a.e.c. La caída de Jerusalén ocurrió en el 587 a.e.c.

detalles de su historia, tomó el núcleo de su material de los anales oficiales de los dos reinos, o más probable de un digesto de ellos...<sup>189</sup>

Los investigadores, a pesar de esto, continuaban con la línea histórica que ofrece el libro de *los Reyes*; tanto en el ámbito académico como en cursos sobre la historia de Israel tienen el siguiente esquema:

La organización de las tribus de Israel bajo la jurisdicción de los jueces, la formación de una monarquía bajo el rey Saúl, el cambio de dinastía y la instauración del reino de David, quien termina de unificar las tribus y consolidar el modelo monárquico, el engrandecimiento de la capital (Jerusalén) por parte de Salomón con grandes construcciones (palacios, una estructura burocrática compleja, grandes relaciones comerciales exteriores y el templo); y a la muerte de este monarca, la posterior división del reino de Israel (entre norte y sur) tanto a nivel político como religioso.

Los especialistas sobre el tema de la historia del reino de Israel clarifican e innovan ciertas perspectivas sobre los hechos históricos para explicar las causas de la unión y posterior separación, pero en esencia, el esquema continúa intacto, algunos ejemplos son los siguientes:

Pero hay que tener además en cuenta otras consideraciones más bien políticas:

1. La unidad entre Judá y las tribus del norte se había hecho tan sólo en torno a la personalidad del rey David. Hasta él, habían estado separados Judá en el sur e Israel en el norte. La unidad seguía siendo frágil en el momento de morir Salomón.
2. Bajo el reinado de David, al menos por dos veces, se vio amenazada la unidad: cuando Absalón se hizo elegir rey en Hebrón y cuando el benjaminita Sebá proclamó: «¡No heredamos juntos con el hijo de Jesé!» (2 Sm 20, 1). Durante el reinado de Salomón tuvo lugar la sublevación de las tribus del norte capitaneadas por Jeroboán.
3. La sublevación de Jeroboán parece indicar que Israel se había visto más castigado por los impuestos que Judá. En todo caso, las tribus del norte se quejan con insistencia de los trabajos forzados.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> BRIGHT John, *La historia de Israel...* Pág. 235.

<sup>190</sup> CASTEL François, *Historia de Israel y de Judá, Desde los orígenes hasta el siglo II d. C.* España, Editorial Verbo Divino, 1998. Pág. 45.



Otros se enfocarán en mostrar la incapacidad de los nuevos reinos de mantener las posesiones y la grandeza que se tenía en el reino unificado.

Cuales quiera que sean las causas, las consecuencias son desastrosas. La mayor parte del imperio se perdió de la noche a la mañana. Ni Israel ni Judá, ocupados en problemas internos, tuvieron poder o voluntad para retenerlo y ni siquiera, al parecer, lo intentaron. (...) Israel y Judá se convirtieron en Estados de segundo orden. (...) El imperio de David y Salomón dejó de existir. Podemos dar por supuesto que las consecuencias económicas fueron graves. Los tributos dejaron de fluir. (...) la mayor parte de las empresas lucrativas emprendidas por Salomón sufrieron un colapso. Aunque carecemos de información directa, la economía de Israel debió ser gravemente dañada.<sup>191</sup>

Sin embargo, como han subrayado los arqueólogos Israel Finkelstein y Neil Silberman toda esta historia de la monarquía unificada, la grandeza de los reinados de David y Salomón, por tanto, el auge temprano de Judá, no es más que una construcción ideológica:

Hasta hace unos años, casi todos los arqueólogos bíblicos aceptaban en sentido literal de la descripción de los Estados hermanos de Judá e Israel dada por el relato escriturario. Pintaban a Judá como un Estado plenamente desarrollado ya en tiempos de Salomón y hacían todo lo posible por presentar pruebas arqueológicas de las actividades constructivas y una eficaz administración regional por parte de los primeros reyes judaítas. Sin embargo, (...) los supuestos testimonios arqueológicos de la monarquía unificada no pasaron de ser meras ilusiones. Lo mismo ocurrió con los monumentos atribuidos a los sucesores de Salomón. (...) Hoy se sabe que, al igual que las puertas y palacios salomónicos, aquellas actividades constructivas de la realeza se llevaron a cabo casi doscientos años después de los reinados de esos monarcas.<sup>192</sup>

Ante tal señalamiento, conviene centrarse en el trasfondo religioso y político en el que fue reescrita e interpretada la propia historia del reino de Judá, (durante el gobierno de Josías, segunda mitad del siglo VII a.e.c.); esto permitirá remarcar la contundencia y la radicalidad de la crítica del profeta Jeremías, contemporáneo del rey Josías.

---

<sup>191</sup> BRIGHT John, *La historia de Israel...* Págs. 238-239.

<sup>192</sup> FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 214.

### 3.5 El reinado de Josías y la reforma religiosa de Judá

El reinado de Josías (640-609 a.e.c.), se caracteriza por una mayor independencia política del imperio Asirio, quien en esa época entraba en una franca decadencia; sin embargo, el culto a las divinidades extranjeras y el sincretismo religioso siguió teniendo bastante influencia en el reino de Judá.

El reinado de sus antecesores Ajaz (736-716 a.e.c.), Ezequías (716-687 a.e.c.), Manasés (687-642 a.e.c) y Amón (642-640 a.e.c), se caracterizó por una mayor influencia política y religiosa del Imperio asirio. De estos reyes, sólo Ezequías tuvo la osadía de rebelarse contra Asiria, llevando a cabo reformas religiosas y uniéndose a una coalición antiasiria; sin embargo, la campaña política resultó un desastre y hundió al reino con excesivos tributos con los que castigó Asiria a Judá.

La política de los demás sucesores fue más bien de sometimiento a Asiria, promoviendo el culto a sus divinidades y aceptando sus condiciones económicas. Esto exacerbó los ánimos de un sector nacionalista y profundamente religioso de Judá durante estos reinados, quienes buscaban por todos los medios un cambio profundo en el culto y la independencia de Asiria. Esto culminó con el asesinato del rey Amón en manos de este sector y la subida al trono de su hijo Josías (640 a.e.c.), quien en ese entonces tenía ocho años de edad.

Las esperanzas en la purificación del culto a Yahvé y la independencia de Asiria se hicieron realidad durante el reinado de Josías, tanto por causas externas (como el debilitamiento político de Asiria) e internas (las reformas llevadas por Josías con ayuda del sector religioso que promovió su temprano ascenso al poder). Las reformas consistían en quemar todos los objetos utilizados en el culto a dioses extranjeros (Baal, Astarté, Milcón, Moloc entre otros), destruir sus altares y monumentos, destituir a los sacerdotes de dicho culto y promover la lectura del rollo encontrado durante su reinado cuando se reconstruía el templo de Yahvé. Ese rollo es lo que ahora se conoce como el libro de *Deuteronomio*, *Debarim*,<sup>193</sup> por aquel entonces sólo pudo haber contenido la parte legislativa y posteriormente se le añadieron las exhortaciones de Moisés:

---

<sup>193</sup> *Debarim*, en hebreo significa “las palabras”.

El Deuteronomio, cargado enteramente de la nostalgia por los días antiguos, característica de aquel tiempo, declaraba con desesperada urgencia que la vida verdadera de la nación dependía del retorno a la alianza en que había sido basada originariamente la existencia nacional. Su descubrimiento era nada menos que un redescubrimiento de la tradición mosaica. Se puede advertir la consternación que provocó por la conducta de Josías.<sup>194</sup>

Con toda libertad Josías se dedicó a elaborar y a enseñar toda historia de Israel que reivindicará las tradiciones monoteístas del culto a Yahvé, así como forjar su propia imagen y remarcar la importancia y trascendencia de su reinado: “Josías tenía ocho años cuando comenzó a reinar y reinó treinta y nueve años en Jerusalén. (...) Hizo lo que agrada a Dios, pues siguió en todo, los pasos de su antepasado David, sin desviarse lo más mínimo” (2 Reyes 22, 1-2).

Sin la presión y vigilancia de Asiria, el rey Josías se dio a la tarea de recuperar e incrementar sus territorios; sin embargo, la mayor ambición del rey era apropiarse de las tierras que pertenecían al extinto reino de Israel; para ello, era necesario elaborar toda una historia que vinculará y hermanará a las tribus del norte con las del sur, y así proclamarse como legítimo heredero de aquellas tierras, unificarlo en un solo reino y presentarse como un nuevo David:

El pueblo de Judá creía que Dios había prometido a David que su dinastía, con centro en Jerusalén estaría segura para siempre. Sin embargo, Judá se encontró durante siglos bajo la sombra de Israel, cuyos reyes prestaban escasa atención a Jerusalén. ¿Cómo podía haber ocurrido algo semejante? La narración bíblica lo achaca directamente a la infidelidad religiosa de un rey *judaíta*. Y promete que la división de Israel en dos reinos rivales será sólo un castigo divino temporal por los pecados de un miembro destacado de la dinastía davídica bendecida por Dios.<sup>195</sup>

Este miembro destacado es el rey Salomón que según el relato del libro de *los Reyes*, Dios se enoja y lo castiga por casarse con princesas extrajeras y rendir culto a sus dioses: “Por haber actuado así y no haber guardado mi alianza y las leyes que te ordené, voy a arrancar el reino de tus manos y lo daré a un funcionario tuyo. Pero no lo haré en vida tuya en atención a David tu padre. Lo arrancaré de la mano de tu hijo” (1 Reyes 11, 11-13).

---

<sup>194</sup> BRIGHT John, *La historia de Israel...* Pág. 333.

<sup>195</sup> FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 157.

Según Finkelstein y Silberman, los redactores bíblicos, al elaborar esa parte de la historia, colocaron profecías (en el sentido más ordinario del término), para adaptarlas a los hechos que ocurrían en la época del rey Josías y confirmar sus pretensiones políticas y religiosas. La más interesante de éstas narra que un “hombre de Dios” va ante Jeroboán y le recrimina el instaurar el culto en el santuario de Betel, pues el rey tenía la intención de retener a sus súbditos en Israel y evitar que fueran a adorar a Yahvé en el templo de Jerusalén. Es en este contexto es donde se sitúa la siguiente profecía:

Un hombre de Dios llegó de Judá a Betel, por orden de Yahvé, en el momento en que Jeroboán estaba en pie junto al altar dispuesto a quemar incienso. Por orden de Yahvé, gritó al altar diciendo: ‘altar, altar, esto dice Yahvé: Un hijo nacerá a la casa de David, de nombre Josías. El sacrificará sobre ti a los sacerdotes de los lugares del culto, a los que queman incienso sobre ti. Se quemarán huesos humanos sobre ti (*1 Reyes* 13, 1-2).

Esta profecía tiene su cumplimiento cuando el rey Josías, trescientos años después, en su afán de llevar su reforma en los territorios del norte, sube al santuario de Betel y destruye su altar, exhuma los restos de un sepulcro cercano y los quema junto a las ruinas del altar, además de ordenar a sus hombres no profanar la tumba del “hombre de Dios” que había profetizado todas esas cosas.<sup>196</sup>

A pesar de los grandes éxitos de Josías, la situación independiente de Judá chocaba con los intereses expansionistas de los faraones de Egipto, y en especial del faraón Neco II (609-593 a.e.c), quien aspiraba a ejercer el dominio de la Siria-Palestina después del derrumbe del Imperio asirio en el año 612 a.e.c. a manos del Imperio neobabilónico.

Este conflicto de intereses terminó con la muerte del rey Josías en el año 609 a.e.c, cuando se enfrentó con Neco II. El faraón se dirigía hacia el río Éufrates a una batalla contra Babilonia, paradójicamente para salvar a la última resistencia asiria; sin embargo, Josías salió a su encuentro para detenerlo, pero tuvo un resultado desastroso: el rey de Judá fue asesinado y su territorio quedó a merced del faraón, el cual puso y depuso a los reyes de Judá, Joacaz (609 a.e.c) y Joaquín (609-598 a.e.c.) a su conveniencia.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> Cf. *2 Reyes* 23, 15-18. “Se trata de una profecía sin parangón. (...) Es como leer una historia de la esclavitud escrita en la América colonial del siglo XVII con un pasaje en el que se predijera el nacimiento de Martín Luther King”. FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada...* Pág. 159.

<sup>197</sup> Cf. *2 Reyes* 23, 29-30. Y Cf. *2 Crónicas* 35, 19-24.

### 3.5.1 Últimos años del reino de Judá

Así es como terminaron las esperanzas del rey Josías; paradójicamente aquel que aspiraba a que su reino se asemejara a la época gloriosa de David (y esta versión de David y Salomón creada por él), terminó con el dominio de Egipto sobre Judá (609-605 a.e.c.) y quedó tal como todo inició: el pueblo de Israel oprimido por Egipto.

Pero el dominio de Egipto habría de durar poco, ya que el Imperio neobabilónico comandado por Nabucodonosor derrota al faraón en el 605 a.e.c. y reclama para sí el control sobre Siria-Palestina. La política de los últimos reyes de Judá se vio envuelta en intrigas y traiciones.

A Joaquín le tocó la transición de dominación de los egipcios y los neobabilónicos y si bien al principio fue un buen vasallo de los nuevos conquistadores, pronto se volvió contra ellos, pensando recibir ayuda de los egipcios; sin embargo, el apoyo nunca llegó y la ciudad fue saqueada y las personas ilustres fueron deportadas por primera vez en el 597 a.e.c.

El rey Nabucodonosor puso como rey a Jeconías, pero sólo habría de durar unos meses en el gobierno, pues fue depuesto y sustituido por Sedecías. Este nuevo rey aprovechando una guerra interna de Babilonia, se reveló contra Nabucodonosor y éste en represalia sitió la ciudad de Jerusalén, hasta que pudieron tomarla y arrasarla, así mismo quemaron el Templo, y deportaron al resto de la población a Babilonia, y sólo dejaron a la gente más pobre del país para que se encargara de la agricultura de aquel lugar. Al rey Sedecías se le juzgó culpable de traición, le obligaron presenciar el degollamiento de su familia y posteriormente le arrancaron los ojos y se lo llevaron encadenado a Babilonia.

El rey de Babilonia puso como gobernador de Judá a Godolías, quien ya no pertenecía a la dinastía de David, a los pocos meses de su reinado fue asesinado y por miedo a las represalias que se pudiera tener de esto, los asesinos huyeron a Egipto, llevándose consigo a Jeremías.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> Cf. *2 Reyes* 24-25. Cf. *Jeremías* 52. Sobre el rapto de Jeremías y su traslado y ministerio en Egipto Cf. *Jeremías* 42- 43.

### 3.6 La crítica de Jeremías al Templo de Jerusalén

La actividad profética más sobresaliente de Jeremías se puede ubicar en los últimos años del reino de Judá. El propio libro de *Jeremías* ofrece las coordenadas temporales en las que se ubica la predicación del profeta: del 627 al 587 a.e.c. coincidiendo con los reinados de Josías, Joacaz, Joaquín, Jeconías y Sedecías (estos últimos reyes bajo el dominio e influencia del imperio neobabilónico) además de exhortaciones a los exiliados en Babilonia después de la destrucción de Jerusalén en el año 587 a.e.c.

El profeta Jeremías provenía de una familia sacerdotal asentada en Anatot, ciudad ubicada al a seis kilómetros al nordeste de Jerusalén, y al principio de su ministerio era un gran simpatizante de las reformas de Josías; sin embargo, con el tiempo, fue distanciándose y tomando una posición crítica de la reforma, en parte por la excesiva centralización del culto en Jerusalén y por el despojo de los sacerdotes yahvistas que vivían y ejercían su ministerio en otros santuarios (como el caso de la familia de Jeremías), estos sacerdotes tampoco estaban dispuestos a ser simples servidores del Templo. De igual manera, el clero de Jerusalén no quería de ningún modo compartir con el clero de otros lugares sus prerrogativas y sus beneficios.<sup>199</sup>

Mas grave fue el hecho de que la reforma tendiera a conformarse con medidas externas que no afectarían profundamente a la vida espiritual de la nación y engendraba un falso sentido de paz, carente de hondura. Jeremías se lamentó que no hubiera producido otra cosa que un incremento de la actividad cúllica, sin una conversión real (...). Le parecía que la nación, tan orgullosa por la posesión de la ley de Yahvé que no quería ya oír su palabra profética se estaba sumergiendo en la ruina.<sup>200</sup>

De su actividad profética que más sobresale es el sermón en el atrio del Templo de Jerusalén, que fue una crítica contundente al pueblo y a sus dirigentes por la injusticia que se cometía en la ciudad y el cinismo de confiar en el templo y en la protección divina a pesar de su conducta. Este sermón fue dicho durante la época del rey Joaquín:

---

<sup>199</sup> Cf. BRIGHT John, *La historia de Israel...* Pág. 334.

<sup>200</sup> BRIGHT John, *La historia de Israel...* Págs. 334-335.

La palabra que llegó a Jeremías de parte de Yahvé: ‘Párate en la puerta de la casa de Yahvé, proclama allí esta palabra y di: Escuchen la palabra de Yahvé todo Judá, los que entran por las puertas para postrarse ante Yahvé. Así dice Yahvé de los ejércitos, el Dios de Israel: ‘Corrijan sus caminos y sus acciones, para que habite con ustedes en este lugar. No confíen a las palabras engañosas: ‘Templo de Yahvé, Templo de Yahvé, Templo de Yahvé es éste.’ Pues si en realidad corrigen sus caminos y sus acciones, si realmente hacen justicia entre unos y otros, a forastero, huérfano y viuda no explotan, y sangre inocente no derraman en este lugar, y tras otros dioses no van para desgracia de ustedes, les permitiré habitar en este lugar, en el país que he dado a sus padres desde siempre y para siempre.

He aquí que ustedes se confían sobre las palabras engañosas que de nada sirven: ¡roban, asesinan, comenten adulterio, juran en falso, ofrecen incienso a baal, van tras dioses extraños que no conocían. Y luego llegan y se presentan ante mí en esta casa sobre la que se invoca mi nombre, y dicen: ‘estamos salvos’, para hacer todas estas abominaciones! ¿A caso es, a sus ojos, cueva de bandoleros esta casa sobre la que se invoca mi nombre? He aquí que yo mismo veo, oráculo del Señor (Jeremías 7,1- 11).<sup>201</sup>

“El templo era el signo de la elección divina, era la garantía de la inviolabilidad de Jerusalén, era la certeza de la protección para la ciudad y para ellos”,<sup>202</sup> esa certeza en la salvación por medio del templo no era para el profeta sino idolatría, habían cambiado al Yahvé, el liberador del pueblo, por un montón de piedras que nada podían hacer. Pretendiendo conocer a Yahvé y sus designios por medio del culto y los ritos en el templo, no hacían sino manipular el nombre de dicha divinidad a su conveniencia.

La importancia en este sermón radica, según la interpretación de Carlos Junco,<sup>203</sup> en que Yahvé mismo, por medio de Jeremías invita a su pueblo a no poner la confianza en “palabras y cosas falsas”. Este calificativo de falso “lo emplea aparte de su sentido general, en tres ámbitos principales, mezclados e interrelacionados: falsos profetas, falso concepto de seguridad, e idolatría”.<sup>204</sup>

La tesis de Carlos Junco es que la confianza en el Templo, en sí mismo, no tiene ningún sentido, ya que las acciones que realizan son injustas, y con ello rebajan al Templo de

---

<sup>201</sup> JUNCO G. Carlos, *La crítica profética ante el templo*, Teología veterotestamentaria, México, Editado por la Universidad Pontificia de México, 1994. Pág. 281.

<sup>202</sup> JUNCO Carlos, *La crítica profética ante el templo...* Pág. 290.

<sup>203</sup> Carlos Junco (1945-) es un biblista y exegeta mexicano.

<sup>204</sup> JUNCO G. Carlos, *La crítica profética ante el templo...* Pág. 288.

Yahvé a un ídolo, a un talismán, al cual recurren en momentos de necesidad. “Es interesante notar que (...) hay indicios de que el templo es considerado como un ídolo, es decir, en una de tantas mentiras que en la práctica los hace olvidarse del Señor, los ponen en el camino desviado de (...) rechazo de la palabra divina”.<sup>205</sup>

El relato del sermón de Jeremías continúa con la amenaza de Yahvé de dejar que pase con el Templo de Jerusalén lo que le pasó al santuario de Siloé,<sup>206</sup> dicho lugar, a pesar de haber sido morada del arca de la alianza, fue destruida por los filisteos.<sup>207</sup> “se evitaba hablar de este duelo nacional; únicamente lo hace el Sal 78, 60,<sup>208</sup> después de Jeremías”.<sup>209</sup>

Ante semejante comparación del Templo de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas del templo y el pueblo se lanzaron contra Jeremías para asesinarlo; sin embargo algunos de los ancianos presentes intervinieron por él y evitaron que acabarían con su vida: “No merece este hombre la sentencia de muerte porque nos ha hablado en nombre de Yahvé. (...) ‘Miqueas de Moréset profetizó en tiempos de Ezequías (...) *‘Sión será un campo arado, Jerusalén un montón de ruinas y el monte del templo, un cerro agreste’*” (Jeremías 26, 16. 18).<sup>210</sup>

La actitud de los profetas, pero en este caso de Jeremías, es la crítica a lo que las personas consideran *sagrado*, pero que en realidad era un ídolo, “una cosa que de nada sirve”, cuando se deposita en éste la confianza. El profeta, desde la perspectiva de Dussel, es un ateo del dios que deslumbra a los incautos, y a los que viven para sí mismos y oprimiendo a los demás. Se burla de los ídolos, de los sacrificios, de lo que deslumbra a la mirada.

El *ethos* de la palabra y de la escucha, es lo que nutre el mensaje de los profetas, porque esa palabra, esa voz es la justicia concreta. Nada hay más sagrado para los profetas que Dios y éste por medio del prójimo necesitado; los ritos, los cultos, el templo y las plegarias los tiene a los profetas sin cuidado:

---

<sup>205</sup> JUNCO G. Carlos, *La crítica profética ante el templo...* Págs. 289-290.

<sup>206</sup> Cf. *Jeremías* 7, 12-15 y *Jeremías* 26, 6.

<sup>207</sup> Cf. *1 Samuel* 4.

<sup>208</sup> “Dios lo oyó y se enfureció, desechó del todo a Israel; abandonó la morada de Siló, la tienda en que moraba entre los hombres”.

<sup>209</sup> *BIBLIA DE JERUSALÉN...* nota al pie de página 1174.

<sup>210</sup> Cf. *Miqueas* 4, 9-12. El anuncio de la destrucción de Sión por los crímenes cometidos.



Mirad cuando yo saqué a vuestros padres de Egipto, nada les dije ni mandé sobre holocausto y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: ‘Si escucháis mi voz, yo seré vuestros Dios y vosotros seréis mi pueblo, (...) Mas ellos no escucharon ni aplicaron el oído, sino que se guiaron por la pertinacia de sus malas intenciones. Se volvieron de espaldas, por no darme la cara (Jeremías 7, 22-24).

Para el pueblo de Israel la religión, la relación con Yahvé era el Templo, los sacrificios, el balancear la cabeza de atrás hacía adelante, teniendo al Dios de la justicia en los labios, pero no en el corazón. Prefirieron dar la espalda y no escuchar al oprimido, al que sufre, a Yahvé y a la justicia, se contentaron con un ídolo que no clama ni interpela la realización del derecho y la liberación del oprimido.

### **3.7 Pertinencia del profetismo crítico en la filosofía política**

El profetismo del pueblo de Israel contiene una riqueza crítica en el ámbito político y social. No es una profesión sino un estilo de vida que se compromete con el oprimido, que alza la voz ante la injusticia y denuncia la divinización que la comunidad política hace de los gobernantes, de la riqueza, de las instituciones, de todo aquello que corrompiéndose atenta contra el bien común y las sanas relaciones sociales.

El profetismo es un llamado, una vocación, mas no exclusiva de un sector privilegiado de la sociedad, sino que conlleva la responsabilidad (res-ponder) por el que clama desde el sufrimiento. Este llamado debe ser trasladado e interpretado desde el ambiente estrictamente religioso para apropiarlo en el horizonte político y en la reflexión de la filosofía política.

El profeta es mensajero y promotor de la justicia y crítico cuando el concepto, y la práctica de la misma se corrompe y se fetichiza. El profetismo es un llamado para todos los que estén dispuestos a escuchar y no dar la espalda ni ser indiferentes ante la injusticia en el mundo.

Un muchacho corrió a anunciar a Moisés: ‘Eldad y Medad está profetizando en el campamento’. (...) Josué dijo: ‘Mi señor Moisés, prohíbeselo’. Le respondió Moisés: ‘¿Es

que estás celoso por mí? Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizará porque Yahvé les daba su espíritu (*Números 11, 27-29*).

Ese espíritu es el que le permite hablar al profeta a la comunidad política.<sup>211</sup> La actividad del profeta está en relación con el pueblo y no encerrada en sí misma en la contemplación de sus propias ideas; es una acción que promueve la transformación no sólo de la sociedad sino de sí mismo, aunque no lo haga por este fin o incluso a pesar suyo.<sup>212</sup>

Acontece, entonces, que el profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación, o retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria (...) deben entrar aún más en la solidaridad de la comunidad...<sup>213</sup>

Pensar el profetismo en la filosofía y en específico en la filosofía política, es repensar toda la actividad política y el quehacer filosófico desde el *ethos* de la liberación. El profetismo es una invitación a la filosofía y a la política a comprometerse teórica y prácticamente con la justicia.

El filósofo debe poder pensar todo tema. Sin embargo, sólo podrá, en el curso de su propia vida, pensar en un número muy reducido de temas, cabalmente, profundamente, (...). Como los temas son infinitos y el tiempo corto, es necesario saber perder tiempo para elegir los temas fundamentales de la época que nos toca vivir. (...) Es necesario saber perder tiempo, del corto tiempo de la vida, en descartar los temas secundarios, los de moda, superficiales, innecesarios, los que nada tengan que ver con la liberación de los oprimidos.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Cf. *Isaías 61, 1-3*.

<sup>212</sup> “El profeta es el que se ‘extraña’, se torna extranjero y se enfrenta a la Totalidad cerrada y desde el ‘desierto’ puede escucharla la nueva voz-del-Otro que como oprimido por el Todo ha sido reducido a la nada, (...). El profeta no sólo oye la palabra nueva, no que se compromete en la historia a fin de que el Otro haga escuchar a todos la palabra justa. El hombre con conciencia ética, al escuchar la voz-del Otro, se transforma, aún contra su voluntad...” DUSSEL Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo II*... Pág. 59.

<sup>213</sup> DUSSEL Enrique, *El humanismo semita*... Pág. 95.

<sup>214</sup> DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*... Págs. 260-261.

## Conclusión

Enrique Dussel a lo largo de su vida y de su obra exhorta a repensar la filosofía y la política desde otras racionalidades distintas a la occidental, no por un afán de novedad, sino por la imperiosa necesidad de justicia y liberación de los pueblos oprimidos. Enrique Dussel, junto con otros más autores como Porfirio Miranda o Emmanuel Levinas, han abierto y continuado un camino de reflexión filosófica que se nutre del estudio y meditación de un *ethos* tan profundo y enriquecedor como lo es el hebreo-judío.

La antropología de la carnalidad y su consecuente crítica a la injusticia y a la idolatría realizada por los profetas, hunde sus raíces en una racionalidad que sólo es asumible desde la *escucha* del clamor del oprimido, desde la *responsabilidad* por el otro y desde la renuncia a cualquier imagen que pueda falsear al *Otro*, al *prójimo*.

La crítica a la injusticia y a la idolatría son las dos aportaciones del profetismo bíblico a la filosofía política actual, ya que con ellas se señalan y se denuncian a los ídolos, a los falsos dioses que justifican la opresión y el despojo en la sociedad. El carácter filosófico de estas dos aportaciones y de la propia acción profética radica en la contundencia de su denuncia a los gobernantes injustos, a las leyes torcidas y al pueblo víctima y partícipe de la corrupción política.

El profetismo bíblico como paradigma crítico denuncia la injusticia pero también devela al ídolo que la ocasiona. Para los profetas del pueblo de Israel ninguna institución tiene sentido si se construye por medio de la sangre y la violencia; para los profetas, ningún Templo de Jerusalén, o Pueblo de Israel por muy elegido que sea, puede acreditar su existencia en la destrucción y la muerte de otros; para los profetas, pero en especial para Amós, las injusticias del pasado (la opresión del pueblo de Israel en manos de Egipto) no justifica la violencia de su momento (los atropellos cometidos por Israel a los pueblos vecinos y a sus propios coterráneos).

Por ello, la crítica profética es urgente e ineludible en los tiempos en que las naciones se erigen como jueces del mundo y llevan guerras a otros lugares y en donde las naciones subyugadas se unen al imperio en turno y comenten atrocidades hacia otros pueblos y contra sí mismos.

## Bibliografía

- BIBLIA DE JERUSALÉN*, Bilbao, España, Ed. Desclée De Brouwer, 2009.
- BRIGHT John, *La historia de Israel*, España, Ed. Desclée De Brouwer, 1970.
- CASTEL François, *Historia de Israel y de Judá, Desde los orígenes hasta el siglo II d. C.* España, Editorial Verbo Divino, 1998.
- CAVEDO Romeo, *Profetas, historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, Madrid, Editorial san Pablo, 1996.
- CHÁVEZ Moisés, *Diccionario de hebreo bíblico*, el Paso Texas, EUA, Editorial Mundo hispano, 1997.
- CHOUCROUN I. M., *A mis hermanos judíos... El judaísmo tiene razón*, Colombia, Media Research, Inc, 2003.
- DUSSEL ENRIQUE, *14 Tesis de Ética, Hacia la esencial del pensamiento crítico*. España, Editorial Trotta, 2016.
- DUSSEL Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- DUSSEL Enrique, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- DUSSEL Enrique, *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- DUSSEL Enrique, *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, España, Editorial Trotta 2009.
- DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- DUSSEL Enrique, *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad*, México, Ediciones Akal, 2015.
- DUSSEL Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Editorial Verbo Divino, 1993.

DUSSEL Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II*, México, Editorial. Siglo XXI Editores, 2022.

DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, España, Editorial Trotta, 2007.

DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen II, Arquitectónica*, Venezuela, tomado de Editorial Trotta, 2009, por la Fundación Editorial el perro y la rana, Centro Simón Bolívar, 2011.

DUSSEL Enrique, *Política de la liberación, Volumen III, crítica creadora*, España, Editorial Trotta, 2022.

FINKELSTEIN Israel y SILBERMAN Neil, *La biblia desenterrada, una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados*, España, Siglo XXI Editores, 2003.

GARCÍA Maximiliano, *La Biblia y el legado del antiguo Oriente, el entorno cultural de la historia de salvación*, España, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

GNUSE Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, España, Editorial Verbo Divino, 1987.

HESCHEL Abraham, *Los profetas I, El hombre y su vocación*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós, 1973.

HESCHEL Abraham, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós. 1973.

JUNCO G. Carlos, *La crítica profética ante el templo*, Teología veterotestamentaria, México, Editado por la Universidad Pontificia de México, 1994.

*LAS ESCRITURAS DE RESTAURACIÓN*, Estados Unidos, Editorial sus brazos a Yisrael (YATI), 2010.

LEVINAS Emmanuel/POIRIÉ François, *Ensayos y conversaciones*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2009.

LEVINAS Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2001.

MARX Karl, BAUER Bruno, *La cuestión judía*, México, Anthopos Editorial/Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

MARX Karl, *Manuscritos de París*, Madrid, Editorial Gredos, 2012.

MIRANDA, José Porfirio, *Comunismo en la Biblia*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2015.

MIRANDA José Porfirio, *El cristianismo de Marx*, en *Obras Completas JOSÉ PORFIRIO MIRANDA, Tomo I, Marxólogo*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2015.

MIRANDA José Porfirio, *El ser y el mesías*, México, Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2013.

MIRANDA José Porfirio, *Marx y la Biblia, Crítica a la filosofía de la opresión*, México, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2008.

NEUSNER Jacob, *Un rabino habla con Jesús, una discusión sobre Dios*, España, Ediciones Encuentro, 2011

RATTEY K. Beatrice, *Los hebreos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

SÁNCHEZ H. Francisco Xavier, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Lévinas*. México, Departamento de Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2006.

SICRE José Luis, *Los dioses olvidados, poder y riqueza en los profetas preexílicos*, España, Ediciones Cristiandad, 1979.

TÁBET Miguel Ángel, MARCONCINI Benito y BOGGIO Giovanni, *Introducción al Antiguo Testamento, II libros proféticos*, Madrid, Ediciones Palabra, 2009.

WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1997.