

# La sabiduría política del antiguo Oriente

(Continuación)

POR EL

DR. ANTONIO TRUYOL Y SERRA

## Sección II

### LAS GRANDES CULTURAS DEL PROXIMO ORIENTE

(Asia Menor)

#### I

#### EGIPTO

#### La cultura egipcia

El conocimiento que actualmente tenemos del antiguo Egipto implica la mitigación de algunos puntos de vista tradicionales, como el que afirmara su inmovilidad institucional y su aislamiento riguroso. Es cierto que las formas políticas y sociales alcanzaron una estabilidad fundamental a lo largo de milenios, y que la naturaleza misma separó por todos los lados a Egipto del resto del mundo civilizado de entonces. Pero dentro de esta estabilidad fundamental, sabemos que se produjeron cambios importantes, e incluso una evolución definida. En cuanto a la separación de Egipto del resto del mundo civilizado, no fué tal que no permitiera las invasiones extranjeras y movimientos de expansión política egipcia, sino también un fenómeno de ósmosis cultural entre Egipto y sus grandes vecinos. Especial importancia adquieren, a la luz de recientes hallazgos arqueológicos, las relaciones con Creta, el Mitanni y los hititas, que, añadiéndose a las ya conocidas con Mesopotamia y Palestina, ensanchan el marco histórico cultural del antiguo Egipto.

Es del dominio común la influencia ejercida en la génesis de la cultura egipcia por el Nilo. Egipto se reduce en realidad al valle del Nilo y su desembocadura, que en medio de tierras desérticas reciben de sus



crecidas anuales una sin par fertilidad. Estas crecidas eran tanto más inexplicables para el hombre egipcio y los antiguos en general, cuanto que se producían en verano y se ignoraban sus causas, pues hasta el siglo XIX no se remontó el curso del río hasta sus fuentes. Pero el Nilo sólo trae beneficios si se regula su curso. La necesidad de la regulación del Nilo por el hombre fué un estímulo poderoso de organización social desde los tiempos prehistóricos. Lo mismo que junto al Tigris y al Eufrates o junto al Hoang-ho, el aprovechamiento de un gran río fué aquí la respuesta fecunda de la cooperación humana a un desafío de la naturaleza, en el sentido de A. J. TOYNBEE.

A la acción benéfica del Nilo se añade la del *sol*, por lo que no ha de extrañar que los primitivos habitantes del país vieses en este astro luminoso y cálido la *encarnación de un poder supremo* que todo lo vivifica y gobierna. «El Nilo exige de los egipcios que coordinen sus esfuerzos; el Sol les revela que un poder único rige el mundo» (1). El Dios-Sol será, bajo una u otra forma, la deidad más alta del Olimpo egipcio.

El rasgo más característico de la cultura egipcia es su *impronta religiosa*. La influencia de la religión sobre la vida en Egipto es completa. Pero tal influencia no conduce al predominio exclusivo de concepciones místicas o de anhelos transcendentales. Antes bien, la religiosidad egipcia se compagina con un *sentido terrenal* vigoroso, con un apego conmovedor a la vida y sus alegrías. A diferencia del hindú, que entendiera la salvación como aniquilamiento de la existencia individual, el egipcio la concibe como prolongación de la existencia individual y precisamente en condiciones idénticas a las de la vida presente. De ahí el llamativo antropomorfismo de las ideas egipcias acerca de la vida ultraterrena (1 a).

*Las representaciones de la divinidad* se hallan en una fase de tránsito entre el totemismo de los clanes primitivos y formas superiores. Se advierte un monoteísmo originario, que luego se pierde, al unificarse el país y coexistir los dioses locales. A estos *dioses locales* se superponen los grandes *dioses cósmicos* que simbolizan fuerzas de la naturaleza y cuyo dominio se extiende, más allá de los límites de Egipto, sobre todo el universo. Entre los primeros, algunos llegaron a tener una posición preeminente por el hecho de que su ciudad adquiriese una hegemonía política. Así, en la época primitiva, los dioses locales de las capitales del Alto y el Bajo Egipto, Set y Horus, se convirtieron en protectores de es-

(1) A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*.

(1 a) Esta tendencia se acusa especialmente en el Antiguo Imperio. Su alegría y apego a los bienes de la tierra han sido subrayados ciertamente por J. A. WINSON. Tal actitud explica por qué los egipcios negaban el hecho de la muerte y trasladaban a la otra vida la misma existencia vigorosa y alegre de que acá gozaran («Egypt», en *Before Philosophy*, p. 109). La evolución posterior se hizo, añade WINSON, bajo el signo de una creciente transmudancización.

tos Estados. Cuando el país se unificó, el Horus del Bajo Egipto fué el dios de la realeza, protector de los faraones. Entre los dioses cósmicos, no hubo nunca uniformidad. Algunos se confundieron con dioses locales, debido a un sincretismo que es rasgo común a los pueblos del antiguo Oriente, exceptuado Israel. Así ocurrió con la más popular de estas divinidades cósmicas, el Sol, Râ, equiparado por los sacerdotes de On con Atón, dios de esta ciudad, bajo el nombre de Atón-Râ. Con ello convirtiéndose On en la «ciudad del Sol», Heliópolis, cuyo papel fué relevante en el orden religioso, incluso en el aspecto especulativo. Los sacerdotes de Heliópolis pusieron también al dios regio Horus en relación con Râ: recibió entonces el nombre de Râ-Harajie, «Sol Horus morador del Oriente», y fué equiparado lógicamente al dios local Atón-Râ. Atón-Râ, nacido de sí mismo, creador del universo, engendró, según la teología heliopolitana, ocho dioses cósmicos, constituyendo con ellos la gran enéada divina. Especial importancia tuvieron, en este conjunto, los cuatro dioses del círculo de Osiris, agrupados en dos parejas: Osiris e Isis representan el agua fecundante del Nilo y la tierra por ella fecundada; Set y Neftis, el desierto árido y su esposa estéril. Este sistema encontró gran aceptación en todo Egipto y fué aceptado por otros sacerdocios locales, con la modificación de poner como creador de mundo, en lugar de Atón, al dios local correspondiente. Por consiguiente, los grandes dioses cósmicos, con su jerarquía que apunta a un monoteísmo solar, no lograron nunca desplazar completamente a los dioses locales.

Con el establecimiento del Imperio Medio, cuya capitalidad fué Tebas, el dios local de esta ciudad, Amón, carnero con los cuernos torcidos, desplazó a Atón, convirtiéndose, bajo el nombre de Amón-Râ, en el dios supremo, cuyo clero adquirió pronto un poderío creciente sobre la realeza.

La historia religiosa de Egipto sólo conoció un ensayo, que por lo demás fracasó, de eliminar la multiformidad de las representaciones divinas. Fué la atrevida reforma de Amenofis IV, cuya significación política examinaremos más adelante.

### **La evolución de la idea monárquica**

A falta de un pensamiento explícito, las concepciones egipcias más antiguas sobre el fundamento del poder y las normas de convivencia deben ser extraídas de las instituciones, que son su encarnación implícita. Estas se conocen bien, por lo que atañe al Antiguo Imperio Menfita (dinsatías II-V, aprox. 2895-2540), que sigue al período legendario de la realeza divina de Osiris y Horus y al período arcáico tinita.

a) El Antiguo Imperio menfita es una *monarquía absoluta de derecho divino*. El rey es considerado como un dios viviente. Se le llama *Faraón*, «Puerta del Cielo», y en sus manos está el destino del país. El Faraón es «quien dá agua a la tierra», quien da orden al Nilo de crecer, cuando la sequía ha durado bastante. Es también él quien asegura la salida diara del sol, quien disuelve las tinieblas y el frío de la noche. El Faraón establece, en una palabra, la unión de su pueblo con el orden divino del universo. Su papel corresponde en este punto al que al Hijo del Cielo asignaba también la tradición China. Por ello, el Faraón es dueño absoluto, no sólo de la tierra de Egipto, sino también de sus habitantes. Equiparado en tiempos primitivos al halcón Horus, fué identificado por los sacerdotes de Heliópolis con el propio astro rey. Era «Rey Sol» en el auténtico sentido de la palabra, y no meramente a título metafórico, como un Luis XIV de Francia. El Faraón, para su pueblo, es el gran dispensador de todos los bienes, el «proveedor» de cuanto satisface las necesidades humanas. De ahí la sumisión absoluta de los súbditos. La vida toda de la colectividad dependía de la cúspide, del Faraón. «El Faraón, junto con los miembros de su organización, constituía el centro mágico, el centro dominador de la vida con el cual hay que identificarse, en el cual hay que insertarse y al cual hay que subordinarse, para que la naturaleza se muestre propicia y para obtener con ello la felicidad» (2). Pero este magismo primitivo va unido a una organización racional—la primera—de la economía, la sociedad y el Estado. En esta *unión de lo mágico y lo racional* reside, como señala ALFRED WEBER, uno de los rasgos más salientes de la política egipcia.

El papel de mediador entre su pueblo y el orden cósmico que desempeña el Faraón, explica la importancia que se atribuye a su destino ultraterreno. El Faraón muerto sigue velando por su pueblo. Como la dogmática solar no podía dar cuenta de la muerte física y el tránsito del Faraón a la inmortalidad divina, se recurrió al mito de Osiris, a quien dió muerte su hermano Set, pero cuyo cadáver, hecho pedazos, resucitó por obra de su esposa Isis mediante fórmulas mágicas. Como Osiris, el rey muerto puede iniciar una nueva vida de ultratumba, si un hijo cariñoso y fiel pronuncia para él estas mismas fórmulas, cuyo secreto se guarda celosamente. De esta *preocupación por la inmortalidad del monarca*, vinculada a determinadas condiciones de aderezo del cadáver y de su última morada, son testimonios perenne las grandes pirámides. Las grandes pirámides son, según feliz expresión de MORET, auténticos actos de fe» (3). No pueden explicarse sólo por la imposición de un despotismo opresivo sobre masas de esclavos, sino que son fruto a su mane-

(2) A. WEBER, *Historia de la cultura*.

(3) MORET, *op. cit.*

ra, como las catedrales medievales, de una vivencia colectiva de aliento casi sobrehumano.

En esta fase de la cultura egipcia, el *derecho es simplemente el mandato del Faraón*, expresión de un imperativo divino. Lo justo es «aquello que el rey ama»; lo injusto, «aquello que el rey aborrece» y lo que más aborrece el rey, es la transgresión de su palabra. No hay leyes: el rey establece en cada caso lo justo, según las circunstancias. Con el transcurso del tiempo esta voluntad del Faraón se personificó en la diosa *Maât*, encarnación de la justicia, y el Faraón habría de justificarse ante *Râ*, apoyado en el testimonio de *Maât*, para alcanzar la inmortalidad. Esta necesidad de una justificación personal del Faraón, que así se añadió a la acción mágica del rito, fué el punto de partida de un proceso de creciente espiritualización de la moral y la política egipcias.

b) La autocracia faraónica de derecho divino se vió conmovida, y finalmente quebrantada, a consecuencia de la crisis institucional e ideológica que va de la dinastía VI a la XI. Esta crisis tiene dos grandes fases:

En un primer período, llamado comúnmente «*período feudal*» (dinastías VI-VIII, 2540-2360), los colaboradores más inmediatos del Faraón en las tareas religiosas y administrativas reivindican derechos religiosos plenos, arrancando poco a poco a los monarcas el privilegio de una inmortalidad cada vez más excelsa, mediante una progresiva concesión real de los rituales. Dada la vinculación de lo religioso con lo político y lo social, estas concesiones merman las atribuciones del Faraón en todos los órdenes. Consecuencia de ello es la disminución de su dominio propio, el advenimiento de un feudalismo religioso y territorial. Hay una descentralización del poder, con inmunidades a templos y gobernadores de distritos.

El segundo período, antes confuso y oscuro, pero maravillosamente estudiado por A. MORET (4) sobre la base de un penetrante análisis de los testimonios literarios de la época, es conocido hoy con el nombre de «*gran revolución*» (dinastías IX-X, 2360-2160). La plebe sigue el ejemplo de los magnates y reclama para sí también el privilegio de la inmortalidad. Los rituales, después de su gradual extensión a las clases superiores, se difundieron entonces entre las inferiores. Muchas veces hubieron de ser arrancados violentamente, pues una transformación tan radical de las instituciones y las ideas egipcias no podía producirse sin convulsiones ni desórdenes. El hecho de que los rituales, a medida que se aplicaban a círculos cada vez más amplios, tuviesen que simplificarse, no quita su enorme trascendencia político-social a esta democratización de la religión. La igualdad religiosa, que a cada cual asegura la transformación en

(4) MORET, op cit.



un Osiris, puede considerarse definitivamente adquirida hacia el año 2.000.

c) Con la dinastía XI se inicia una *restauración del poder faraónico* que plasma en el Imperio tebano, cuyas dos fases de esplendor, el Imperio Medio (dinastías XI-XIII, aprox. 2160-1660) y el Imperio Nuevo (dinastías XVIII-XX, 1580-1100), están separadas por la dominación de los Hicsos. Los grandes monarcas de esta época, singularmente los de las dinastías XII (2000-1785) y XVIII (1580-1345), vuelven a dar a la institución real su antiguo esplendor, pero sobre una base nueva. Se tiene en cuenta, y se mantiene, la situación creada por la «gran revolución» en materia religiosa, pero se robustece el poder real como órgano supremo de coordinación y dirección de los esfuerzos de todos al servicio de la colectividad. Si en el Antiguo Imperio el pueblo estaba al servicio incondicional del rey, el rey está ahora al servicio del pueblo, que le respeta y obedece precisamente por la autoridad moral que tal función le confiere. Grandes reyes reformadores y legisladores (los Amenemeht, los Amenofis) buscan, pues, una síntesis entre el antiguo derecho divino y una asociación activa de los súbditos a la vida social, bajo un *régimen de leyes* encaminadas al bien común. La protección de la justicia se ofrece a todos, y una mayor nivelación social transforma a los nobles en funcionarios reales, menos distantes del pueblo que antes. El artesanado y el campesinado se convierten en clases libres, con un *status* jurídico reconocido, y se abre el acceso a la administración, como escribas, a los más dotados de sus hijos. «Al antiguo régimen, a la vez patriarcal y despótico, del rey-dios, y que era el del arbitrio real, sucede, tanto para el rey como para su pueblo, el imperio de las justas leyes» (5). Aunque no haya llegado a nosotros ningún código de leyes, a excepción de una estela con disposiciones de Horemhab, primer rey de la dinastía XII, los reyes y sus funcionarios las invocan siempre. En una palabra, se ha humanizado la concepción del poder. La consecuencia de todo ello fué una especie de *socialismo de Estado*, en virtud del cual todos los miembros del cuerpo social, empezando por el Faraón, trabajan para el bien del conjunto, en su respectiva esfera de acción.

Así, los grandes faraones tebanos se elevaron hasta una *teoría del poder al servicio de la justicia*. De ella nos ha quedado una síntesis doctrinal en la *Instrucción del Faraón al Visir* (din. XII), grabada en las tumbas del visir Rekmara y su familia. Esta instrucción no es otra cosa que el discurso dirigido por el Rey a su principal funcionario el día de lo que hoy llamaríamos «toma de posesión». La preocupación fundamental que en ella se manifiesta, es la de una rectitud insobornable templada

(5) MORET, op. cit.

por el tacto, en el desempeño del cargo: «Cuando venga un demandante del Alto o del Bajo Egipto..., mira que todo se haga conforme a la ley, que todo se haga conforme a las disposiciones que le atañen, dando a cada uno su derecho... Atiende al que conoces como al que no conoces; al que llega personalmente a tí como al que está lejos de tu casa... No descartes a ningún demandante sin haber acogido su palabra. Cuando un demandante se halle ante tí, quejándose, no rechaces con una palabra lo que te diga; más, si has de desatender su súplica, haz que vea por qué la desatienes».

También la literatura popular ha recogido el eco de esta concepción del poder ajustado a leyes, sustentada por los Faraones reformadores del Imperio tebano. Sirva de ejemplo el famoso *Cuento del aldeano elocuente*: un aldeano que no ve su derecho atendido, acude al Faraón en persona, y con esta ocasión exalta la justicia regia.

Así asentada la realeza sobre nuevas bases, conservará ya sus características esenciales hasta que Egipto pierda definitivamente su independencia, en 525 a. J. C., a manos de Cambises. Los quebrantos que sufra tendrán su origen en las vicisitudes de la política exterior. Pero debe tenerse en cuenta que los egipcios, pueblo pacífico, se verán envueltos en ellas a pesar suyo. Las necesidades militares hicieron que aumentase el papel del ejército y de sus jefes, muchos de los cuales fueron mercenarios que acabaron por adueñarse del poder. Así llegó Egipto a ser gobernada por extranjeros antes incluso de caer bajo el yugo de sus grandes rivales. Hay aquí un paralelismo innegable con lo que ocurrirá en el Imperio romano en vísperas de las invasiones de los pueblos germánicos. Después de unos años de dominio asirio, Egipto vivió, con su última dinastía (la XXVI, 663-525), un cierto renacimiento cultural caracterizado por el lema «vuelta a los ideales del Imperio Antiguo».

### **Ecnaton. Monoteísmo solar y universalismo**

Ya señalamos antes que en una ocasión se intentó a lo largo de la historia de Egipto, un esfuerzo consecuente de unificación religiosa. Este esfuerzo fué acometido por Amenofis IV (apr. 1370-1350), a quien un autor ha llamado «la personalidad más original del Antiguo Oriente (7)». De madre extranjera, y por consiguiente menos vinculado a la tradición, sustituyó Amenofis IV el culto antropomórfico de Amón-Râ por el del disco solar con alas extendidas, bajo el nombre de Atón. Para que se viera el alcance de su innovación, él mismo cambió su nombre por el de

(6) En MORET, op. cit.

(7) U. WILCKEN, *Historia de Grecia*.

Ecnatón, es decir, «gloria de Atón», y trasladó la capitalidad a Ectatón, «el horizonte de Atón» (hoy Tell el-Amarna), y expulsó de sus templos a los sacerdotes de Amón.

La concepción religiosa del monarca halló magnífica expresión en los *Himnos al Sol*, cuya composición se le atribuye. Es un *monoteísmo solar* que borra toda diferencia entre los hombres. El sol es el creador del mundo visible y del invisible, que desde su señera soledad celeste infunde vida a todos los seres, a los animales de la tierra, del aire y del agua, a los egipcios, y los no-egipcios. Todos los hombres son hijos de Atón, por lo que deben considerarse como hermanos. Si Atón envía a los egipcios el Nilo desde la «región inferior», colocó en el cielo otro Nilo (la lluvia) en beneficio de los extraños, «para regar sus campos en sus países». Con razón se ha señalado que «acaso por primera vez en la historia se concibe la religión como un lazo que une a hombres de diferentes colores, lenguas y costumbres» (8).

Como era natural en Egipto, este universalismo religioso corresponde a un *universalismo político*, que busca un denominador común supranacional a los pueblos que la política de expansión de los emperadores tebanos (los Tutmosis, los Ramses) asociara al destino egipcio. En el caso de Egipto, tal política fué, paradójicamente, de signo defensivo. Nació de la necesidad de alejar de sus fronteras a los pueblos guerreros del Asia Menor, que llegaron a constituir una constante amenaza. Estos contactos bélicos con otros pueblos, unidos al intercambio mercantil pacífico, ensanchó el horizonte político y religioso de los Faraones, produciendo una conmoción espiritual profunda, hasta el punto de que las expediciones militares a Siria de los Tutmosis (sobre todo la de Tutmosis III, apr. 1483-1450) han podido ser consideradas en este aspecto, con relación a Egipto, como el equivalente de los grandes descubrimientos con respecto a la Europa moderna, siendo el supuesto del «internacionalismo» subsiguiente (8 a). Amenofis IV-Ecnatón se limitó, pues, a extraer las consecuencias de una evolución anterior.

El antiguo desprecio de los egipcios por los «bárbaros» se había atenuado ya al contacto con los pueblos cultos del Oriente Medio, con los que Egipto llegó a formar un concierto estable que alcanzó su plenitud en la segunda mitad del segundo milenio a. J. C.

En relación con los países sometidos al imperio egipcio, el dominio faraónico fué suave. Adoptó generalmente la forma del *protectorado*, que reserva amplia autonomía interna a los vasallos. Se ha podido hablar de la «paz egipcia» como primer ejemplo de una hegemonía políti-

(8) H. BECKER, *Historia del pensamiento social*, I.

(8 a) W. PREISER, «Zum Völkerrecht der vorklassischen Antike», en *Archiv des Völkerrechts*, IV, 273.

ca y cultural informada, no por la idea de conquista brutal y sumisión absoluta, sino por la idea de un interés común a ambas partes. En relación con los demás imperios rivales (Babilonia, mitanios, hititas) se abrió paso la noción de una convivencia pacífica fundada en el principio de reciprocidad y de equilibrio. La intensidad de las relaciones y su estabilidad se revelan en el hecho de que se hiciera sentir la necesidad de adoptar una «lengua diplomática», que fué el acadio (8 b). Otro testimonio es el gran número de cartas y tratados entre los respectivos monarcas, cuyo descubrimiento en los archivos de la corte de Ecnatón (Tell el-Amarna) y de la corte hitita en Bogaz-Koei, ofrece al historiador actual la ventaja de poder comparar los distintos puntos de vista sobre unos mismos acontecimientos. El más célebre de estos tratados, concertado entre Ramses II y el emperador hitita Katusil en 1279 a. J. C., es notable bajo muchos aspectos. La falta de un principio superior común a las partes se suple mediante la invocación de los dioses supremos de cada una de ellas. La ira divina y el consiguiente castigo se solicitan para el caso de violación, según una fórmula que se anticipa a la *execratio* romana. El monoteísmo solar de Amenofis IV-Ecnatón tendía precisamente a superar esta situación, aunque en beneficio de Egipto.

Ecnatón reivindicó para sí el privilegio de la mediación entre Atón y la humanidad, desplazando al sacerdocio constituido. Ello implicaba en cierto sentido una vuelta a la idea primitiva de la realeza faraónica, aunque sobre una base incomparablemente más amplia. De hecho, el culto a Atón significa una vuelta al absolutismo, que coincide con el desprecio de la corte por el culto democrático de Osiris. Pero no puede negarse a la doctrina de Ecnatón «una generosidad poderosa, una gran nobleza de intención, un sincero amor de la naturaleza, el anhelo de la verdad moral y el respecto de la verdad física, que dan a este reinado y a sus monumentos un carácter único» (9).

La «herejía» de Ecnatón no tuvo consecuencias duraderas. Después de su muerte, el poder no tardó mucho en pasar a manos del sacerdocio de Admón y de mercenarios. Hay un largo período de decadencia, con el destello final de la última dinastía, fundada por Psamético. Incorporada sucesivamente a los imperios persa, macedónico y romano, Egipto, sin embargo, desempeñará todavía un importante papel en la historia universal; pero no será ya tanto por su propio acervo cultural (una idea

(8 b) Hasta hace poco, solía considerarse al «babilónico» como lengua internacional de entonces. Pero en realidad el acadio que servía en las relaciones internacionales no era la lengua normal de Babilonia, sino una corrupción del acadio, antes común en toda Mesopotamia. Vid. W. PREISER, loc. cit., p. 278, nota 74, y la referencia que aduce. El hecho se explica por la ingente superioridad de la antigua cultura babilónica, o sea, sumero-acadia, que se hizo sentir hasta muy entrado el segundo milenio» (*ibid.*, p. 278, nota 76).

(9) MORET, op. cit.

suya, sin embargo, pervivirá tenaz hasta el cristianismo: la de la divinización del monarca y el reconocimiento de su culto como signo de dependencia), cuanto por convertirse en crisol donde las culturas del mundo antiguo, puestas en contacto viviente por la hazaña de Alejandro, se mezclarán e influirán recíprocamente. Una ciudad de Egipto, aunque no egipcia en el sentido propio, histórico-cultural) de la palabra, dará su nombre a este período: Alejandría.

### La evolución de las ideas morales

Ya antes hemos apuntado que la necesidad que tuvo el Faraón autócrata del Antiguo Imperio menfita de justificarse ante Râ para lograr la inmortalidad, suponía un progreso moral indiscutible sobre la fase anterior del ritualismo mágico exclusivo. Otro progreso consistió en la extensión a las distintas capas sociales del privilegio de la inmortalidad, pues sólo entonces fué posible para los egipcios una piedad personal. Todo el que aspirase a una gloriosa inmortalidad, había de rendir cuentas de sus actos ante el tribunal de los muertos, presidido ahora por Osiris. Claro está que, al aplicarse a la masa de la población, la idea de retribución, había de encontrar en la práctica la resistencia del apego a fórmulas automáticamente salvadoras, capaces de alterar el curso normal del juicio divino. Para guiar y orientar el espíritu del muerto en este trance se publicaron precisamente los *Libros de los Muertos*, con la confesión negativa del difunto, o sea, la enumeración de los pecados que había de decir no haber cometido, y que constituyen como un código de la moral egipcia común. No obstante, la idea de la responsabilidad moral y del valor justificativo de la conducta personal hizo su camino en los mejores espíritus.

Por otra parte, es apreciable en el curso de la historia egipcia la formación de una reflexión personal sobre los grandes problemas de la vida humana, que viene a constituir una filosofía moral, política y social profundamente vivida y vigorosamente expresada, aunque no sistemática. Como en China, esta filosofía se desarrolló al calor de una crisis social entonces sin precedentes. La transmutación de valores que en la vida egipcia se produjo durante el período feudal, y sobre todo durante la «gran revolución», provocó, primero, el asombro, y luego, la mediación sobre las probables causas y los posibles remedios. Así surgió una literatura sapiencial cuyos documentos más antiguos son las Enseñanzas atribuidas a visires del Imperio Antiguo como KAGEMNI (din. III y PTAH-HOTEP (din. V) y conservadas en papiros de la din. XII; pero que adquiere ahora un acento personal antes desconocido y una agudeza psicológica



que campea a sus anchas en las descripciones llenas de colorido de aquella época turbulenta. Una psicología y una sociología incipientes de las revoluciones es lo que encierran estos testimonios literarios, que suplen felizmente el silencio de los documentos oficiales sobre sucesos que resultaban deprimentes desde el punto de vista faraónico: así, las *Enseñanzas* de DUAUF (comienzos del Imperio Medio), llamadas también «la sátira de las profesiones», en las que se exalta la situación del escriba; las *Enseñanzas para Merikara*, dirigidas a su hijo por un rey de la dinastía IX o X cuyo nombre no se conserva; las *Enseñanzas* atribuidas al faraón AMENEMHEHT I, cuyo autor se llamó tal vez ACTOY; las que se ponen en boca de SEHETEPIBRA, alto funcionario bajo Amenahmet III; el *Diálogo de un misántropo con su Espíritu* (dinastía XII), considerado por muchos como la obra maestra de la literatura egipcia; las *Meditaciones* o *Profecías* de NEFERREHU, sacerdote de Heliópolis (de tiempos de Amenehmet I o poco posterior); la *Colección de dichos* de ANKHU, también sacerdote en Heliópolis; las *Amonestaciones* del sabio IPUVER; los llamados *Cantos del Arpista*.

Con esta literatura sapiencial, el pensamiento egipcio se eleva y depura, dando expresión clara a la interiorización de la religiosidad y al despertar de la conciencia individual, que iban produciéndose. Por vez primera florece una reflexión personal. Ante la novedad desconcertante e inquietante de las cosas que ocurren, no sirve ya la tradición. Ankhú, según él mismo refiere, «busca palabras desconocidas, expresadas en un lenguaje nuevo, exentas de toda repetición de las fórmulas usuales, y que se aparten de las tradiciones legadas por los antepasados»; oprime su corazón «para extraer lo que hay en él, despojándome de todo cuanto anteriormente se me haya dicho». El relatará las cosas tal como las vió. En los tiempos calamitosos que corren, su único consuelo consiste en «hablar con su corazón». «Un corazón honesto, en caso de infortunio, es el compañero de su dueño» (10).

Los grandes temas del destino humano, del mal y su papel en el mundo, de la retribución en el más allá, se presentan al espíritu egipcio bajo nueva luz. No faltan expresiones de escepticismo, como la de aquéllos que, según refiere Ipuver en sus *Amonestaciones* (IV, 3), exclamaban con tono provocativo: «¡Ay!... si yo supiera donde está Dios, entonces le rendiría culto!». A este escepticismo responde un sentido hedonístico de la vida, como el que se expresa en los *Cantos del Arpista*. Siglos antes que Epicuro, se aduce la despreocupación de los dioses respecto del destino de los humanos, y se proclama el evangelio del placer. Nada puede saberse de aquel mundo «del que nadie vuelve»; Osiris no oye nuestras

(10) En MORET, op. cit.

quejas; por lo cual se debe gozar del tiempo presente: «Sé alegre, sigue tu deseo, mientras vivas... Haz lo que necesites en la tierra, y no turbes tu corazón hasta que llegue para tí el día de las lamentaciones fúnebres» (11). En el diálogo del cansado de la vida con su espíritu, el espectáculo de la corrupción reinante hace desear al hombre la muerte, que abre el camino del reposo eterno lejos de los perversos:

*«La muerte está hoy delante de mí  
como cuando sana un enfermo,  
como cuando salimos de una enfermedad.  
...La muerte está hoy delante de mí  
como cuando alguien desea volver a ver su casa,  
después de largos años de cautiverio»* (12).

También el autor de las *Enseñanzas de Amenehmet I a su hijo*, que según un reciente panegirista de su obra es un genio literario de primera magnitud (13), extrae de los acontecimientos una sabiduría pesimista, comprobando, por ejemplo, cómo en los tiempos de infortunio se carece de amigos.

Pero el escepticismo y la desesperación no son la última palabra de la sabiduría egipcia colocada ante los problemas últimos de la vida moral. En medio de la desazón que en el autor de las *Enseñanzas para Merikara* despierta la crisis de las instituciones que él venera, se manifiesta una fe sincera en el valor de la propia conducta y en la seguridad de una sanción divina que restablecerá el equilibrio entre la práctica del bien y la felicidad. Lo que importa en última instancia, es la rectitud personal. «La virtud de un hombre justo de corazón es más agradable [a Dios] que el buey del inicuo... Dios conoce al que trabaja para El». Se expresa incluso la idea de un gobierno providencial del mundo, que permite el mal como castigo purificador de las infidelidades humanas. Si por una parte Dios hace perecer a sus enemigos, también «castiga a sus propios hijos, porque han tramado alguna rebelión». «Pero—se añade—les oye, cuando lloran» (14). El rigor de la justicia divina se ve aplacado por la divina bondad. Con razón se ha subrayado el culto a la rectitud y el acento moral y monoteísta, que hacen de estas *Enseñanzas*, agrupadas ya según cierto orden lógico, una obra maestra (15).

La literatura sapiencial de los tiempos tumultuosos y del Imperio

(11) En PEET, *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine, and Mesopotamia*, pp. 58-59.

(12) En PEET, op. cit., pp. 116-117.

(13) Cf. A. DE BUCK, *La littérature et la politiques sous la XIIIe dynastie égyptienne*.

(14) En MOURER, op. cit.

(15) PEET, op. cit., p. 108.

Medio prosiguió, afirmándose en creciente interiorización, en el Imperio Nuevo, cultivada por escribas de sentencioso empaque. Entre los documentos llegados a nosotros de esta época, descuellan las *Máximas* atribuidas a ANÍ, y sobre todo la *Sabiduría* de AMENEMOPE (o ÁMENOPE). Constituye esta última una colección de aforismos y proverbios no anterior, sin duda, al comienzo del primer milenio a. J. C. Descubierta en la tercera década de nuestro siglo, se ha hecho famosa por la semejanza de su doctrina con la de los *Proverbios* del Antiguo Testamento, parte de los cuales tiene en ella su precedente. Se considera comúnmente la obra de Amenemope como el más perfecto de los libros sapienciales egipcios, y a la vez el de más fácil traducción y comprensión. «La amplitud de su objeto, su elevado acento moral y su forma poética, le acercan seguramente más a la literatura hebrea que otro cualquiera de los documentos del antiguo Egipto que han sobrevivido» (16). Así, se proclama la fragilidad humana ante los designios de Dios con un compungido fervor:

*«Las palabras que formulan los hombres son una cosa,  
otra cosa son las obras de Dios».*

Frente a la soberbia del que afirma que es puro, se erige a Dios en juez único del bien y del mal. Tampoco el éxito y el fracaso terrenales significan algo a sus ojos:

*«Si el hombre se vuelve a El en busca del éxito,  
en un instante lo destruye».*

De esta suerte intuye la razón natural del escriba egipcio lo que habrá de recibir en la revelación bíblica luminosa confirmación e inigualable realce.

La fe en la acción remuneradora de una Divinidad a la vez justa y compasiva, fué acentuándose, pues, en el curso de la historia egipcia. El testimonio de la propia conciencia se convierte entonces en norma fundamental de conducta: en la conciencia se manifiesta, en efecto, el imperativo divino. Un personaje noble, Paheri, se congratula de no haber mentado, porque conoció «al Dios que está en los hombres», y por haberle conocido, distinguió «esto de aquello», es decir, el bien del mal (17). En los últimos siglos de la historia egipcia, esta religiosidad moral se difundió, incluso, en círculos más amplios, extendiéndose la idea de que sólo los méritos y deméritos de la conducta terrenal influirán en el juicio

(16) PEET, op. cit., p. 111.

(17) En MORET, op. cit.

de los muertos, independientemente de la jerarquía social y de las fórmulas mágicas. «Al que hace el bien en la tierra, se le hace el bien aquí; pero al que hace el mal, se le hace el mal. Estas cosas que ves aquí fueron establecidas para siempre, y no cambiarán»: en estas palabras de un cuento popular de época tardía, dirigidas a un visitante del mundo ultraterreno (18), se condensa lapidariamente tal convicción.

---

(18) En МОВЕТ, op. cit.

## II

### MESOPOTAMIA

#### Las culturas babilónica y asiria

El «País entre los ríos», Mesopotamia, enmarcado en el triángulo formado por el curso del Tigris y del Eufrates, constituyó el marco geográfico de dos culturas afines, que florecieron paralelamente a la egipcia: la babilónica, en la mitad sur (Caldea), la asiria en la mitad norte (Asiria). Los orígenes de la primera no son menos remotos que los de la cultura egipcia. Pero las constelaciones de poder fueron menos estables que en Egipto. La historia política se caracteriza durante siglos por las rivalidades entre una serie de ciudades llamadas «de realeza», que ejercen sucesivamente la hegemonía, la pierden y en ocasiones vuelven a recuperarla. Sobre este trasfondo se yerguen más tarde imperios extensos pero de escasa cohesión, cuyos centros radican en Babilonia y Asur, y que también alternan en el predominio, hasta su ocaso y destrucción.

Si la historia política de Mesopotamia es más confusa que la de Egipto, también es más compleja su trayectoria cultural. En sus orígenes hállase ésta determinada por la fusión entre los sumerios, de raza no definida, y los acadios, semitas, llegados posteriormente. Del predominio de unos y otros, respectivamente, recibieron su nombre el sur (Sumeria) y el norte (Acad) de Caldea. El tercer milenio a. J. C. se caracteriza por el paso de la hegemonía de las dinastías sumerias de Lagasch y Umma a las acadias de Kisch y Agadé, y una reacción sumeria cuya figura más representativa es Gudea de Lagash. Al finalizar el tercer milenio irrumpe del oeste una nueva oleada semita, los amorreos, que, instalados en Babilonia (Bab-el, es decir, «la Puerta de Dios»), arrollan a los sumerios y consiguen la unificación política y cultural, que ya en tiempos de Hámurabí, sexto rey de la nueva dinastía (siglo XXI a. J. C.), es un hecho. Desde entonces Babilonia será la metrópoli del Próximo Oriente. Su ex-

plendor y prosperidad sobrevivirán a su decadencia política que, provocada una primera vez por invasiones de nómadas y por los asirios, lo fué definitivamente por los persas. Resulta difícil, a consecuencia de estos orígenes, determinar la parte que en la cultura babilónica corresponde al elemento sumerio y al semita.

Por otra parte, las culturas mesopotámicas son menos conocidas de nosotros que la de Egipto. Debido al empleo del ladrillo de barro cocido como material básico de construcción, los monumentos babilónicos y asirios no han podido resistir a los embates del tiempo como las masas pétreas de Egipto, que parecen desafiar la eternidad. Especial importancia en la transmisión de material literario ha tenido la biblioteca en la que el rey asirio Asurbanípal (siglo VII a. J. C.), en las postrimerías de la historia de su pueblo, reunió y conservó copias de obras y documentos de diversa índole. Pero hay todavía grandes lagunas, y menor exactitud cronológica que en lo que atañe a Egipto (1).

La religión desempeñó en Babilonia y Asiria un papel menos importante que en Egipto, sobre todo en el aspecto individual. Si en algún punto es difícil delimitar lo sumerio y lo semítico, es en materia religiosa. Ambos pueblos participan de la creencia en espíritus buenos (dioses) y malos (demonios), siendo éstos de inferior jerarquía. También es propia de la religión sumero-acadia la idea de creación, recogida en un poema famoso. Como en Egipto, los dioses se manifiestan en los grandes fenómenos de la naturaleza, y se establece entre ellos un orden jerárquico en que alienta una vaga intuición monoteísta. Los dioses supremos constituyen dos tríadas: Anú, dios del cielo, Enlil, señor de la atmósfera y de la tierra, y Ea (Enhi en sumerio) que reina sobre el Océano primordial, tienen debajo de ellos a Sin, el dios lunar que mide el tiempo, y sus hijos Schamasch, dios sol, e Ishtar, el planeta Venus. Schamasch es el juez supremo, padre del derecho y la justicia. Ishtar es la diosa de la guerra y la voluptuosidad. Pero junto a estos dioses cósmicos aparecen, como en Egipto, dioses locales cuyo destino va unido al de su ciudad, aumentando o disminuyendo su influencia con el poderío de aquélla. Por ejemplo, el dios de Babilonia, Marduk, convirtiéndose en dios supremo después de Hammurabí, y Asur pasó a presidir el panteón celeste con la ascensión de Asiria. Pero la religión es más un *instrumentum regni* que una potencia espiritual y la cultura alcanza un raro grado de secularización, cuyo aspecto jurídico veremos más adelante.

Falta por otra parte el sentido de la responsabilidad individual en la esfera práctica, que en Egipto había alcanzado tal fuerza. La creencia en la influencia directa y constante de los dioses sobre las acciones huma-

(1) En la publicación de la crónica de Nabopolasar en 1923 se daba la fecha de 606 a. J. C. a la destrucción de Nínive, mientras que desde entonces se admite la de 612.

nas condujo a un rígido fatalismo. En esta idea del destino entendido a la vez como *fatum* cósmico y como sino individual se ha visto (1 a) el precedente occidental del *λόγος σπερματικός* de los griegos. Tal creencia explica la importancia de los oráculos y augurios. La religión se reducía al temor y al servicio externo de la divinidad (oración y sacrificio) encaminado a conseguir y conservar sus favores, que, al igual que su ira, se traducen exclusivamente en premios y castigos terrenales, y especialmente en una vida más o menos larga y próspera. Falta la idea de una retribución en el más allá. Es pesimista la representación de la vida de ultratumba, en la «gran tierra», en la «casa de las tinieblas», de la que no se regresa. Todos allí quedan equiparados en confusa turba, y únicamente los que murieron en la guerra disfrutaban de un leve trato de favor. Por eso también, el culto de los muertos ofrece menos importancia que en Egipto, y se tributa más por temor que por veneración, ya que la sombra del muerto no descansará, dejando de perjudicar a los vivos, mientras no tenga sepultura. La idea de la inexorabilidad de la muerte, con la angustia de un más allá sombrío y triste, que hallan dramática expresión en la *Epopéya de Gilgamesch* y el poema del *Viaje de Ishtar a los infiernos*, contrastan con la esperanza egipcia en una inmortalidad radiante, conquistada mediante la práctica del bien. Este rasgo peculiar de la mentalidad semítica revela un utilitarismo y un hedonismo radicales, un apego a la tierra que, como se ha observado, fueron los estímulos fundamentales del arte y la ciencia asirio-babilónicos.

Otro rasgo general más común a babilonios y asirios, es un espíritu de conquista, un imperialismo consciente, unido a la máxima crueldad. También en esto comprobamos un contraste con respecto al sentido pacífico de los egipcios, cuyo expansionismo fué sobre todo defensivo. Es evidente que la amenaza constante de vecinos nómadas al acecho de cualquier debilidad, explica en gran parte el vigor del espíritu militar en Babilonia y Asiria, menos separadas que Egipto del mundo circundante por obstáculos naturales; esta amenaza no justifica la brutalidad de las represiones. La guerra llegó a ser en ambos pueblos una finalidad en sí misma, constituyendo verdaderamente lo que con palabras de ERICH KAUFMANN podríamos llamar el ideal social. Tanto en la belicosidad como en la manera despiadada de tratar al vencido, Asiria superó notablemente a Babilonia. Mientras ésta supo elaborar una sabia técnica de dominación fundada en una organización adecuada, aquélla se apoyó principalmente en el terror.

(1a) MASSON-OURSSEL, *La filosofía en Oriente*.

## BABILONIA

### El código de Hammurabí. Literatura sapiencial

En la cultura que surgió de la fusión entre sumerios y semitas en el sur de Mesopotamia, atribuye J. DE MORGAN a los sumerios las artes y la escritura, las industrias y el cultivo, mientras los semitas aportarían las nociones fundamentales de gobierno en su aspecto administrativo, financiero y militar (2). De todos modos, los semitas perfeccionaron la escritura cuneiforme de los sumerios, adaptándola a su lengua más rica y flexible. El semítico babilónico, con su figuración cuneiforme, aportada, en frase de MASSON-OURSEL, «una aproximación del  $\lambda\gamma\omicron\varsigma$  superior al egipcio (3), y por ello se impuso internacionalmente como lengua de la diplomacia y del comercio.

La concepción más antigua del *poder político es teocrática* en el sentido de que cada ciudad está gobernada por su dios protector, su Baal o señor. El dios tutelar se vale de un rey, llamado *ischakku* o *patesi*, que actúa como vicario suyo. Pero a partir de Sargón I (siglo XXVII a. J. C.) y más aún de Naram Sin (siglo XXVI) el rey se divinizó a sí mismo, a la usanza egipcia, dejando de ser mero «vicario de Enlil». Con MORET, hemos de ver en este proceso, no tanto la vanidad de un hombre, como «una concepción de imperio»: al reunir un monarca conquistador pueblos diversos bajo un cetro, se imponía el culto del común soberano como única manera de asegurar la unidad política. Se trata de un principio que, nacido en Egipto, constituiría un bien común de toda la Antigüedad pagana: un Ciro, un Alejandro Magno, un Augusto, serán por la misma razón «dioses imperiales» (4). Sólo el cristianismo, con su dualismo entre lo temporal y lo espiritual y su monoteísmo universalista, superará esta concepción.

(2) BERR, introducción al libro de DELAPORTE, *La Mésopotamie*.

(3) MASSON-OURSEL, loc. cit.

(4) MORET DAVY, *Des clans aux empires*.

Que tal interpretación es exacta, lo demuestra el hecho de que la divinización del rey se produce paralelamente al desarrollo del imperialismo. Este imperialismo se presenta en Caldea con una energía sin precedentes. Fuertes personalidades, como el sumerio Lugalzaggisi y los acadios Sargón I y Naram Sin, crearon constelaciones imperiales desde el Golfo Pérsico hasta el Mediterráneo, y a partir de Naram Sin reivindicaron los monarcas el título de «reyes de las cuatro partes del mundo». Esta pretensión recuerda la de los emperadores chinos de ser dueños por derecho propio de todo lo que está debajo del cielo. Ya hemos aludido a las prácticas crueles que acompañaron la realización del ambicioso programa de hegemonía. Los prisioneros eran generalmente ejecutados, y el propio monarca «se reservaba el sacar los ojos al rey vencido» (5). El contraste es evidente, no sólo con el derecho de la guerra propugnado en el código de Manú, sino también con la moderación egipcia.

Pero si en la guerra el rey babilónico es ante todo un rayo implacable que fulmina, en la relación con su pueblo es un guía solícito, que se llama a sí mismo «pastor» y «padre» de sus súbditos. Esta concepción patriarcal de la realeza se refleja en el llamado *código de Hammurabí* (siglo XX a. J. C.), una parte del cual, descubierta en 1901 por J. DE MORGAN, fué descifrada por el Padre V. SCHEIL, y cuyas lagunas pueden suplirlo en cierta medida gracias a copias asirias. Más que un código propiamente dicho, se trata de una serie de decisiones y providencias reales agrupadas según cierto orden. Como ocurre con todas las realizaciones de esta envergadura, la del gran rey conquistador y administrador no supone una creación desde la nada jurídica, sino que en muchos casos no hace más que confirmar lo que desde tiempo atrás estaba en vigor.

El bajorrelieve que adorna la estela en la que está grabado el código, representa al dios-sol Schamasch, señor de la justicia, dictando a Hammurabí sus sabios decretos. Hammurabí se proclama instrumento de los dioses «para hacer prevalecer la justicia en la tierra, para aniquilar al inicuo y al perverso, para impedir que el fuerte sojuzgue al débil» (6). Su misión consiste en iluminar al mundo y procurar la felicidad de los súbditos. Estamos, pues, ante una realeza de derecho divino cuyo gobierno se justifica por estar al servicio del bien público: concepción parecida a la que pretendieron realizar los grandes faraones legisladores del período tebano.

Prescindiendo aquí de un análisis de disposiciones concretas, que corresponde a la historia universal del derecho, señalemos tan sólo los principios directivos de la legislación de Hammurabí, lo que podríamos llamar la filosofía de sus instituciones.

(5) L. DELAPORTE, *La Mésopotamie*.

(6) Cf. P. CRUVELEHER, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, p. 5.

Llama ante todo la atención el carácter ampliamente secularizado de su regulación y la clara noción de una esfera jurídica distinta de la moral y la religión. Por una parte, es perceptible en la legislación de Hamurabí un racionalismo que permite establecer categorías aplicables de manera uniforme a una población heterogénea recientemente unificada. Por otra, la administración de justicia se encomienda, no sólo a tribunales sacerdotales, como en épocas anteriores, sino también, y casi en su integridad, a jueces civiles de profesión, que actúan en tribunales colegiados, reconociéndose a las partes el derecho de apelación al rey. La familia y la propiedad están fuertemente trabadas, y el amplio desarrollo del derecho mercantil atestigua la existencia de un intenso tráfico. Es notable la valoración de los motivos en materia penal y contractual, lo que supone un alto grado de evolución jurídica. Se ha quedado muy atrás la venganza privada. Rige ampliamente la ley del talión, si bien está mitigada por las discriminaciones sociales y la valoración del elemento intencional. En una palabra: a pesar de la dureza y del rigor de muchas penas, se desprende del código un innegable sentido de moderación social y una sensibilidad jurídica en los que se manifiesta la tendencia al «endulzamiento de las injusticias sociales recurriendo a la equidad de un jefe paternal que temple los rigores del código mediante la consideración de leyes no escritas» (7). Se llega claramente a la noción de lo que hoy llamamos «equidad», como factor dinámico de la aplicación del derecho en función de la individualidad del caso (8).

Guardando las debidas distancias, podríamos contraponer el sentido jurídico y el positivismo de Babilonia, al sentido moral y el idealismo de Egipto, de la misma manera que acostumbramos contraponer el genio jurídico y el sentido político de Roma al genio filosófico y la agudeza especulativa de Grecia. Hábil en la regulación de la vida externa de la comunidad, la sabiduría babilónica no se eleva hasta una doctrina moral como la que dimana de la literatura egipcia. Sólo algunas colecciones de refranes y proverbios dan testimonio de un saber social práctico, referido a ejemplos concretos. Sin embargo, en algún momento percibe el alma babilónica la insuficiencia de la doctrina tradicional de la retribución terrenal, ante la comprobación de que a menudo el mal azota al justo y no pesa sobre el malvado. De ahí que brote la angustiada pregunta acerca del porqué de este escándalo. El autor desconocido del salmo

(7) MASON-CURSEL, loc. cit.

(8) Los términos *mesaru* y *kittu* equivaldrían a los nuestros de «derecho estricto» y «equidad»: «*Kittu* es el derecho que es fijo, el derecho con el carácter de inmovible y, dudoso, el fundamento estable de la sociedad, pero *mesaru* es una noción dinámica porque gracias a ella puede el legislador corregir las iniquidades, adaptar las circunstancias a las normas de la moralidad y la equidad». (B. A. VAN PROOSDUJ, «*Sar mesarim* titre des rois babyloniens comme législateurs, en *Symbolae...* (véase Bibliografía), p. 35.



*El justo paciente*, un Job babilónico, se lamenta de que sus plegarias y sacrificios no le hayan traído el esperado bienestar. La desdicha le persigue por doquier:

*«Como si yo no hubiera ofrecido a mi dios el sacrificio acostumbrado,  
como si en mis comidas no se conmemorara a mi diosa;  
como si mi rostro no se prosternase y mi adoración no fuese vista,  
como si fuese yo de aquellos en cuya boca ya no hay plegarias ni  
[súplicas...].»*

Tan constante fidelidad resultó vana:

*«Mi dios no acudió en mi auxilio, no ha cogido mi mano;  
mi diosa no ha tenido piedad de mí, no ha ido a mi lado.  
La tumba está abierta...».*

En tan doloroso trance, «el justo paciente, a semejanza de Job, proclama su inocencia y atribuye su enfermedad a la voluntad de los dioses, que quieren probar su virtud» (9).

---

(9) J. BOSON, en la *Historia de las religiones* de TACCHI VENTURI, I, p. 232. Hemos citado el poema según DELAPORTE.

## ASIRIA

### El terror como «Instrumentum regni»

En la mitad septentrional de Mesopotamia, desarrollaron los asirios una cultura que en lo esencial es tributaria de la babilónica, si bien ofrece—por ejemplo en el arte—ciertos caracteres propios, debidos en parte a su mayor contacto con las poblaciones del norte y noroeste del país. Su papel principal fué el de intermediario entre Babilonia y estas poblaciones. En otro aspecto, lo ha sido también entre Babilonia y nosotros, gracias a la biblioteca de Asurbanípal, en la que se ha conservado un valioso material histórico que abarca un largo pasada, ya que Asurbanípal es uno de los últimos reyes de Asiria.

Llama la atención desde un principio cierta rudeza y tosquedad en el espíritu asirio, comparado con el babilónico. Ello se advierte en un código del siglo XIV a. J. C., cuya mitad aproximadamente se ha conservado. La legislación en él recogida representa un grado menor de evolución que el alcanzado por el de Hammurabí, anterior en el tiempo. Las penas son más duras, y la ley del talión no experimenta atenuaciones por la distinta calidad social de las personas. Lo cual demuestra, como señala H. BECKER (10), que el código aún no estaba ajustado a la estratificación social resultante de la conquista imperial.

La concepción del poder político es la misma que en Babilonia. El verdadero señor del país es el dios Asur, cuyo nombre lleva la primera de las capitales de Asiria. El rey es su vicario, y nada emprende sin orden suya debidamente inquirida, ni sin rendirle cuentas después. Esta «rendición de cuentas» es particularmente impresionante en los relatos de las campañas victoriosas que los monarcas mandan escribir a su regreso en forma de carta dirigida a los dioses. Tales campañas se llevan a cabo en nombre de Asur. Al absolutismo se une el imperialismo, y ambos en-

(10) H. BECKER, *Historia del pensamiento social*, I.

cuentran un fundamento religioso: Asur es un dios guerrero, que aspira a que todos los hombres se sometan a él, pues Marduk le confirió una supremacía sobre los dioses «de las cuatro regiones». De ahí que, como escribe DELAPORTE, el rey asirio tenga, además de una función sacerdotal, dos cometidos fundamentales: por una parte, realizar la justicia y promover el derecho para que el fuerte no oprima al débil; por otra, someter al dios Asur a los pueblos que aún no le veneran y castigar a los que, habiéndose sometido a él, quebrantaron la fidelidad. De estos dos cometidos, el segundo fué el primordial para aquella raza belicosa: el rey asirio fué ante todo guerrero y conquistador.

La tendencia al dominio del universo conocido, llevada a su máxima violencia, es quizá el rasgo dominante de la política asiria. Ya Teglatalasar I, hacia el año 1100 a. J. C., se proclama «rey de las cuatro regiones», «poderoso rey de reyes», «pastor legítimo cuyo nombre ha sido exaltado sobre el de todos los demás reyes» y que Asur ha predestinado para «el pastoreo de las cuatro regiones». Asur y los grandes dioses le han otorgado fuerza y poderío, ordenándole «dilatarse las fronteras de su país». Esta «llama poderosa que cual tormenta de verano cae sobre el país enemigo» hace gala de una crueldad tanto más repulsiva, cuanto que no es ya, como certeramente señala MASSON-OURSSEL, la ferocidad ciega de las hordas sin cultura, sino una ferocidad fría y calculadora (11). Es impresionante la total ausencia de un mínimo vislumbre de humanidad, en los relatos ostentosos en que reyes como Ashur-natsir-apla o Asurbanípal exhiben, en obsesionante y monótona enumeración, matanzas y mutilaciones en masa de los vencidos, desuellos de sus jefes, refinados suplicios, pirámides de cabezas cortadas, destrucciones despiadadas de ciudades y templos, de árboles y cosechas. Ni siquiera los sepulcros de los reyes muertos escapan al furor asirio, que comete en ellos la venganza más terrible, si tenemos presentes las ideas de la época sobre la muerte: «Me llevé sus huesos a Asiria—relata Asurbanípal—; impuse el no-reposo a sus manes, les negué las ofrendas mortuorias y las libaciones». También sobre los dioses enemigos cae la «llama poderosa» que, destruidos los templos, entregan al viento a los dioses y diosas y violan con fruición el misterio de sus bosques sagrados, «cuyos límites ningún extraño franqueara antes». Quizás esta fruición, perceptible incluso a través de la traducción de los textos, sea lo más aterrador de esta bárbara concepción asiria de la guerra. Cuando los enemigos son sacrificados «como corderos», y todo, alrededor, es suplicio y destrucción, hay monarca que, como Tukulti-Inurta, se envanece de que su rostro resplandezca y de que encuentre su contento en esta manera de saciar su ira. También los

(11) MASSON-OURSSEL, *op. cit.*

dioses se regocijan de estas gestas, cuyo éxito se debe a su favor.

Se ha dicho (12) que tales relatos constituyen a la vez monumentos de orgullo y espantajos, y que no debe descartarse, en estos inventarios, «una parte de cínico *bluff*». Y ciertamente, las atrocidades asirias se presentan en no escasa medida como un *instrumentum imperii*, destinado a atemorizar a los pueblos sojuzgados y a los demás. Otras veces, se recurrió a la práctica (inaugurada por Teglafalasar III en el siglo VIII) de la deportación en masa, el traslado de poblaciones enteras a partes lejanas del imperio, para con el desarraigo quebrantar su resistencia o por lo menos la de sus clases directoras. Víctima de esta práctica, que fué imitada por Babilonia, fué entre otros el pueblo de Israel, como es sabido.

Así se explica la estela de terror y odio inextinguible que los asirios dejaron por doquier, y el desbordante júbilo con que la humanidad de entonces acogió la destrucción de Nínive (612 a. J. C.), que señalaba la ruina total y definitiva del imperio asirio. En versículos pletóricos de vida, expresó el profeta Nahúm el anhelo contenido de tantos pechos agobiados por la opresión, cual heraldo vindicativo de la justicia divina (13):

*«Y acaecerá que todo el que viere huirá de tí y dirá:  
¡Ha sido asolada Nínive! ¿Quién se condolerá de ella?...  
No hay alivio para tu daño,  
es grande tu herida;  
todos cuantos oigan hablar de tí  
batirán palmas por tu causa;  
pues ¿sobre quién no descargó  
tu maldad en todo tiempo?» (III, 7; 19).*

No tardó mucho tiempo en perderse hasta el recuerdo del lugar donde se alzara la «ciudad sanguinaria, toda ella mentira, llena de violencia» (III, 1). Es tanto más significativo este final de Nínive, cuanto que los medos, aliados de los babilonios en esta ocasión, no eran un pueblo cruel, y que sus sucesores los persas, cuando tomaron Babilonia, una centuria más tarde, no la destrozaron.

(12) BERR, introducción a DELAPORTE, op. cit.

(13) Trad. de J. M. BOVER, S. I. y F. CANTERA, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1947, 2 vols.

### III

## EL IRAN

### La cultura irania

El Irán, meseta árida que a pesar de su latitud disfruta de un clima templado, cuando no frío, por su altura, debió su florecimiento cultural a la irrupción de los medos y los persas. Ambos pueblos eran de estirpe aria, y lingüísticamente muy afines al que ocupó la India y le dió su impronta clásica. Se trata de dos ramas de un núcleo migratorio común, cuyos movimientos sucesivos terminarían, por lo que al Irán se refiere, entre los siglos XV y XII antes de nuestra era. Hombres vigorosos de costumbres puras, veríanse amenazados por los incentivos voluptuosos de los opulentos y deliciosos oasis, islas de verdor que salpican, a lo largo de los ríos, la altiplanicie desértica.

Dentro de su comunidad étnica, los medos fueron más especulativos, los persas más prácticos: Si a los primeros se debe la formulación de los ideales religiosos y morales, los segundos supieron plasmarlos en instituciones y valorarlas políticamente.

A diferencia de lo que ocurre hoy, el Irán desempeñaba en la Antigüedad, por su situación geográfica, un papel de enlace entre los grandes imperios, cuyas comunicaciones se hacían a través de él. A esta circunstancia se debe el que la cultura irania está compuesta de elementos múltiples, tomados de los pueblos vecinos. Sin embargo, el genio propio supo fundirlos en una original asimilación cuyo perfil se acusa en la historia de la humanidad.

La importancia histórica del Irán estriba cabalmente en que contribuyó decisivamente a la fusión de los pueblos antiguos, no sólo asumiendo el papel de intermediario, a que la geografía le predestinaba, sino en primer término realizando en sus propias formas de pensamiento y de vida una síntesis con vocación de universalidad, que con el tiempo hubo

de transformarse en verdadero sincretismo. Productos típicos de éste fueron la religión de Mitra, que tanto auge alcanzó en Roma, principalmente entre los militares, a partir del s. II a. J. C., y el maniqueísmo, fundado por Mani o Manes en el s. III de nuestra era.

### El mazdeísmo y su contenido moral

Tiene especial importancia la cultura irania en el orden religioso, que presenta una indiscutible originalidad con respecto a los pueblos circundantes. Esto se aplica en primer término a la religión tradicional de los medos, transmitida por la tribu meda de los magos (comparables en cuanto tribu sacerdotal a los levitas hebreos) y llamada, aunque tardíamente, a dejar honda huella en la historia de las ideas religiosas a través de la reforma de Zoroastro (Zaratustra), conservada en el *Avesta*. La vida de Zoroastro, envuelta en leyendas, debe situarse entre los siglos VII y VI a. J. C. (West ha llegado a fijar las fechas de 660 a 583), pero el *Avesta* en su forma actual parece de redacción muy posterior aunque contiene elementos antiguos.

La religión del *Avesta* es la más elevada del antiguo Oriente si prescindimos de Israel. Se caracteriza por un *dualismo metafísico y moral* constituido por la oposición entre Ahura-Mazda (Ormuzd), dios supremo, «dios de dioses» (como el rey de Persia será «rey de reyes»), principio del bien, príncipe de la luz simbolizado por el fuego, y Angra-Mainyu Ahrimán), el principio del mal, príncipe de las tinieblas. El segundo lucha contra la obra creadora y ordenadora del primero, suscitándole obstáculos y dificultades en una guerra de dimensiones cósmicas en que ambos están asistidos por ejércitos de espíritus, pero que terminará con la victoria del bien. El hombre no queda al margen de esta grandiosa contienda, sino que se ve arrastrado a ella; debe decidirse por uno u otro principio, adquiriendo mérito o demérito según que se inclina al bien o al mal.

Dos aspectos pueden destacarse en orden a las consecuencias de esta doctrina. En primer término va implícita en ella la *idea de una historia universal* propiamente dicha, es decir, unitaria y *presidida por una finalidad moral*, ya que tiende al triunfo del bien y a su realización definitiva. Como ha escrito BERR, «hay en esto una doctrina de progreso, en la justicia y en la verdad, un finalismo que da su sentido y su objeto a la historia» (1). Por otra parte se subraya la *responsabilidad humana*, toda vez que el hombre coadyuva a la realización de aquella finalidad. Esta

(1) BERR, introducción al libro de C. HUANT, *El Irán y la civilización irania*.



responsabilidad adquiere todo su sentido si tenemos en cuenta que el zoroastrismo cree en la inmortalidad del alma, la resurrección de los cuerpos y la retribución en la vida de ultratumba.

El zoroastrismo es, pues, una *religión eminentemente moral*, cuya influencia se hará sentir sobre las concepciones políticas iránias.

### La idea irania del imperio mundial

De su religiosidad moral se nutrió el ideal político de los iránios, que se caracteriza por la elevación de su perspectiva y su fecundidad histórico-espiritual, superior a la de cuantos en el antiguo Oriente le precedieron: El ideal político iranio se cifra en la concepción de un *imperio mundial*: fundado en la coordinación de los intereses de sus miembros bajo la finalidad común de que reinen por doquier la paz y la justicia. En tanjante contraste con el imperialismo asirio y el babilónico, fundados en la explotación y en una refinada técnica de terror, el imperialismo persa está vivificado por un *principio ético de convivencia pacífica* de pueblos diversos bajo un soberano común que para todos debe ser pastor solícito y ecuánime juez. A la dominación violenta que el vencido siente como un oprobio, se opone una dominación que redundará en definitiva en beneficio común. De ahí que el imperialismo iranio respetase la índole peculiar de los pueblos que fué sometiendo, dejándoles lo que en términos actuales llamaríamos la máxima autonomía cultural.

El precedente más inmediato de esta idea había sido en el Oriente mediterráneo el Gran Egipto de los Amenofis y los Tutmosis, a que en anterior capítulo nos hemos referido. Pero ya señalamos entonces que este gran Egipto fué fruto sobre todo de necesidades defensivas imperiosas, y que en el fondo se impuso a pesar suyo. En cambio, el imperialismo iranio parece surgir de un plan consciente, presentándose como esfuerzo coherente de grandes vuelos debido a una prudencia política esclarecida y firmemente impulsada hacia una nítida meta: tal fué la obra de *Ciro* (s. VI a. J. C.). De *Ciro*, que después de trasladar la dirección política de los medos a los persas legó a sus sucesores el mayor imperio que se había visto, ha podido decir un historiador, que «es incontestablemente una de las mayores figuras de la historia, y sólo la insuficiencia de los documentos que nos ha transmitido la Antigüedad es causa de no haber sido puesto en plena luz» (2). De hecho su figura ha adquirido el relieve de las cumbres simbólicas de la historia en el recuerdo de las generaciones. Si a los ojos de Israel fué el instrumento de Dios que puso

(2) HUART, *El Iran..*



fin al cautiverio, el «ungido de Yahvé» ensalzado por Isaías (XLV), se convirtió para los griegos en el monarca perfecto a quien un Antístenes y un Jenofonte referirían su ideal de la realeza. El imperio que dejó a sus sucesores—entre los cuales destaca *Darío I* (521-486)—era la encarnación de una idea poderosa, que por ello cautivó las imaginaciones.

No nos extrañará, por consiguiente, que también cautivara la imaginación de HEGEL, el cual supo una vez más encontrar, para caracterizarlo, fórmulas de jugosa belleza cuya propiedad no ha sido desmentida, sino confirmada en lo esencial, por la investigación posterior: «La comunidad persa está destinada por la universalidad de su principio, a ser dominante; pero con tal dominio, que comprende en su pureza los pueblos más heterogéneos, deja en libertad a las individualidades, y sólo las une mediante un lazo exterior. La unidad persa no es la unidad abstracta del imperio chino, sino que está destinada a dominar sobre muchos y muy distintos pueblos, reunidos bajo el suave poder de su universalidad; está llamada a lucir sobre todos como un sol de bendición, que los despierta y calienta. Este poder universal, que no es más que la raíz, permite a todo lo particular expansionarse libremente y dilatarse y ramificarse a su gusto» (3).

La lucha, que sostendrán los griegos contra él no será, como afirma una versión simplista (muchas veces renovada por cierto con la mayor arbitrariedad y aplicada, según las conveniencias del momento, a cualquier conflicto), la de la «civilización» contra la «barbarie», sino la de un pueblo apegado a su libertad y sus leyes contra la monarquía oriental que, aunque humana en su versión persa, no dejaba de ser despótica (4). Persia tuvo siempre en Grecia partidarios, y su idea de organización de la humanidad, que armonizaba la pluralidad en una superior unidad, será el modelo que inspirará a Alejandro Magno, el cual realizará en dirección opuesta, partiendo de Occidente, el sueño de Ciro y Darío.

Esta concepción política se destaca por su altura de miras no sólo en su conjunto, sino también en sus aplicaciones particulares. Ello no se debe propiamente al primado de lo religioso sobre lo político, puesto que este primado es común a todo el Antiguo Oriente. Lo decisivo fué la índole del contenido religioso, el cual dignifica lo político de una manera

(3) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I, p. 228. Llama también la atención de HEGEL lo que podríamos llamar síntesis geográfica entre tierras altas y bajas que en el imperio persa se realiza: «Esta unidad del imperio persa se manifiesta geográficamente en el conflicto entre la meseta y los grandes valles, esto es, en la unificación de los dos grandes principios opuestos. La China y la India son el sordo germinar del espíritu en fecundas llanuras. Pero separadas de éstas hállanse las altas cinturas de montañas y las hordas errantes en ellas. Los pueblos de las alturas no cambiaron el espíritu de las llanuras al conquistarlas, sino que se convirtieron a él. Pero, en Persia estos principios están unidos, sin perder su diversidad, y los pueblos de las montañas, con su principio, fueron el elemento preponderante» (p. 352).

(4) A. JARDÉ, *La formación del pueblo griego*.

que sólo Israel superó en el orden doctrinal, aunque no en el práctico. La *humanidad* de los persas *en la paz y en la guerra* es proverbial. «Ni las guerras ni las conquistas pueden hacer olvidar la ley religiosa... A los bajo-relieves asirios que nos muestran los soldados cortando a ras de tierra los árboles de las regiones invadidas, hay que oponer la inscripción griega traducida de una carta en la que Darío felicita a un sátrapa del Asia Menor por haber aclimatado en su provincia nuevas especies de árboles» (5). A la luz de la religiosidad moral irania, las obras de amor y generosidad coayuvan a la realización de la ley de Ahura Mazda, mientras que las obras de destrucción y de muerte hacen del hombre un cómplice del espíritu del mal. Esto vale para el rey como para los súbditos, ya que el rey gobierna por la gracia de Ahura Mazda, y a su apoyo debe sus éxitos.

### Una herejía con relevancia social: el comunismo de Mazdek

Del mazdeísmo, convertido en religión de Estado por los sasánidas, se desprendieron con el tiempo sectas heterodoxas, de las cuales una ofrece especial importancia por sus doctrinas en materia social y política: la que fundó *Mazdek*, autor de un libro hoy perdido, cuyas teorías se conocen sobre todo por el historiador árabe Charasteni.

La doctrina de Mazdek es una derivación de las enseñanzas de Mani o Manes (215-275), que tanta difusión alcanzaron en Asia y Europa, poniendo en peligro la integridad de la ortodoxia cristiana con su amalgama del dualismo iranio elevado a su máximo rigor e ideas gnósticas. Para Manes el bien y el mal, la luz y las tinieblas son sustancias igualmente eternas, que al término de los tiempos, después de su mezcla actual en el mundo, volverán a separarse de manera irreductible. Este principio fué modificado por Mazdek en el sentido de que la luz obra libremente y con sabiduría, mientras que las tinieblas actúan por azar y ciegamente. La mezcla y separación de ambos en el mundo no obedecen a plan alguno preconcebido. Más interés ofrecen para nosotros las consecuencias sociales que Mazdek extrajo de su punto de partida: el odio y la guerra en la humanidad proceden de las tinieblas; su supresión supone la supresión previa de su raíz, que el reformador encontraba en el amor a las mujeres y a los bienes externos. De ahí que propugnase la comunidad de mujeres y de bienes; la participación de todos los hombres en todo. Este *comunismo de inspiración religiosa* se difundió rápidamente en ciertos sectores, provocándose una agitación que no fué fácil reprimir (s. V-VI).

(5) JARDÉ, op. cit.



## IV

## ISRAEL

## El milagro hebreo

La *vocación religiosa* es el rasgo esencial del pueblo hebreo en la Antigüedad, el que confiere a su historia su peculiar sentido. La historia de Israel es *historia sagrada*, historia del pueblo elegido por Dios para recoger su palabra y preparar el advenimiento de su reino. Para los cristianos, que ven en ella la intervención de un poder sobrenatural, este papel de Israel se inserta en la economía general de la redención como su fase previa, y adquiere en consecuencia un carácter único y singular que no es susceptible de explicación con criterios meramente humanos. Pero incluso una visión racionalista del fenómeno religioso de Israel, aún negando su dimensión sobrenatural, no puede desconocer su índole *sui generis*. Se ha hablado de un «milagro hebreo» que en lo religioso equivaldría a lo que RENAN llamó el «milagro griego» en lo intelectual y estético (1). Con ambos términos se expresa bien la importancia de Israel y de Grecia, que han dado a Occidente sus pilares religiosos y morales, sus cánones filosóficos, literarios y artísticos. Pero en el caso de Israel hay intervención directa de la Divinidad, mientras que el «milagro griego» lo es a la escala terrenal, como plenitud en el despliegue armónico de las posibilidades humanas.

Lo que llevamos dicho indica suficientemente que en Israel, menos que en parte alguna del antiguo Oriente, puede hablarse de una filosofía como actividad autónoma de la razón humana, si se exceptúan los últimos siglos de su historia nacional. Su saber acerca de Dios, del mundo y del hombre es de origen revelado. Sin embargo, esta revelación es incompleta e imperfecta: tiene un valor que SAN PABLO (*Gal.* III, 24-25)

(1) Introducción al libro de Lons, *Israel desde los orígenes a mediados del siglo VIII a. J. C.*

califica de pedagógico: la Ley antigua fué como el pedagogo que se impone al niño para prepararle a la madurez, y de que se emancipa al volverse adulto. El Antiguo Testamento prepara el Nuevo; en él se perfecciona, y adquiere pleno sentido. La Ley y los profetas anuncian a Jesucristo y por Él se explican. Pero con el Nuevo Testamento estamos ya fuera del judaísmo. Su mensaje se dirige a todos los hombres de todos los pueblos. El papel de Israel como transmisor de la revelación ha terminado. En no haber aceptado la transitoriedad pedagógica de su ley, con las consecuencias que implicaba, consistió precisamente la rebeldía de la Sinagoga, cuya función se confirió a la Iglesia cristiana.

### El monoteísmo y sus consecuencias éticas

La radical novedad y la superioridad decisiva del Antiguo Testamento se ponen de manifiesto en cuanto analizamos sus principios fundamentales, que influirán sobre todas las concepciones y formas de vida hebreas.

El punto de partida es un *monoteísmo* que se yergue cual solitaria cumbre espiritual del antiguo Oriente. El monoteísmo hebreo contrasta con el agnosticismo de un Confucio y un Buda, el panteísmo brahmánico y taoísta, el politeísmo egipcio y asirio-babilónico. Sólo como tendencia, y en espíritus selectos, sin base popular (por ejemplo en Ecnatón), apunta en el antiguo Oriente la idea monoteísta, que en general se limita al reconocimiento de un Dios supremo al que «los demás» se subordinan. La religión de Zoroastro en su pureza primitiva es la que más se acerca, sin alcanzarla, a la idea hebrea de Dios. Frente a estos vislumbres, en los que el cristianismo percibe los restos de una revelación primitiva y que además responden a las posibilidades de la razón natural, el Antiguo Testamento revela al Dios único y personal, eterno, omnipotente y omnisciente, infinitamente santo, espíritu puro, distinto del mundo y superior a él.

Poco importa que la eficacia y el alcance de esta idea de Dios no se aprehendiera sino paulatinamente. La función pedagógica del Antiguo Testamento implica en su economía un proceso de purificación tanto más significativo, cuanto que hubo de producirse en lucha tenaz con las influencias disolventes del ambiente politeísta en el cual Israel se hallaba inmerso. Si la historia de Israel es la historia de su vocación monoteísta, es también la de sus infidelidades, de su «dureza de corazón» que le hace una y otra vez desoír la voz de Yahveh y contaminarse de idolatría. Pero estas caídas, lejos de debilitar la significación histórico-universal del monoteísmo hebreo, la fortalecen. Lo extraño no es que se pro-

dujeran infidelidades, sino que éstas no ahogaran el monoteísmo de un pueblo que al fin y al cabo vivía entre otros de superior cultura y poderío, cuya influencia se ejerció sobre él poderosamente. En haber preservado el monoteísmo a pesar del prestigio que al politeísmo confería la elevada cultura de los pueblos vecinos que lo profesaban, ha visto precisamente la tradición cristiana la señal inequívoca de una intervención providencial.

Al calor de su lucha con las prácticas idolátricas, el monoteísmo hebreo fué, por una parte, adquiriendo un rigor y una intransigencia doctrinal que contrastan con el sincretismo religioso imperante en el antiguo Oriente; y por otra, depurándose y profundizándose, principalmente por obra de los profetas. En los libros mosaicos Yahveh, Dios único, se presenta a la conciencia hebrea casi exclusivamente como Dios nacional («Yo soy Yahveh, tu Dios») que concierta una alianza con su pueblo (*Ex.* XXIV; *Dt.* XXIX; *Jos.* XXIV). Con los profetas esta perspectiva se ensancha, manifestándose claramente en Yahveh el señor y juez de todos los pueblos. A Isaías (XLV, 22-24) correspondió el privilegio de dar a esta idea su expresión más rotunda y grandiosa:

*«Volveos a mí y seréis salvos  
todos los confines de la tierra,  
porque yo soy Yahveh y no hay otro alguno...  
De cierto ante mí se doblará toda rodilla,  
por mí jurará toda lengua  
diciendo: Sólo en Yahveh tengo  
salvación y fuerza».*

El monoteísmo hebreo se complementa con la idea de la *creación* de todas las cosas por Dios, conservada también por la tradición babilónica, pero que en las primeras palabras de la Biblia se afirma con incomparable fuerza y seguridad: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (*Gen.* I, 1). La producción desde la nada de todo cuanto existe por la acción libre de Dios, le convierte en señor absoluto de lo creado, en su principio y su fin. De ahí el sentimiento de la grandeza de Dios que embarga a los autores inspirados del Antiguo Testamento y halla especialmente en los libros proféticos y en los *Salmos* insuperable expresión.

Un capítulo esencial, dentro de la creación del cielo y de la tierra, es la creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios» (*Gen.* I, 27). Consecuencia de ello es el principio de la *unidad de origen y naturaleza del género humano* y el de su *preeminencia y dignidad*, con el corolario de una *esencial igualdad*. Todos ellos son de decisiva importancia por sus consecuencias morales y jurídicas. Ciertamente es que estos principios no

desplegaron en Israel toda su virtualidad. El hecho de la elección religiosa de los hebreos abrió entre ellos y los gentiles un abismo moral que sólo el cristianismo superaría. También en este punto representó la visión profética un ensanchamiento de las representaciones israelitas, cuando evocaba los tiempos mesiánicos, en que todos los hombres podrán cooperar a la realización del reino de Dios. Nuevamente se nos presenta Isaías, el «profeta evangélico», como el nuncio más elocuente de esta plenitud, en el texto antes citado y otros muchos.

Dados los atributos de Dios, el *mal* no puede traer su origen de El, sino de la voluntad de la criatura racional que abusó de su libertad (*Gen.* III). Se concilia pues la existencia del mal en el mundo con la bondad infinita de Dios. La fundamentación profunda de esta conciliación preocupará repetidamente a teólogos y filósofos.

Por el contrario, permanecieron largo tiempo oscuras las ideas de Israel acerca del más allá. Faltó largo tiempo la noción de una retribución individual ultraterrena. La creencia de los hebreos en la vida de ultratumba era pesimista, parecida a la de los babilonios y los asirios: los espíritus de los muertos bajaban al *scheol*, lugar tenebroso donde llevaban una existencia crepuscular que era como una sombra de la de este mundo. Sólo en los libros de la *Sabiduría*, *Daniel* y II de los *Macabeos* se descubre el velo de una vida inmortal y dichosa junto a Dios, y la resurrección de los cuerpos (2).

Como Dios de la Alianza, Yahveh exige ante todo obediencia al pueblo como tal, y al pueblo como tal recompensa y castiga (cf. *Lev.* XXVI). Es el principio de la *retribución nacional*, el cual es lógica consecuencia de la elección colectiva de Israel. Pero también al individuo impone Yahveh la sumisión a su voluntad debidamente manifestada, sancionando su conducta con premios y castigos terrenales. Como, en Egipto y en Babilonia, la insuficiencia de este principio de *retribución terrenal individual* había de acabar imponiéndose: magníficamente desarrollará el tema angustioso, entre otros, el autor del *Libro de Job*, en el cual se expone la doctrina de que los castigos impuestos por Dios al justo tienen valor educativo y en todo caso hallan sentido desde la perspectiva superior de los insondables designios divinos, a los que hemos de entregarnos con confianza. Pero por regla general los premios y castigos presentan una dimensión colectiva característica del sentido de solidaridad que a los israelitas infunde su elección religiosa nacional. Impresionante testimonio de «individualismo del grupo» que da lugar a una «conciencia nacional» (3) capaz de sobrevivir a todas las catástrofes políticas y militares, como ha demostrado efectivamente la historia.

(2) NACAR y COLUNGA, *Sagrada Biblia*, p. 364.

(3) BERR, *loc. cit*

### La justicia

La fuerza de la idea monoteísta de Dios y del sentimiento de la grandeza divina se reflejan en el concepto hebreo de *justicia*. Son tan numerosas, y de tal intensidad, las invocaciones a la justicia en los libros sagrados hebreos, que nos sobrecogen en cuanto los abrimos. No siempre logra el lector moderno percibir toda la riqueza emocional que el vocablo tenía para el israelita. Su sentido rebasaba el ámbito de lo que hoy constituye la moral y el derecho, para abarcar también la esfera religiosa. Con esta amplitud ofrece el concepto una doble dimensión, divina y humana. Por una parte, la justicia es referida a Dios, como uno de sus atributos, significando, en frase de DEL VECCHIO, «la infalible proporción y armonía intrínseca de sus descos» (4). Estos deseos son para el hombre norma suprema de conducta. Referida al hombre, la justicia consiste en la observancia de los mandamientos de Dios en su integridad. En este sentido, la justicia equivale a la santidad, a la perfección religiosa y moral. El «varón justo», como Tobit y Job, es el fiel cumplidor de la ley de Dios en sus diversas exigencias. Aunque a veces (por ejemplo en los fariseos) el sentido hebreo de la justicia parece conformarse con un acatamiento meramente formal y externo de los preceptos, Moisés y los profetas exigían además un estado de ánimo adecuado, de voluntaria entrega e íntima adhesión a los imperativos divinos, o sea, «buena voluntad».

De esta relación entre la voluntad divina soberana y la humana subordinada, surgía otra modalidad de la justicia: la que los libros sagrados llaman generalmente «justicia de Yahveh», la acción premial o punitiva de Dios, que alcanza primero al pueblo o a la familia en la sucesión de sus generaciones (cf. *Exodo XX,5-6*), y también al individuo, según reveló por vez primera *Ezequiel (XVIII)*. Bajo este aspecto remunerador, y de manera especial en su modalidad punitiva, experimentaba primordialmente el israelita, no sólo el poder de Dios, sino también su grandeza no exenta de misterio y si a veces la justicia de Dios le parece al hombre incomprensible en sus motivaciones y designios, hay sin embargo en el Antiguo Testamento el inquebrantable sentimiento de una rectitud absoluta de los decretos divinos. Este sentimiento explica el carácter moral de la religiosidad hebraica.

(4) DEL VECCHIO, *La justicia*, trad. cast. de L. Rodríguez Camuñas y C. Sancho, Madrid, 1925, p. 4.

### La legislación mosaica y su espíritu

Si *Moisés* estableció las bases de la nacionalidad hebrea, no fué tanto por haber salvado a su pueblo de la opresión egipcia, cuanto por haberle comunicado los principios de su religión, su moral y su derecho, recogidos en los cinco libros que según la tradición cristiana y el magisterio eclesiástico se remontan sustancialmente a él: el *Génesis*, el *Exodo*, el *Levítico*, los *Números* y el *Deuteronomio*. Estos libros fueron agrupados por los judíos bajo la dominación de *Torá* o *Ley*, y por los judíos alejandrinos bajo la de *Pentateuco*, que ha pasado a las Biblias cristianas.

La legislación mosaica se impone a Israel como *ley divina positiva*, por cuanto fuera directamente comunicada por Dios a Moisés, el cual no hizo sino transmitirla al pueblo. Su núcleo es el *Decálogo*, recogido en *Ex. XX*, 2-17 y reafirmado en *Dt. V*, 6-21. Ni en su forma externa de conjunto de preceptos atribuidos a la Divinidad, ni en la materialidad de muchas de sus disposiciones, carecía la legislación mosaica de precedentes y analogías, lo cual no implica necesariamente una relación de dependencia. Entre ellos destacan los formularios de los *Libros de los muertos* egipcios y el código de Hammurabí. Se distingue sin embargo de todos ellos por el inconfundible acento de sus preceptos, directamente deducidos de la idea monoteísta de Dios. El amor a Dios se impone con una incondicionalidad digna de su grandeza: «Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (*Dt.*, VI, 5; cf. también X, 12-13). El hecho de que este precepto no figure en el Decálogo, demuestra que se trata del supuesto sobre el cual descansa. En él veía Jesucristo el más grande y primer mandamiento de la Ley, cuyo complemento era el de amar al prójimo como a uno mismo (*San Mateo*, XXII, 38).

La existencia para Israel de una ley divina positiva hizo que pasara a un segundo plano la idea de una ley natural escrita en el corazón del hombre y cognoscible por la luz natural de la razón, independientemente de toda revelación. Pero ello no implica que tal idea falte en el Antiguo Testamento. Si bien no podía llegar a alcanzar el relieve que tuvo en el pensamiento helénico y en el cristiano, por el nacionalismo religioso de Israel que menospreciaba los conocimientos morales y jurídico-naturales de los gentiles, hay alusiones a ella. La ley de Dios no está colocada lejos del hombre, de manera que le sea difícil conocerla: «sino que está muy cerca de tí, en tu boca, en tu corazón, para poder cumplirla» (*Dt. XXX*, 11-14). En orden al contenido, el Decálogo resume las

exigencias de la ley natural. Y si esta puede condensarse en un precepto fundamental, es el de no hacer a otro lo que uno no quiera para sí, ya formulado en *Tobit*, IV, 16.

Aunque no faltaron las crueldades en los anales de Israel, las instituciones mosaicas se caracterizaron por un rasgo de humanidad que, como escribiera PAUL JANET, la antigüedad grecorromana «sólo encontró en su decadencia» (5). A tal espíritu responde una serie de preceptos de mansedumbre y caridad para con el prójimo, sin excluir al enemigo (Cf. *Ex.*, XXIII, *Lev.*, XIX, *Dt.*, XXII y XXIV). Un aspecto notable de este espíritu es el *sentido profundamente social* de la legislación mosaica. De su constante preocupación por la protección del desvalido frente al poderoso dan fe preceptos como el que impone la especial solicitud por las viudas y los huérfanos (*Ex.*, XXII, 22-24; *Dt.*, XXIV, 17, 19-21); el socorro a los pobres, ya en forma activa de limosna (*Dt.*, XV, 4; 7-8, 11), ya dejándoles espigar en los campos y viñedos (*Lev.*, XIX, 9-10); el estricto pago de los jornales (*Lev.*, XIX, 13; *Dt.*, XXIV, 14-15); la prohibición del préstamo usurario (*Ex.*, XXII, 25; *Lev.* XXV, 35-37; *Dt.*, XXIII, 19-20) o del préstamo contra una prenda que suponga grave quebranto del deudor (*Ex.*, XXII, 26-27; *Dt.*, XXIV, 6); instituciones como la remisión septenal de las deudas (*Dt.*, XV, 1-2) y el reposo septenal de las tierras en honor de Yahveh (*Lev.*, XXV, 2-7) y «para que coman los pobres de tu pueblo y las bestias del campo lo sobrante» (*Ex.*, XXIII, 11). Mayor alcance todavía tenía la institución del año de jubileo, quincuagésimo (*Lev.*, XXV, 8 y sigs.), en que había remisión general: «cada uno podrá recobrar su propiedad y volverá a su familia» (ibíd., XXV, 10). Verificábase así un verdadero reajuste de la riqueza que tendía a restablecer la situación patrimonial de las familias en la primera división de tierras, con lo cual se reducía la codicia y se mantenía la mayor igualdad posible. Se expresa en esta ocasión con todo rigor la idea—que llenará la literatura social cristiana—de que Dios es el único dueño, siendo los hombres usufructuarios de los bienes que poseen: «El suelo no se venderá a perpetuidad, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois inmi- frantes y alojados míos» (*Lev.*, XXV, 23). Por eso toda enajenación de tierra se hacía con la condición de redimible (ibíd., XXV, 24).

En consonancia con este ethos social está la consideración de la *esclavitud* en la legislación mosaica. El *Pentateuco* no admite entre hebreos una esclavitud propiamente dicha, sino una domesticidad atenuada por la facultad de recobrar el siervo su libertad cada año sabático (*Ex.*, XXI, 2-4; *Dt.*, XV, 12-14) o jubilar (*Lev.*, XXV, 39-41; 54). Es notable la solicitud con que se impone al dueño que dote al siervo libertado, en aten-

(5) *Historia de la ciencia política*, I, p. 295.

ción a los servicios prestados (*Dt.*, XV, 13-14; 18), con lo cual se perfila la analogía con la situación del jornalero, expresamente evocada (*Lev.*, XXV, 40; 50-53; *Dt.*, XV, 18). Únicamente la propia voluntad del siervo podía transformar su dependencia en perpetua, mediante renuncia explícita y pública a la libertad (*Ex.*, XXI, 5-6; *Dt.*, XV, 16-17). La fuerza de la doctrina se incrementa con las reiteradas evocaciones del tiempo en que los hebreos fueron esclavos de los egipcios. Este pesaroso recuerdo debe mantener viva la conciencia de la incompatibilidad existente entre la solidaridad de la familia hebrea y la esclavitud de miembros suyos (*Lev.*, XXV, 42-43; *Dt.*, XV, 15: «Y recordarás que fuiste esclavo en el país de Egipto, y Yahveh, tu Dios, te rescató»). Esta misma solidaridad juega en el precepto de rescatar al hebreo que se vendiere a un extranjero poderoso (*Lev.*, XXV, 47 y sigs.). Sólo los extranjeros podían ser reducidos en Israel a verdadera esclavitud (*Lev.*, XXV, 44-46), con trato de favor para las mujeres cautivas de guerra que agraden al vencedor (*Dt.*, XXI, 10-14).

Ello nos conduce a la interesante cuestión de la consideración del *extranjero* en la legislación mosaica. Aún cuando el extranjero quedase excluído de la remisión septenal de las deudas (*Dt.*, XV, 3) y de otras instituciones protectoras propias de Israel, es de destacar la elevada consideración de que es objeto. Se le incluye casi siempre en la especial solicitud debida a la viuda y al huérfano (*Dt.*, X, 18; XXIV, 17; 19-21), se le asocia al regocijo del sábado (*Ex.*, XXIII, 12), se admite que pueda llegar a una situación próspera en Israel (*Lev.*, XXV, 47) y en general se prodigan las exhortaciones en su favor. También en este caso ofrecía la historia de Israel, con el precedente de la estancia en Egipto, un estímulo reiteradamente recordado, con acento conmovedor, para un trato humano (*Ex.*, XXII, 21; XXIII, 9; *Dt.*, X, 19). Una generosidad que contrasta con los perjuicios de otros pueblos antiguos y es tanto más notable, dado el sentimiento hebreo de su superioridad religiosa, se expresa en *Lev.*, XIX, 33-34: «Si un extranjero mora contigo en vuestra tierra, no le oprimiréis. Al inmigrante que mora con vosotros lo consideraréis como indígena y le amarás como a tí mismo, pues inmigrantes habéis sido en el país de Egipto». Una excepción se hacía, sin embargo, para los cananeos, destinados a una completa destrucción y con quienes era prohibido todo pacto y convivencia, por el peligro de contaminación de sus prácticas idolátricas e inmorales (*Ex.*, XXIII, 32-33; XXXIV, 12-16). Por otra parte, es de advertir que la consideración del extranjero antes descrita, sólo hacía referencia a él como persona privada, y no excluía las mayores durezas en la guerra, como más adelante veremos.

En función de la época debe finalmente juzgarse el papel que a la coacción corresponde en la realización del orden moral y jurídico de Is-

rael, y que explica la amplitud de sus disposiciones penales y la severidad de las penas. Rige como principio general la ley del talión (*Ex.*, XXI, 23-25; *Dt.*, XIX, 21), pero se tiene en cuenta la intencionalidad del acto (*Ex.*, XXI, 13) y se afirma el principio de la responsabilidad individual en el ordenamiento penal humano (*Dt.*, XXIV, 16). La institución de las «ciudades de refugio» para sustraer a los autores de homicidio involuntario a la venganza de la familia de la víctima (*Núm.*, XXXVI, 6-15; *Dt.*, XIX, 1-13) constituye ya «un derecho de asilo» interno. El fundamento de la pena es indiscutiblemente su función intimidatoria. Se formula un noble sentido de la gravedad de la función del juez en la administración de justicia y la necesidad de su recto y libre desempeño (*Ex.*, XXIII, 3; 6; 8), repudiándose, como en la *Instrucción al visir* egipcia, toda acepción de personas (*Lev.*, XIX, 15; *Dt.*, XVI, 19-20).

### El movimiento profético

En un sentido amplio era profeta en Israel toda persona encargada por especial misión divina de hablar al pueblo en nombre de su Dios. Así fueron profetas, además de Abraham y Moisés, su hermana María, Josué, Débora, Samuel, Elías, y otros santos personajes cuyos hechos y dichos se relatan en los libros clasificados hoy como «históricos» (*Pentateuco*, *Josué*, *Samuel*, etc.), pero que constituían para los judíos la primera sección («Profetas anteriores») de los libros proféticos. Este tipo de profetismo reunía generalmente el carisma religioso y el político. Pero dentro de la acepción genérica del profetismo, se destaca otra que, a raíz de la institución de la monarquía y la consiguiente dualidad de funciones entre lo espiritual y lo temporal (véase más adelante), designa un grupo de inspirados que ante todo amonestan a los reyes y al pueblo por sus faltas y prevaricaciones, anunciándoles los efectos de la justicia de Dios y con tal motivo también las esperanzas mesiánicas. Estos profetas, que los judíos llamaban «posteriores», son hoy para nosotros los profetas por antonomasia, constituyendo sus oráculos en la Biblia cristiana los libros proféticos. Se llaman también «profetas escritores», a diferencia de los primeros, «profetas de acción» o «profetas oradores». Su acción se extiende desde el siglo VIII hasta el IV a. J. C., correspondiendo su ministerio a las épocas de predominio asirio (742-612), babilónico (612-539) y persa (539-333) en Israel. Por la extensión de sus vaticinios se han dividido en profetas mayores (Isaías en la época asiria; Jeremías, Ezequiel y Daniel en la babilónica) y profetas menores, los otros doce, entre los cuales ofrecen especial importancia en materia jurídica y social Amós, Oseas y Miqueas, todos ellos de la época asiria.



A una «fuente de aguas vivas» comparó el propio Jeremías (II, 13) sus oráculos. Y en verdad, ninguna expresión podría ilustrar mejor la índole del ministerio profético en el Israel espiritualmente árido de su época. La instalación en Canaán había traído consigo una mayor riqueza y bienestar, cuya consecuencia fué un progresivo abandono de las virtudes tradicionales y un relajamiento del monoteísmo yahvehista. La religiosidad hebrea adquirió además un formalismo que prácticamente equivalía a un ritualismo mágico utilitario y de efectos previstos. Contra estas desviaciones religiosas, morales y sociales alzaron su protesta los profetas, cuya palabra era como la voz de la conciencia del auténtico Israel, siempre alerta e insobornable en sus diagnósticos y pronósticos. Si no logró siempre eliminar los males, el profetismo mantuvo por lo menos en grupos selectos de Israel, y transmitió a la posteridad, una religiosidad henchida de sentido moral que claramente anuncia la plenitud cristiana.

En el más antiguo de los profetas escritores, en *Amós*, criador de sicomoros y pastor, natural de Teqoa en Judá, a unos kilómetros de Belén (siglo VIII a. J. C.), es especialmente intensa la preocupación por las variaciones sociales de Israel. Vibra en sus oráculos un sentido de la justicia social tan espontáneo y vigoroso en su austera gravedad, que constituye la expresión tal vez más genuina del idea social hebreo, plasmado en la Ley. Tanto su origen como su profesión le predestinaban para fustigar la opresión social en la nueva civilización urbana, agrícola y mercantil, en la que imperaba un afán de lucro que no reparaba en medios. Su airada palabra evoca a los nuevos poderosos

«que pisotean sobre el polvo de la tierra la cabeza de los humildes y estorban el camino de los míseros» (II, 7),

a los que «amontonan en sus palacios frutos de rapiña y saqueo» (III, 10),

«los que convierten el juicio en ajeno  
y echan por tierra la justicia» (V, 7),

los que aplastan al pobre con cargas insoportables (V, 11), venden al justo y al pobre por dinero, haciéndoles perder su casa (II, 6; V, 12). Se dibuja una *crítica social* de gran estilo, que será todo un programa para el pensamiento cristiano. El lujo escandaloso de las grandes damas de Samaria, las «vacas del Basáa» (IV, 1), la molición licenciosa de los magnates (VI, 4-6), son una afrenta constante al ideal mesurado y solidario ensalzado en la Ley.

Los mismos temas alimentan los oráculos de otros profetas; y, dentro de una idéntica tónica fundamental, con acentos personales por razón del temperamento, la posición social y la índole peculiar de la misión del profeta.

*Oseas* (= *Yahveh socorre*), oriundo al parecer del reino del norte (siglo VII a. J. C.), aun centrando su crítica en las apostasías de Israel y su idolatría, no deja de evocar también los delitos sociales de su pueblo (IV, 2; V, 10; VII, 1-4; VIII, 4), destacando la culpa que a los reyes y sacerdotes correspondiera.

Mayor virulencia tienen las invectivas de *Miqueas* (= Quién como *Yahveh?*), contemporáneo de *Isaías*, contra la riqueza y el poder no sometidos a frenos religiosos o éticos. *Miqueas* era natural de *Morásset*, aldea de la región de *Hebrón*, y hombre del campo, como *Amós*, con quien tiene afinidades. Su estilo fuerte recuerda la manera del pastor de *Teqoa*, como cuando fustiga a los que arrancan la piel a los pobres y la carne de sus huesos, y «le han hecho pedazos como vianda en la olla y cual carne en medio de la caldera» (III, 2-3).

*«Todos acechan la sangre,  
el mejor de ellos es como zarza  
que surge recta del seto»* (VII, 2 y 4).

La opresión, el cohecho, acarrear la ira de *Yahveh* (II, 1-2; III, 9-11; VI, 12; VII, 3). Hacer justicia es una de las exigencias más apremiantes de Dios (VI, 8).

Esta crítica social culminó en dos de los más grandes profetas: *Isaías* y *Jeremías*. Por la gravedad maciza de la inspiración el primero, y la honda ternura de la emoción el segundo, su palabra llega al ápice de la elocuencia y la elevación espiritual.

Con inigualable ropaje verbal reitera *Isaías* (= *Yahveh* es la salvación), perteneciente a los círculos más selectos de *Jerusalén*, en la segunda mitad del siglo VIII a. J. C., la repulsa divina hacia la injusticia y la tiranía en todas sus formas (por ejemplo, I, 21-23; III, 14-24; V, 23; X, 1-2). La codicia desenfrenada que nunca encuentra saciedad, es admirablemente denunciada:

*«¡Ay de aquellos que juntan casa con casa  
y agregan un campo a otro campo,  
hasta que ya no hay más sitio, hasta quedaros  
como únicos propietarios en medio del país!»* (V, 8).

Pero el ideal social de *Isaías* no se expresa sólo negativamente a través de su crítica de los males de su tiempo, sino también positivamente, en refulgentes pinceladas que encierran todo un espejo de príncipes y ciudadanos. En relación con las promesas mesiánicas, que dan a sus oráculos su peculiar significación, se esboza la imagen de una sociedad

fundada en la justicia, sabiamente gobernada por príncipes prudentes y jueces íntegros (I, 25-26; XVI, 5; XXXII, 1-2; XXXIII, 15-16). En bellos versículos resume el profeta en una ocasión la semblanza del gobernante ideal, encarnada en el Mesías:

*«...Saldrá un brote del tacón de Jesé  
y un vástago de sus raíces brotará...  
Y hará reposar en él el temor de Yahveh;  
no juzgará por lo que vean sus ojos  
ni fallará según lo que oigan sus oídos,  
sino que juzgará con justicia a los pobres  
y fallará con rectitud para los humildes de la tierra;  
ahora bien, golpeará al tirano con la vara de su boca  
y con el soplo de sus labios matará al impío.  
Y será la justicia ceñidor de sus lomos  
y la verdad cinturón de sus caderas» (XI,1; 3-5).*

Aunque referido a los tiempos mesiánicos, este ideal político y social vale como principio regulativo, por cuanto se propone a la imitación en la medida de lo posible. En todo caso, establece Isaías con rotunda claridad el nexo indestructible que vincula la paz social a la justicia:

*«La obra de la justicia será la paz,  
y el fruto de la justicia, la tranquilidad y la seguridad para siempre»  
(XXXII, 17).*

Pocas palabras será preciso dedicar a *Jeremías* (= *Yahveh* establece, el profeta cuya vida conocemos mejor gracias a los datos biográficos que encierra su libro. Era hijo del sacerdote Helcías, de Anatot (aldea próxima a Jerusalén), donde nació hacia 650 a. J. C. Según la tradición murió en Egipto, adonde le habían llevado a la fuerza correligionarios suyos después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor. Jeremías continúa la crítica, tradicional en el profetismo, de la desigualdad social extrema y del ejercicio del poder en beneficio de una persona o una clase (así, V, 26-28; VIII, 10; XXII, 13-19), y vuelve la mirada a los valores clásicos del pueblo hebreo, recogidos en la legislación mosaica: «Así declara Yahveh: Practicad el derecho y la justicia y librad al expoliado de mano del opresor; y al extranjero, el huérfano y la viuda no vejéis ni hagáis violencia, ni derraméis sangre inocente en este lugar» (XXII, 3).

De esta suerte los profetas hebreos traen el mensaje de una moralización de lo jurídico, lo político y lo social que pasará al cristianismo, informando la mejor tradición occidental. Se ha dicho del profetismo he-

breo, que fué el elemento más elevado de la religión del Antiguo Testamento y uno de los más grandes movimientos espirituales de la humanidad (6). Este juicio de valor puede y debe hacerse extensivo a la esfera jurídica, política y social.

### Los libros poéticos y sapienciales

El tercer grupo de libros que integran el Antiguo Testamento está constituido por los libros poéticos y sapienciales o didácticos: *Job*, *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés* (abrev. *Ecl.*), *Cantar de los cantares*, *Sabiduría* (abrev. *Sap.*), *Eclesiástico* (abrev. *Ecli.*). Su índole peculiar hace de esta modalidad literaria hebrea la que mayor conexión formal guarda con la de otros pueblos del Antiguo Oriente, en particular los egipcios y babilonios, cuya sabiduría práctica hemos esbozado en anteriores capítulos. Como en el caso de la legislación mosaica, los precedentes en orden al género literario y el estilo, e incluso a la temática y al contenido, no suponen dependencia material de los libros sapienciales hebreos con respecto a los de aquellos pueblos. No por valerse de moldes tradicionales, que ya tenían vigencia internacional, perdía la doctrina revelada su originalidad y sello propio. La moral sobrenatural no se opone a la natural, sino que la confirma y la precisa.

El concepto mismo de sabiduría, que en general equivalía a agudeza de ingenio y don de observación encaminados a comprender la realidad en vistas a comportarse el hombre debidamente en ella, si bien fué tomado del legado espiritual egipcio y babilónico, adquirió en el Antiguo Testamento una significación peculiar, al ser referida a Dios como su autor. Se llega incluso a identificarla con el espíritu de Yahveh, convirtiéndola en principio activo de la creación y del gobierno del universo, que se comunica al hombre en mayor o menor medida. Así, se evoca su índole divina y su eternidad en versículos que parecen considerarla como una hipóstasis (sobre todo *Prov.*, VIII, 22-31 y *Sap.*, VII, 21-VIII, 1). La sabiduría en este sentido es «una exhalación de la potencia de Dios» (*Sap.*, VII, 25),

*«irradiación esplendorosa de la eterna luz,  
y espejo inmaculado de la energía de Dios,  
y una imagen de su bondad» (ibíd., VII, 26).*

Comunicada a los hombres, esta sabiduría es la educadora de la humanidad, singularmente de los reyes (*Prov.*, XVI, 10-12; *Sap.*, VI; VII,

(6) L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, p. 11.

1-14; VIII; IX). Esta concepción influirá poderosamente, con la teoría helénica del *logos*, sobre la teoría cristiana de la ley eterna y la ley natural.

Dentro, pues, de unas formas de expresión anteriormente elaboradas, pero llevadas ahora a su plenitud y perfección, los libros poéticos y sapienciales hebreos se destacan por el carácter inconfundible que les confiere su fundamento monoteísta y su conexión inmediata con la revelación anterior. Como ha escrito recientemente un exégeta católico, «se impone hoy cada vez más el hecho de una tradición propiamente israelita, que abarca en su movimiento a la vez la Ley, los profetas y la Sabiduría» (7).

Entre los libros poéticos y sapienciales hebreos, ofrece especial interés aquel cuyo título le convierte en prototipo del género: la *Sabiduría*, verdadero espejo de príncipes cuyas enseñanzas se ponen en labios de Salomón, el rey sabio por excelencia, para que se presenten más autorizadas. Escrito en griego por un judío helenista, probablemente alejandrino, en los siglos II o I a. J. C., el *Libro de la Sabiduría de Salomón* nos conduce, por su temática, sus procedimientos literarios y su terminología, al pensamiento helenístico, que tuvo en Alejandría su centro espiritual. Y sobre todo, conduce directamente al cristianismo por la elevación de su pensamiento. «Sus enseñanzas morales, rompiendo los moldes de la ética judaica, anuncian ya la espiritualidad evangélica y pueden incorporarse casi enteramente en la ascética cristiana» (8). Es excepcional su importancia doctrinal, por la afirmación de la inmortalidad del alma y de una retribución individual en el más allá (V, 14-16; XVI, 13-15), lo cual, juntamente con otras aportaciones, representa el último avance de la revelación precristiana, anuncio de San Pablo y San Juan.

La doctrina jurídica, política y social de los libros poéticos y sapienciales es la tradicional de Israel, reafirmada y condensada en fórmulas aforísticas de singular vigor. El ideal de caridad y justicia conserva toda su fuerza. El *Eclesiastés* ofrece, con el resignado acento que surge de una experiencia realista de las cosas humanas, un eco de la crítica social de los profetas, denunciando los abusos de la iniquidad y la opresión (III, 16; IV, 1; V, 7; X, 5-6). Se proclama reiteradamente y con energía la sumisión de la política a la ética religiosa, y la necesidad para el rey de hacer justicia (*Prov.*, XX, 28; XXI, 3; XXV, 5; XXIX, 2-4; 12; 14; XXXI, 9; *Ecli.*, X, 1 y 3). Con esta grave amonestación se inicia precisamente el libro de la *Sabiduría*: «Amad la justicia, los que gobernáis la tierra» (I, 1). Por la sabiduría reinan los reyes y dictan los legis-

(7) H. RESSAÏ, «Introduction générale aux livres sapientiaux», en el vol. VII de la *Sainte Bible* de L. PIROT y A. CLAMER, p. 21.

(8) BOVER y CANTERA, *Sagrada Biblia*, I, p. 1153.

ladores levés justas (*Prov.*; VIII, 15-16). La responsabilidad del gobernante se ve realizada por la idea de la ejemplaridad de su conducta para el pueblo:

«Según el jefe de un pueblo, así sus ministros;  
y según el gobernante de la ciudad, así sus habitantes»  
(*Ecli.*, X, 2).

Por eso queda el príncipe sometido al juicio divino con mayor rigor que los particulares (*Sap.*, VI, 3-8), y la prosperidad del reino está en razón directa del buen gobierno (*Prov.*, XIV, 34; XVI, 12). Y es que en definitiva es Dios quien confiere el poder (*Sap.*, VI, 3; *Ecli.*, X, 5).

Una nota particularmente emotiva es la referencia de *Eclesiástés*, IV, 9-12, al fundamento natural de la sociedad, consecuencia de la indigencia individual:

«Más vale dos que uno, pues obtienen mejor lucro en su trabajo.  
Porque

si cayeren,  
el uno levantará al otro;  
mas ¡ay del solo que cae  
sin tener segundo para levantarle!» (9-10).

Y en la sociedad es necesario el gobierno, sin el cual se produce ruina y anarquía (*Prov.*, XI, 14).

Finalmente, es de señalar en *Sabiduría*, VII, 7, una referencia a la teoría de las cuatro virtudes cardinales: templanza, prudencia, justicia y fortaleza.

### La política hebrea

La política de los hebreos se deriva naturalmente de la religión mosaica. También ella contribuye a dar a Israel un sello peculiar entre los demás pueblos del antiguo Oriente, aunque el término de «teocracia» con que se la designa parezca implicar una identidad de concepción.

La *teocracia hebrea* tiene una significación *sui generis*. Implica que la autoridad soberana pertenece a Dios en el sentido propio de la palabra. Dios rige directamente los destinos de su pueblo. Si antes vimos que era único propietario, vemos ahora que es también único monarca de Israel. Y no entrega la interpretación de sus designios al arbitrio de los hombres, siquiera sean estos los conductores del pueblo: antes bien, el

propio Yahveh dió al pueblo la Ley por mediación de Moisés, con lo cual el ejercicio del poder quedaba enmarcado dentro de límites fijos. En circunstancias excepcionales, Dios se hacía oír además por la boca de sus profetas, disponiendo directamente lo que en casa caso debía hacerse. Así surgió el régimen llamado «de los jueces», descrito en los libros de Josué, los Jueces y Samuel: se trataba de caudillos político-religiosos carismáticos expresa y libremente designados en momentos difíciles por Dios que, infundiéndoles su espíritu, les asistía en sus empresas. El nombre les vino de que ejercían su poder principalmente juzgando al pueblo. Pero no siempre se extendía su autoridad a todo Israel.

Cuando los Hebreos, vueltos sedentarios en Canaán, pidieron a Samuel un rey «como todas las naciones», su exigencia implicaba una atenuación de su vínculo de dependencia directa respecto de Yahveh (I Sam., VII, 7; X, 19), el cual les hizo presentes por boca de su profeta las cargas nuevas que para ellos habría de suponer una monarquía al estilo oriental (Ibíd., VIII, 9-18). Pero la institución de la realeza, permitida por Yahveh, no modificó sustancialmente la concepción hebraica del gobierno directo de Dios sobre Israel. Los reyes están, en efecto, sometidos a la ley de Dios, y cuando se apartan de ella, independientemente del castigo divino que hace fracasar sus empresas, se levantan las amonestaciones de los sacerdotes, custodios de la Ley, y sobre todo la voz acusadora de los profetas, intérpretes de la ira de Yahveh, que no retroceden ante las más duras amenazas de los monarcas. Ya en el permiso anticipado que diera a su pueblo para establecer la realeza después de tomar posesión de la Tierra Prometida, Yahveh subraya esta dependencia del poder real con respecto a su Ley, esbozando un ideal monárquico de austeridad, moderación y justicia en el temor de Yahveh (Dt. XVII; 14-20).

Si por consiguiente las teocracias del Antiguo Oriente conducían naturalmente al absolutismo monárquico, por ser el rey en general representante directo de la Divinidad y libre intérprete de su voluntad, la teocracia hebrea, después del establecimiento de la monarquía, se caracteriza precisamente por la *limitación que la soberanía directa de Dios impone al poder real*. Y como lo que Dios quiere es el bien de su pueblo, éste encuentra en la ley divina una protección contra el arbitrio real. Puede hablarse, pues, de una *teocracia democrática*, que se traduce en la frecuencia y la violencia con que se vilipendia la tiranía. Dios es la única fuente del poder, y éste sólo es legítimo en tanto en cuanto se somete a los designios de Dios. La señal externa de esta sumisión fué la unción del rey por Samuel, representante de Yahveh. Yahveh es, después como antes de la institución de la realeza, el único señor del pueblo. Por eso

ha podido un autor contemporáneo escribir que «Israel es concebible sin reyes, sin territorio, sin profetas, pero no sin Yahveh» (9).

Este principio de una limitación del poder real, o en otros términos, del poder temporal, por las exigencias de la ley divina, contrasta con la sanción religiosa del absolutismo en el antiguo Oriente, y pasará al cristianismo, con su dualidad de potestades (espiritual y temporal).

También la idea, genuinamente hebrea, de la alianza entre Yahveh e Israel, ejercerá en el cristianismo su influencia, en cuanto que para ciertos sectores del pensamiento protestante será una de las fuentes de la teoría del pacto social.

### La guerra y la paz

Un aspecto importante del gobierno de Dios sobre Israel, es su intervención en los conflictos que le oponen a otros pueblos. En estos conflictos aparece Yahveh como el «Dios de los ejércitos», señor absoluto de la guerra y la paz.

La guerra en el Antiguo Testamento se presenta en primer término como «guerra santa» cuando es el medio de que el pueblo elegido conquiste y conserve la Tierra Prometida (cf. *Josué, Jueces, Samuel, Reyes*) o cuando se hace necesaria para defender su fe (*Macabeos*). Como tal, es ordenada o aprobada por Yahveh, el cual, según la fórmula usual de los libros sagrados, «entrega a los enemigos» en manos de Israel. Para los gentiles, la guerra es entonces un azote divino que castiga su idolatría y soberbia. Pero hay otra modalidad de guerra en relación con Israel: la guerra expiatoria, de la que Yahveh se sirve para castigar al pueblo de la Alianza cuando quebranta su fidelidad, dando la victoria a sus enemigos. Entonces la derrota es, por una parte, manifestación de la ira de Dios, y por otra, incitación al arrepentimiento. En una u otra forma la guerra aparece como un *juicio de Dios* en el sentido propio de la expresión y con el relieve digno de sus grandiosos efectos. Si el aspecto punitivo halla clara expresión en el testamento político y religioso del conquistador de Canaán (*Josué, XXIII*, especialmente los versículos 12-16), ambos, el punitivo y el conminatorio y purificador, se manifiestan en los compungidos acentos del *Salmo XLIII*.

Esta teología de la guerra como instrumento de la justicia de Dios se integra a su vez en una *teología de la historia* que ve en las vicisitudes

(9) L. WENGER, «Die Verfassung und Verwaltung des orientalischen Altertums», en la *Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte* de la colección «Kultur der Gegenwart», I, Hälfte, pp. 43-44.

del destino de los pueblos y las culturas el veredicto de un juicio divino. Nunca mejor aplicado que al Antiguo Testamento estaría el verso de SCHILLER según el cual la historia universal es el tribunal universal («Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»). El máximo exponente de esta teología hebrea de la guerra integrada en una teología de la historia, es el profeta *Isaías*. Nadie como él ha descrito el señorío de Dios sobre las gentes todas y sus destinos colectivos:

*«A la voz del estruendo huyen los pueblos,  
ante tu alzamiento son dispersadas las naciones»*

(XXXIII, 3).

*«He aquí que los pueblos son como gotas de un cubo  
y como polvillo en la balanza son reputados...  
Todos los pueblos son como nada delante de El...».*

(XL, 15 y 17).

No es casual este realce del papel histórico de la Divinidad en el profeta que con mayor claridad, vigor y reiteración formuló el universalismo religioso, sobre todo en la segunda mitad de su libro (XL-LXVI). Esté aliento del gran vidente hallará un eco fiel en el *Eclesiástico* de Jesús hijo de Sirac:

*«Dios barrió las huellas de las naciones  
y destruyó sus raíces hasta el suelo.  
Y las rayó del suelo y las aniquiló  
y borró de la tierra su memoria»*

(X, 19-20; cf. también 8 y 18).

En definitiva la guerra es un mal que resulta de la flaqueza humana, pero al que Dios sabe dar sentido en función del destino humano. Sus horrores han sido descritos con realismo insuperable por los profetas, entre otros por *Isaías* en sus fulgurantes evocaciones:

*«Y los pueblos son calcinados, convertidos en cal;  
como espinos cortados arderán en el fuego».*

(XXXIII, 12);

*Nahúm* en su anuncio de la destrucción de Nínive:

«Hay vacío, ciudad expoliada, devastación,  
corazones derretidos de pavor y temblor de rodillas,  
y estremecimiento en todos los lomos,  
y los rostros de todos los habitantes muéstranse rojos de excitación»  
(II, 10; también III);

o *Habacuc* cuando nos habla de los caldeos, «más crueles que lobos de noche», que «recogen cautivos como arena» y cuya ley suprema es la violencia (I, 6-11).

Frente a estos males se destacan los *beneficios de la paz*, cuya dulzura se evoca con emoción y ternura (*Isaías*, XVI, 10) y que Dios promete como premio del cumplimiento de su ley (*Lev.*, XXVI, 6; *Salm.*, CXLVII, 14). Ello es decir que no cabe paz auténtica sin la práctica de los mandamientos divinos. La paz general y perpetua es para los profetas la nota característica del reino mesiánico, y si bien esta paz es un don del Señor, presupone la cooperación humana. También fué *Isaías* quien dió a este ideal su expresión más bella. Así, cuando en palabras que se repiten casi literalmente en *Miqueas*, IV, 3, evoca el «profeta evangélico» la conversión general de los pueblos en la era mesiánica:

«Entonces romperán sus espadas, trocándolas en aladros,  
y sus lanzas en podaderas.  
No alzará ya espada pueblo contra pueblo  
ni se adiestrarán más en la guerra»

(II, 4; también IX, 5-6; XI, 7-9).

Recordemos que él mismo señaló en feliz fórmula la íntima relación existente entre la paz y la justicia (XXXII, 17). Esta relación se da, no sólo en el interior de cada pueblo, sino también en la relación de los pueblos entre sí.

En cuanto a la regulación positiva de la guerra, que se halla recogida en *Deuteronomio*, XX, no es posible enjuiciarla desde pautas posteriores, y menos evangélicas. Debe tenerse en cuenta, en este caso, el encarnizamiento de luchas en las que estaba comprometido el destino total del pueblo y el personal de cada uno de sus miembros. Si bien se ofrecía al enemigo la sumisión voluntaria antes del ataque (XX, 10-11), se le trataba cruelmente una vez vencido, ya que se pasaba a cuchillo a todos los varones en edad militar (íd., 12-13), aunque salvándose a las mujeres y a los niños (íd., 14). El rigor era mayor aún con respecto a los cananeos, que debían ser totalmente exterminados (íd., 16-17). La prohibición de cortar los árboles frutales (íd., 19) y algunas curiosas exenciones del servicio de las armas (íd., 6-8) introducen en cambio una nota de humanidad que recuerda la que informaba la organización social hebrea.

1. Introducción

2. Objetivos

3. Metodología

4. Resultados

5. Conclusiones

6. Bibliografía

7. Anexos

8. Índice

9. Resumen

10. Glosario

11. Tablas

12. Figuras

13. Diagramas

14. Gráficos

15. Formas

16. Tablas de datos

17. Diagramas de flujo

18. Diagramas de Gantt

19. Diagramas de PERT

20. Diagramas de redes

21. Diagramas de árbol

22. Diagramas de flujo de datos

23. Diagramas de flujo de control

24. Diagramas de flujo de información

25. Diagramas de flujo de materiales

26. Diagramas de flujo de energía

27. Diagramas de flujo de dinero

28. Diagramas de flujo de personas

29. Diagramas de flujo de tiempo

30. Diagramas de flujo de espacio

31. Diagramas de flujo de fuerza

32. Diagramas de flujo de calor

33. Diagramas de flujo de masa

34. Diagramas de flujo de carga

35. Diagramas de flujo de tensión

36. Diagramas de flujo de deformación

37. Diagramas de flujo de velocidad

38. Diagramas de flujo de aceleración

39. Diagramas de flujo de posición

40. Diagramas de flujo de tiempo

41. Diagramas de flujo de espacio

42. Diagramas de flujo de fuerza

43. Diagramas de flujo de calor

44. Diagramas de flujo de masa

45. Diagramas de flujo de carga

46. Diagramas de flujo de tensión

47. Diagramas de flujo de deformación

48. Diagramas de flujo de velocidad

49. Diagramas de flujo de aceleración

50. Diagramas de flujo de posición

