

Michael WALZER, Éxodo y revolución

Buenos Aires: Pire Abbat 1986

(no corriga el nombre del traductor)

M.E.O.S.

n

I

La gran paradoja del Exodo, y de todas las luchas por la liberación que lo sucedieron, es la dualidad del deseo del pueblo, que quiere y no quiere abandonar Egipto. Anhela ser libre, y anhela escapar de esa nueva libertad. Quiere leyes pero no demasiadas; acepta y rechaza la disciplina de la marcha. El relato bíblico consigna esta paradoja con una franqueza poco frecuente en la literatura de liberación. Hasta ahora he señalado un solo aspecto de la paradoja: el del rechazo, manifestado por medio de las murmuraciones contra Dios y contra Moisés que comienzan en Egipto y que no cesan du-

rante los años del desierto. Esta resistencia popular está fundada, se nos dice, en el espíritu servil de los israelitas, y también en su orgullo y obstinación. Después de todo, el Exodo habría sido muy distinto si el pueblo hubiera transferido a Dios el servilismo que sentía respecto del faraón. Pero el servicio de Dios es radicalmente distinto a la esclavitud que imponía el faraón (aunque en hebreo ambos vínculos se designan con la misma palabra). La diferencia es ésta: la esclavitud es establecida y sostenida por la coerción, en tanto el servicio se establece y se sostiene por medio del pacto.

El pacto es la invención política del Libro del Exodo. Los eruditos modernos han explorado en detalle las similitudes verbales y estructurales existentes entre el pacto del Sinaí y el antiguo "tratado de soberanía", por el cual un gobernante vasallo reconocía la supremacía de un rey<sup>1</sup>. Las investigaciones son muy iluminadoras, sitúan al Exodo en su tiempo. Pero sólo se ocupan de la estructura y del vocabulario; poco nos dicen acerca de los agentes del pacto o de su tema central. No hay precedentes de un tratado entre Dios y todo un pueblo, ni de un pacto cuyas condiciones sean, literalmente, las leyes de moralidad. El pacto permitirá explicar por qué la resistencia popular y las iniciativas de vanguardia, las purgas y las murmuraciones, son sólo una parte del Exodo. Resulta crucial, sin duda, en la estrategia narrativa del au-

tor (o del editor definitivo) el que las purgas se produzcan después del pacto, aunque las murmuraciones hayan comenzado antes. La justificación última de las purgas —si es que la hay— debe buscarse en la disposición del pueblo, y no en la voluntad divina.

Existe una tradición, a la que alude el profeta Ezequiel (20:8), que sostiene que los castigos de Dios empezaron en Egipto al mismo tiempo que las primeras murmuraciones<sup>2</sup>. Pero esta tradición no tiene lugar en el relato bíblico, pues haría que Dios resultara demasiado parecido al faraón. Moisés libera a los israelitas con el consentimiento de éstos (Exod. 4:29-31), pero el consentimiento de los esclavos no implica una atadura moral, y cuando atemorizados y descorazonados, reniegan, Dios no los hace responsables. No se los castiga por sus quejas en Egipto ni porque hayan deseado regresar ni tampoco por las primeras rebeliones en el desierto, pues aún no se habían comprometido con Dios ni con Sus mandamientos. El pacto sólo se concreta cuando ya han saboreado la libertad y marchado hasta la montaña sagrada. Allí están entre Egipto y la tierra prometida; tienen que elegir. Spinoza señala que, en ese momento de libertad, el pueblo se halla en estado natural<sup>3</sup>. La libertad natural es la consecuencia inmediata de la liberación —no sólo de los israelitas, sino de cualquier pueblo recientemente liberado. Como la libertad natural es

prácticamente insoportable, aparece inevitablemente la necesidad de un pacto. Dada la organización tribal de los israelitas, que confería la autoridad a los ancianos, esta argumentación no es plausible en términos sociológicos, pero tiene sentido moral, pues no son los ancianos quienes aceptan el pacto, sino el pueblo mismo. “Y todo el pueblo respondió, y dijeron: ‘Todo lo que el Señor ha dicho haremos’” (Exod. 19:8). Entonces se interrumpen las viejas jerarquías; el pacto es un solemne compromiso que asumen hombres libres.

También por las mujeres: de acuerdo con el Midrash, en el Sinaí Dios recordó el error que había cometido al impartir sólo a Adán la orden acerca del árbol del conocimiento. “Si no convocamos *primero* a las mujeres, éstas anularán la Torá”<sup>4</sup>. El pacto del Sinaí es, sin duda, radicalmente incluyente. El Exodo 19 sólo dice: “todo el pueblo respondió”, pero el Deuteronomio 29 contiene más detalles:

Todos vosotros estáis hoy ante el Señor vuestro Dios; los capitanes de tribus, los ancianos, los funcionarios, todos los hombres de Israel, los niños, las esposas y los extranjeros de vuestro campamento, desde los leñadores hasta los aguateros, para hacer un pacto con el Señor vuestro Dios... Desde hoy El os hará Su pueblo... (29:10-13).

El pacto es un hecho fundacional, que convierte a la antigua asociación de tribus en una nación compuesta de miembros voluntarios. En Egipto, los israelitas son un “pueblo” en tanto y en cuanto comparten la memoria tribal —o, más importante, en tanto comparten la experiencia de la opresión. (El faraón es el primero que usa la palabra “pueblo” para referirse a ellos.) Su identidad, tal como la de todos los hombres y las mujeres antes de la liberación, es algo que les ha ocurrido. Sólo con el pacto se convierten por sí mismos en un pueblo propiamente dicho, capaz de sostener una historia moral y política, capaz de obedecer y también de resistirse obstinadamente, de marchar hacia adelante y de retroceder. De allí la gran importancia del pacto, y la necesidad de reflexionar acerca de su preciso significado.

En los relatos tradicionales y folklóricos que han surgido en racimo alrededor del Exodo, el pacto se suele describir como una especie de transacción, y Dios como una especie de vendedor que pregona sus mandamientos por el mundo, y que llega a los israelitas después que lo han rechazado en todas partes<sup>5</sup>. Si bien el pueblo de Israel, en una versión, acepta rápidamente los mandamientos, otra sostiene que debió ser persuadido —y no sólo con promesas. ¿Por qué, pregunta un antiguo Midrash, no empezó Dios la Torá proclamando su ley? La respuesta se da bajo la forma de una parábola

política. La situación puede compararse a

un rey que llega a una provincia y le dice a la gente: ¿Puedo ser vuestro rey? Pero el pueblo le responde: ¿Qué has hecho por nosotros para poder gobernarlos? Entonces él les construyó una muralla rodeando la ciudad, los proveyó de agua y luchó en las batallas. Luego volvió a preguntarles: ¿Puedo ser vuestro rey? Y ellos le dijeron: Sí, sí. Al igual que Dios, que sacó a los israelitas de Egipto, para ellos dividió las aguas del mar . . . (y) por ellos luchó contra Amalek. Luego El les dijo: Seré vuestro rey. Y ellos respondieron: Sí, sí.<sup>6</sup>

El autor no se permite poner en boca de Dios la pregunta que hace el rey. Pero su relato capta la forma de los tratados antiguos, que siempre comenzaban con una lista de los beneficios que se conferían, y también el espíritu del preámbulo de los mandamientos: “Soy el Señor tu Dios, quien . . . te sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre” (Exod. 20:2). En un sermón pronunciado ante la Cámara de los Comunes, en 1642, encontramos la misma acentuación de los beneficios divinos, enumerados para instar a un nuevo pacto:

La experiencia de Israel está registrada en las Santas Escrituras para que nos sirva de estímulo. En este reino también

tenemos pruebas de la generosidad de Dios. ¿Quién, en el año Ochenta y ocho, hundió y dispersó a la armada española, llamada invencible? ¿Quién dio cuenta de la confabulación del poder papista? . . . ¿Quién, hace muy poco, zanjó las peligrosas diferencias suscitadas entre Escocia e Inglaterra?<sup>7</sup>

Estas enumeraciones, sin embargo, omiten la real condicionalidad del pacto, que depende más de lo que el pueblo haga en el futuro que de lo que Dios ha hecho en el pasado.

Debemos distinguir el pacto del Sinaí y sus ulteriores repeticiones de los pactos con Noé y Abraham (y también del pacto con David, que tiene como modelo a estos dos últimos)<sup>8</sup>. Los pactos antiguos tienen la forma de una promesa divina absoluta e incondicional. Así, a Abraham se le promete: “Te haré muy prolífico . . . Y a ti, y a tu simiente, daré la tierra en la que eres extranjero, toda la tierra de Canaán . . .” (Gén. 17:6,8). Por contraste, en el Sinaí la promesa de Dios es por entero contingente: “Si obedecéis mi voz y cumplís con el pacto, seréis para mí un gran tesoro . . .” (Exod. 19:5). Las promesas absolutas inciden tanto sobre el pensamiento mesiánico como sobre el monárquico. Son consoladoras pero no energizantes; instan solamente a los representantes de Dios—lo que creen ser los reyes y los mesías autoproclama-

dos— a tomar cartas en la acción política. El rol de Moisés como mensajero divino tiene sus raíces en el pacto de Abraham; antes de convocarlo desde la zarza ardiente, Dios recuerda “su pacto con Abraham, con Isaac, con Jacob” (Exod. 2:24). La liberación de Egipto es incondicional, no depende de la conducta moral de los esclavos. Pero es muy importante para el relato del Exodo el hecho de que esta liberación lleve a Israel al desierto, al Sinaí, donde se le revelarán las condiciones exigidas para seguir avanzando. “Más aún”, escribe Saadya Gaon, “nuestro maestro Moisés sintió que no era suficiente plantear el caso en términos de “Si os comprometéis” o “Si escucháis”, y luego dejar al pueblo que se planteara lo contrario, de modo que les dijo que si no cumplían con las condiciones, Dios no cumpliría las promesas. Al invertir los términos, puso en claro que . . . “Si olvidáis al Señor vuestro Dios . . . pereceréis como las naciones que el Señor hizo perecer ante vosotros” (Deut. 8:19-20) . . .” Por contraste, prosigue Saadya, “Dios no ha puesto condiciones (a las promesas mesiánicas), ni tampoco ha invertido los términos”<sup>9</sup> La liberación mesiánica omitirá la etapa del desierto y la de la montaña.

Esta distinción tiene relevancia en la historia revolucionaria moderna. Entre los puritanos ingleses, por ejemplo, se puede distinguir dos tipos de ministros religiosos: los que están com-

prometidos con lo que yo llamo política del Exodo, que explica el pacto del Sinaí; y los que están comprometidos (o que por lo menos experimentan) con la política apocalíptica y milenarista, basada en el pacto con Abraham. “En el primer grupo”, escribe John Wilson en un estudio sobre los sermones políticos de la década de 1640, “los agentes humanos deben responder a los propósitos divinos; en el otro, se celebra la independencia de la iniciativa divina con respecto a la actividad humana”<sup>10</sup>. El carácter político de la teología de la liberación en la América Latina de hoy está determinado por un contraste similar. Se acentúa la instancia práctica de la política del Exodo, relativizando la importancia de la celebración milenarista, a pesar de la convicción cristiana de los teólogos de la liberación. En el próximo capítulo, así como en la conclusión, volveré a ocuparme de este tema. Ahora me interesa analizar la naturaleza de los agentes humanos de que depende la respuesta a los propósitos divinos.

¿De quién es el pacto? Cuando los levitas se reúnen alrededor de Moisés al pie del Sinaí, reclaman que el pacto les pertenece. Y, sin duda, el pedido de voluntarios —“¿Quién está del lado del Señor?”— es un rasgo común de la política de pactos y alianzas. Al principio de la rebelión de los macabeos, Matatías repite conscientemente el Exodo 32: “¡Que todos los que guardan la Torá y que respetan el pacto, mar-

chen conmigo!" (1 Mac. 2:27). Pero los levitas sólo son los que hacen cumplir la alianza y los macabeos sólo son los que la defienden. El pacto en sí mismo descansa sobre una base más sólida; en caso contrario jamás se lo hubiera podido cumplir y defender. Todo el pueblo se comprometió en el Sinaí, cada uno con su propia voz, sin representantes ni delegados. Cuando el pacto vuelve a repetirse en Siquén, el texto sugiere que son los jefes de familia, no los individuos, quienes se reúnen. Josué dice al pueblo: "Y si ante vuestros ojos no está bien servir al Señor, elegid este día a quién serviréis . . . pero en cuanto a mí y mi casa, serviremos al Señor" (Jos. 24:15). Sin embargo, en los comentarios sobre Exodo 19 y 24, los rabinos insisten de manera sorprendente sobre el carácter individual y la manifestación explícita del consentimiento popular. El pacto reflejaba lo que podríamos llamar la voluntad general de los israelitas, pero esta voluntad general, al mejor estilo rousseauiano, estaba compuesta de las voluntades de individuos independientes.

*Y todo el pueblo respondió* (Exod. 19:8). No dieron esa respuesta con hipocresía, ni por mutua influencia, sino que todos fueron de la misma opinión y dijeron: "Todo lo que el Señor ha dicho haremos"<sup>11</sup>.

Es claro que el pueblo comprendió las exigencias del pacto; su consentimiento no fue irresponsable: "Todo lo que el Señor *ha dicho* . . ." Los rabinos también acentúan este punto. Antes del pacto, dice uno de ellos, Moisés "leyó al pueblo la Torá completa (no sólo los Diez Mandamientos sino los Cinco Libros), para que todos supieran exactamente a qué se estaban comprometiendo"<sup>12</sup>.

El pueblo podría haber elegido otra cosa, aunque es de suponer que Dios hubiera quedado atónito si así hubiera ocurrido. El pacto introduce en la historia del Exodo un voluntarismo radical, que no se ajusta al relato de la liberación original, donde Dios, absoluto y todopoderoso, toma todas las decisiones, y el pueblo, al decir de Hegel, se queda sin hacer nada. Pero esta combinación de voluntad divina y elección popular, de la providencia y el pacto, del determinismo y la libertad, es característica de la política del Exodo y también de todas las versiones ulteriores de la política revolucionaria. Donde se la ve con mayor claridad es entre los puritanos, cuya teología de alianza, modelada a partir del Exodo, no es coherente con la teología de la predestinación; sin embargo, ambas coexistieron durante un largo período<sup>13</sup>. La idea de la elección divina (o de la inevitabilidad histórica) suministra, tal vez, un cimiento que la política radical necesita irremediamente. ¿Quién correría los riesgos inevitables, quien

marcharía en el desierto, quién desafiaría a los “gigantes” de Canaán, sin el sentimiento de tener el futuro asegurado? Al mismo tiempo, la experiencia de elegir y de aceptar los riesgos genera las ideas de compromiso y consentimiento. En cualquier caso, en el Sinaí el pueblo decide y eso implica que ya posee aquello de que se libera: capacidad de decisión. Posee además de libertad natural, libre albedrío.

“Todo está en manos de Dios”, dice una máxima talmúdica que se repite con frecuencia: “salvo el temor a Dios”<sup>14</sup>. La vida moral de la humanidad, y por lo tanto también su vida política, está por entero en manos de los hombres. En el momento de responsabilizarse de sus vidas, los israelitas ya no son cobardes ni están abatidos: tienen valor. En el Sinaí encarnan la excelencia humana. Saadya dice, citando el relato deuteronomico del pacto: “Dios . . . le dio al hombre la capacidad de obedecerle, le confirió poder y libre albedrío y le ordenó elegir lo que es bueno . . .”<sup>15</sup>. El poder y el libre albedrío son dones de Dios, diferentes del don particular de la liberación, dones que le permiten cooperar, si no en la liberación al menos en el trabajo de largo aliento que es necesario para que la liberación resulte permanente. Saadya hubiera dicho, por supuesto, que el hombre es libre solamente cuando coopera, pues regresar a Egipto es esclavizarse. Otra vez, en este punto, aparece la doctrina de la libertad positiva.

que no es una invención del Rousseau del *Contrato Social*, sino un rasgo duradero de la teología de la alianza. La transición de la versión biológica a la política puede mostrarse mediante un discurso pronunciado por John Winthrop al Moisés norteamericano, según Cotton Mather en 1645. Winthrop ataca a unos opositores que deben haber parecido, a sus ojos, murmuradores del Nuevo Mundo, y en el curso de su ataque anuncia una teoría de libertad y obligaciones:

La clase de libertad que yo llamo civil o federal también puede ser llamada moral, en referencia al pacto entre Dios y el hombre, en las leyes morales y en los pactos políticos entre los hombres mismos. Esta libertad es el fin y el objeto adecuado de la autoridad, que no puede subsistir sin ella; y se trata de una libertad sólo para lo que es bueno, justo y honesto<sup>16</sup>.

Podemos quedar desconcertados ante la última oración. Pero tal vez significa que aquellos hombres y mujeres que, enfrentados a la opción deuteronomica (“Os he ofrecido la vida y la muerte” (30:19)), eligieron la muerte, no quedaron sin castigo. El castigo tiene sentido porque eligieron libremente; por esto resulta obvio que existe una libertad para lo que es malo, aunque no sea una libertad duradera. Pero el punto importante aquí, al igual que en la historia del

Exodo, en el comentario filosófico de Saadya y en el discurso político de Winthrop, es la convicción de que las personas son capaces de elegir, por sí mismas, la vida, sin dejar de cumplir con la ley moral. Pueden prometer y cumplir sus promesas. En realidad, por supuesto que los israelitas no cumplen su promesa, o al menos muchos no lo hacen; la historia posterior de Israel es un cuento donde siempre “se hace el mal” y luego se recibe el castigo divino. Lo que hace legítimo el castigo y lo vuelve comprensible, sin embargo, es la creencia compartida de que el pueblo es capaz de hacer el bien. Los agentes humanos del pacto son, en el lenguaje filosófico contemporáneo, *agentes morales*.

## II

El pacto, en sí mismo, ocupa poco espacio en el Libro del Exodo. Se lo describe brevemente, de modo que se da lugar a la imaginación teológica, en primer término, y en segundo a la imaginación política. Pero el texto impone también ciertos problemas, por lo que no resulta casual que los comentarios rabínicos anticipen, en su propio idioma, los puntos centrales de la moderna teoría del consentimiento. Los pactos gubernamentales y sociales de los siglos XVI y XVII se originan en la literatura del Exodo, que es donde aparece por primera vez la idea de que la

obligación y la lealtad sólo pueden afirmarse correctamente gracias al consentimiento de hombres y mujeres individuales. También se podría consignar la gran influencia ejercida por el juramento feudal y por el complicado sistema de vasallaje. Muchos historiadores se han ocupado del tema<sup>17</sup>, pero la línea más fuerte, la que más a menudo aparece en los tratados y panfletos de la política radical, va desde el pacto hasta los tratados. Esto no significa que los revolucionarios del siglo XVII conocieran las interpretaciones rabínicas —tal vez algunos las conocieran—, sino que los mismos textos bíblicos generaron ideas políticas y religiosas similares. Consideremos, por ejemplo, el debate sostenido por los rabinos con respecto al número de pactos que se sellaron en el Sinaí. Un rabino dijo que fueron 603.550, ya que cada adulto varón (en este caso se deja de lado a las mujeres) se adhirió a Dios. Pero otro alegó que esos 603.550 pactos debieron cumplirse 603.550 veces, pues los hombres no sólo juraron fidelidad a Dios sino también entre ellos. “¿Y a qué se comprometieron entre sí?”, pregunta el rabino Mesharsheya. “Se comprometieron a hacerse responsables de sí mismos y de cada uno de los demás”<sup>18</sup>. ¿El individuo está obligado sólo a observar la ley, o también debe ocuparse de que se cumpla colectivamente? ¿Está obligado a actuar de manera justa o también debe ocuparse de que se haga justicia? La segunda opción tiene connotaciones más

radicales, y en nuestro pensamiento político secular es ése el enfoque que predomina. La fórmula victoriosa combina las dos posiciones rabínicas, sustituyendo al pueblo por Dios. Así, en el preámbulo de la constitución de Massachusetts de 1780, se dice: "El cuerpo político está formado por una asociación voluntaria de individuos: es un complejo social por medio del cual todo el pueblo pacta con cada ciudadano, y cada ciudadano pacta con todo el pueblo . . ."19. Cada ciudadano, entonces, tiene el derecho —y tal vez el deber— de ocuparse de lo que hace "todo el pueblo".

De un pacto de esta naturaleza se desprende que todos los individuos comprometidos son moralmente iguales. Para decirlo con palabras de un erudito bíblico moderno. "En lo que respecta a Yaveh, hay una fundamental igualdad de status o, invirtiendo los términos, igualdad de responsabilidades".20

En el próximo capítulo me ocuparé de las consecuencias de esta igualdad, reflexionando sobre el significado de la expresión "un reino de sacerdotes y una nación santa". Aquí sólo quiero señalar que todos los individuos que participaron del pacto —y no la casta de los sacerdotes— reemplazaron a Moisés en su función de maestro de la ley, haciéndose así responsables de la continuidad de la alianza. La continuidad es esencial para la teoría del consentimiento, y también lo es para la literatura del Exodo a

partir del primer comentario, el relato deuteronómico del pacto. El éxito de Moisés se funda en haber hallado muchos sucesores y no unos pocos. La misma capacidad que les permite a los individuos aceptar el pacto, les hace posible luego transmitir este pacto a sus hijos. Lo que hacen es "recordar" la historia del Exodo.

Y cuando en tiempos por venir tu hijo te pregunte: ¿Qué significan los testimonios (en hebreo *edot*, literalmente "pacto"), y los estatutos y los juicios que el Señor nuestro Dios te ha ordenado cumplir? Entonces le dirás: En Egipto éramos esclavos del faraón, y el Señor con su brazo poderoso nos sacó de allí . . ." (Deut. 6:20-21).

En este punto hay una dificultad filosófica, manifiesta en los pronombres. El hijo pregunta por las leyes que "Dios *te* ha ordenado cumplir", excluyéndose de la responsabilidad de obedecer. El padre responde: "*Eramos* esclavos . . .", incluyendo a su hijo en la historia. ¿Cómo pasa el consentimiento de padre a hijo? ¿Cómo se sostiene el voluntarismo radical de un período revolucionario? No sólo relatando el Exodo a los hijos, sino estimulándolos para que los revivan imaginariamente. El estímulo está explícito en la Haggadah: "Que en cada generación cada hombre se imagine que es él quien ha salido de Egipto"21. La argumentación de

Moisés en el Deuteronomio es más directa; elude lo "imaginario": "El Señor no hizo este pacto con nuestros padres sino con nosotros, con los que hoy estamos vivos" (5:3). Y otra vez, en un pasaje muy comentado: "No sólo con vosotros hago este pacto . . . sino con el que está aquí hoy . . . y también con el que no está aquí hoy" (29:14-15). Pero esto supone que el hecho imaginario de revivir la experiencia del Exodo será siempre efectivo, que provocará la renovación del compromiso en cada nueva generación. ¿Y si no funciona? Moisés se ocupa del tema en su último sermón deuteronomico. ¿Qué sucederá si aparece entre el pueblo "un hombre, mujer, familia o tribu cuyo corazón se aleje del Señor nuestro Dios?" La respuesta es muy simple: "El Señor no lo perdonará . . . la furia del Señor y Su celo arderán contra ese hombre . . ." (29:18,20). En España, durante los años que precedieron a la Expulsión, cuando muchos judíos "traicionaron" el pacto, se debatió con mucho calor acerca de estos pasajes del Exodo, y se formuló la pregunta más obvia: "¿Quién le dio a la generación del desierto, a la que estuvo al pie del monte Sinaí, la potestad para obligar a todos aquellos que la sucederían en el curso del tiempo? . . . Seguramente esa obligación no es legítima"<sup>22</sup>.

El filósofo judeo-español Don Isaac Abravanel responde a esta pregunta con un argumento que se acerca mucho a la teoría del consenti-

miento tácito. El servicio de Dios es un compromiso permanente, dice Abravanel, porque los judíos disfrutaban permanentemente de sus frutos: están libres de la opresión egipcia, tienen ley moral y la tierra prometida<sup>23</sup>. Es un extraño argumento para convencer a un pueblo que vive en el exilio y además cruelmente perseguido. Supongo que Abravanel creía, y tal vez no estuviera desacertado, que la vida familiar y comunal de los judíos preservaba de algún modo los tres dones divinos, y que la experiencia de esa vida sostenía el compromiso del pacto. "Nuestro exilio no puede compararse con la opresión egipcia", escribe un comentarista de la Haggadah. "La liberación de la esclavitud faraónica fue definitiva y conseguimos . . . una libertad eterna, sellada por la Torá"<sup>24</sup>. La participación en lo que un erudito moderno llama la democracia religiosa descentralizada de Israel, donde cada adulto (o al menos cada varón adulto) interpreta la Torá dentro de su propia familia, constituye una renovación implícita de la alianza<sup>25</sup>. Pero aún no queda claro por qué Dios puede tener razones morales —ya que el celo no es en sí mismo una razón moral— para castigar a un "hijo malo" que, digamos, abandona la vida de familia. El consentimiento tácito sólo funciona con aquellos hombres y mujeres que verdaderamente se deleitan con los dones divinos, aquellos que saben con certeza que han sido liberados.

Pero tal vez deberíamos leer los pasajes del Deuteronomio como evidencias de un consentimiento más hipotético que tácito. El padre invita al hijo a preguntarse qué hubiera hecho él si hubiera estado al pie del Monte Sinaí, y, luego, a vivir a la luz de su propia respuesta. También, por supuesto, debe imaginar que acaba de ser liberado de la opresión egipcia y que ha sido alimentado con maná y ha experimentado la teofanía. ¿Cómo él, que no sólo es libre sino también moral y racionalmente competente, hubiera podido decir “no”? Yo tiendo a preferir un argumento que dependa más del presente que del pasado, pero me parece que ésta es una versión bastante plausible del texto deuteronomico (o de la Haggadah de Pascua). En su punto más importante, además, está de acuerdo con la versión más antigua: sea como fuere que se resuelva el problema de la continuidad, debe ser resuelto por individuos libres e iguales, que sostengan el pacto, y los textos del pacto, con sus propias manos. Cuando Moisés baja de la montaña con las tablas (por segunda vez), se las entrega al pueblo y no, vale la pena repetirlo, a la casta sacerdotal. Ese es el significado del pasaje que cité al final del último capítulo:

Y estas palabras que te impongo este día, quedarán en tu corazón: y diligentemente se las enseñarás a tus hijos, y de ellas hablarás cuando estés sentado en

tu casa, y cuando camines, y cuando te acuestes, y cuando te levantes (Deut. 6:6-7).

Tal vez deberíamos decir, simplemente, que el pacto se sostiene por medio de un flujo de charla: argumentaciones y análisis, expansión folklórica, interpretaciones y reinterpretaciones.

Pero también se lo renueva colectivamente de manera periódica. El voluntarismo radical del relato bíblico no puede caber en las doctrinas acerca del consentimiento tácito o hipotético. En momentos de crisis, el pueblo debe reafirmar su compromiso. Estas reafirmaciones no tienen un carácter meramente ritual, como si su propósito fuera recobrar la eficacia mágica del pacto original. Son actos morales: su propósito es mantener una obligación personal y colectiva (la eficacia mágica no existe). Ya me he referido al pacto de Siquén, que marca la llegada definitiva de Israel a la tierra prometida. Unos cuatrocientos años más tarde, la reforma religiosa del Rey Josías —reforma para la que el Deuteronomio es un manifiesto programático— empieza con otro compromiso público y explícito: “Todo el pueblo, grandes y pequeños”, se reunieron en Jerusalén, y el joven rey “les leyó las palabras del libro de la alianza . . . y todo el pueblo las suscribió” (2 Reyes 23:2-3). Y una vez más en la nueva fundación de la nación judía, tras el exilio babilónico: durante

siete días Ezra, el escriba, junto con otros sacerdotes y levitas, leyeron y explicaron la ley “ante hombres y mujeres y todos los que pudieran comprender, y la gente prestó oídos al libro de la ley”. Al octavo día hubo una “solemne reunión”, y un sermón histórico acerca del Exodo, y luego se redactó y se selló una “segura alianza”. (Neh. 8:3,18; 9:38).

Estas alianzas no responden a un simple sentido de continuidad, sino que justifican interrupciones y nuevos comienzos —reformas tras una recaída; regresos al cabo de los exilios. Los hechos del Sinaí no se reactualizan con palabras sino en la práctica. En la política protestante, y también en la política secular, se han dado hechos similares. El primer ejemplo protestante es una reiteración literal del pacto del Sinaí. En Ginebra, en 1537, el triunfo de Calvino y de sus seguidores fue celebrado mediante una ceremonia pública durante la cual los ciudadanos juraron obedecer los Diez Mandamientos junto con las leyes de la ciudad. Tal vez Calvino no haya reconocido la importancia de la voluntad popular; según un historiador moderno, el proceso no parece haber sido muy gozoso: “grupos de personas dieron su adhesión tras haber sido convocados por la policía”<sup>26</sup>. A pesar de todo esto, el propósito es el mismo que el de los escritores bíblicos. Calvino deseaba convertir la ciudad en una comunidad, reemplazar todos los hábitos, las costumbres y las

formas de fácil aquiescencia por un consentimiento explícito.

Sin duda, ésta es la tarea de los reformadores y de los revolucionarios, y el pacto de Ginebra se repetirá pronto —aunque con menos literalidad bíblica— en el pacto del Mayflower, en el Pacto Nacional Escocés, en la Solemne Liga y el pacto de 1643, en el Acuerdo del Pueblo del ejército puritano, en las constituciones norteamericanas de la década de 1780. Todos éstos son pactos genuinos, cuya fuerza depende del consentimiento de un pueblo libre (recientemente liberado), y todos ellos parten del momento en que los israelitas dijeron sí, sí. No comparto del todo el enfoque de un teólogo latinoamericano de la liberación que escribe que el Exodo “sólo tiene significado para mí si estoy comprometido en un proceso *actual* de liberación”<sup>27</sup>. Es cierto que la historia cobra un nuevo significado para gente en esa situación (o esa gente comprende el nuevo significado que ya estaba implícito en el texto original). Pero el Sinaí es siempre un modelo. El estudio de la Biblia lleva a considerar la acción política como una tarea comunal: lo que sucedió en Egipto y en el Sinaí suministra un excelente precedente a los esfuerzos modernos (y *actuales*) que hombres y mujeres emprenden para concretar una política sin precedentes en su propia experiencia.

### III

El pacto insta a la responsabilidad y es, por lo tanto, una razón para la acción política. En el pensamiento judío, la responsabilidad más importante que asumen los individuos es la de vivir de acuerdo con la ley divina. Juran obedecer a Dios pero también —al menos en una de las interpretaciones— ocuparse de que Dios sea obedecido. Esta última responsabilidad explica el papel desempeñado por los profetas bíblicos y también la aceptación que tuvieron entre el pueblo (aunque la aceptación fuera menos fervorosa entre los reyes de Israel y de Judá). Después del incidente del becerro de oro, el compromiso revolucionario se institucionaliza por medio del sacerdocio de los levitas y los aaronitas. Los sacerdotes no sólo conducen las ceremonias, ofrecen los sacrificios y recitan las plegarias, sino que también llevan una vida de pureza ritual, mantienen, en fin, un grado de santidad que es el adecuado para una “nación santa” y que ya no está al alcance de la gran mayoría de los israelitas. Los profetas también sustituyen a la multitud —Moisés esperaba, como veremos, que la profecía fuera universal— pero lo hacen de manera diferente que los sacerdotes. En tanto éstos actúan por la gente, los profetas instan a actuar; y en tanto los sacerdotes representan los requerimientos rituales del pacto, los profetas, que niegan la importancia

capital del ritual, representan los requerimientos éticos. Los sacerdotes son la vanguardia envejecida, la vanguardia atrincherada, privilegiada, conservadora (esto no significa que algunos individuos no consiguieran recobrar a veces el radicalismo original de los levitas: Matatías era sacerdote de Modi'in). Los profetas mantienen el rol pedagógico de Moisés, aunque sus enseñanzas suelen adquirir la forma de una salvaje denuncia. Permanecen junto a los hombres y mujeres comunes para enseñarles la ley: los profetas le enseñan la ley a la nación. Su denuncia alcanza a reyes y sacerdotes, artesanos y granjeros: defienden la idea de la responsabilidad colectiva.

Ser un agente moral no implica actuar correctamente, sino ser capaz de actuar correctamente. Los israelitas son capaces, pero a veces no llegan a cumplir todos los requerimientos de la ley. Y entonces los profetas deben recordarles sus compromisos. Es un error pensar en los profetas como innovadores religiosos, ni tampoco conviene demasiado calificarlos de visionarios (aunque algunas veces tengan visiones) que fracturaron el modelo religioso de los israelitas. Son reformadores religiosos que moldearon sus argumentaciones en un estilo acorde con la linealidad del Exodo y de su política: miran hacia atrás rescatando la liberación y el pacto, y miran hacia adelante en cuanto se refiere a las promesas. Gustavo Gutiérrez capta el

carácter de sus mensajes religiosos y políticos cuando escribe: “Los profetas . . . herederos del ideal Mosaico, buscaban en el pasado . . . Allí encontraban inspiración para construir una sociedad justa. Aceptar la pobreza y la servidumbre significa volver a caer en la . . . servidumbre que existía antes de liberarnos de Egipto”<sup>28</sup>. Podemos ver claramente a qué se refiere la profecía en uno de los más característicos ejemplos de argumentación profética: el juicio divino. Este es un ejemplo de Miqueas (6:2-8):

Escuchad, Oh montañas, la controversia del Señor, y vosotros, cimientos de la tierra: pues el Señor tuvo una controversia con Su pueblo, y dijo a Israel: Oh, pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he dañado? Testificad en mi contra. Pues os saqué de la tierra de Egipto y os redimí de la casa de la servidumbre . . . ¿Acaso el Señor puede complacerse con miles de carneros, o con diez mil ríos de aceite? ¿Deberé entregar mi primogénito por el pecado de mi alma? El te ha enseñado, Oh hombre, lo que es bueno; y ¿qué otra cosa pide de ti el Señor? Sólo que hagas lo justo, y que ames la misericordia (en hebreo, *hesed*, mejor traducido como fidelidad al pacto y piedad), y que camines humildemente con tu Dios.

Aunque el pacto no se menciona de manera explícita, la controversia de Dios con Israel depende de él, y la historia y las imágenes lo evocan<sup>29</sup>. El litigio necesita de la ley y del compromiso del pueblo. Y la esencia de la ley es ética, no ceremonial. “Pues yo deseaba misericordia (otra vez *hesed*), y no sacrificio; y el conocimiento de Dios más que quemar ofrendas” (Os. 6:6).

El juicio divino alcanza a todo el pueblo. Aunque algunos son pecadores y otros no, unos los oprimidos y otros los opresores, los profetas no pretenden reunir a los fieles y organizar un partido. No piden voluntarios, como lo hizo Moisés en la montaña, para hacer cumplir el pacto. En su teología, Dios es el único que puede exigir su cumplimiento, y usa agentes externos —los asirios, los babilonios— para castigar a Su pueblo. Pero el pedido de voluntarios es parte de la historia, y juega un papel importante en el renacimiento protestante de la política del Exodo. También allí el juicio divino desempeña un papel, aunque a veces no sea exacto. “El pacto que se ofreció al creyente”, escribió el calvinista Samuel Rutherford en su *Lex, Rex*, en 1644, es “una especie de acción legal . . . los fieles han de defenderse ante Dios . . .” Lo que Rutherford quiere decir es claro: los fieles tienen derecho a los dones concedidos por un Dios fiel. En este caso se juega sin embargo “una especie de acción legal”, aplicación metafórica de la teología del pacto. Más allá de eso, Rutherford apunta a

una aplicación práctica: “Y mucho más de un pacto ha dado lugar a acciones civiles y a que un pueblo reclame a su rey . . .”<sup>30</sup>.

El autor de *Vindiciae Contra Tyrannos* esbozó el argumento teológico que respalda esta “acción y reclamo” unos setenta años antes que Rutherford, durante las guerras de religión en Francia. En el *Vindiciae* se despliega un esfuerzo sistemático destinado a vincular el pacto del Exodo con los pactos reales posteriores que figuran en el Segundo Libro de los Reyes. El pacto de Dios con David (2 Sam. 7:1-17) es ignorado, pues tiene la forma de una promesa divina unilateral, que sigue el modelo de la promesa a Abraham y que constituye, como ya he dicho, una pieza central de la ideología monárquica. Pero algunos reyes posteriores, particularmente en el reino del norte, buscaron (o tal vez necesitaron) otra clase de legitimidad en los pactos: “Y Jehoiada (el sumo sacerdote) hizo un pacto entre el Señor y el rey y el pueblo, para que fueran el pueblo de Dios, y también lo hizo entre el pueblo y el rey” (2 Reyes 11:17). Aparentemente, este hecho significa tan sólo que el rey se incorporaba al pacto del Sinaí, y así se lo interpreta en el *Vindiciae*. En lo que concierne a las obligaciones del pueblo, esta última alianza, que incluye al rey, no introduce ninguna variante con respecto al pacto original, donde no se considera a los reyes. “Son el mismo pacto, las mismas condiciones, los mismos castigos”<sup>31</sup>. A par-

tir de estas similitudes el autor defiende, tal como lo han hecho los comentaristas judíos, la competencia moral del pueblo, y luego emprende una nueva argumentación política (enteramente coherente con la teología del pacto):

Es absolutamente cierto que Dios no hubiera (pactado) en vano, y si el pueblo no hubiera tenido autoridad para prometer y cumplir con su promesa, hubiera sido tiempo perdido el intento de pactar con ellos . . . (Así que) todo el pueblo . . . voluntaria y colectivamente se compromete y se obliga . . . y si alguno de ambos (pueblo o rey) fuera negligente, Dios puede castigar a cualquiera de los dos, pero más probablemente al pueblo . . . pues muchos no pueden escapar con la misma facilidad que uno solo.<sup>32</sup>

La obligación de oponerse a reyes idólatras o malvados se desprende del hecho de que Dios exigirá cuentas a aquellos que no lo hagan. El argumento es bastante similar al de los soldados de nuestra época, que se niegan a obedecer órdenes militares alegando que si obedecieran podrían ser acusados de criminales conforme a las leyes internacionales. Del mismo modo, los súbditos que permiten que su rey “los arrastre tras dioses extraños”, merecen ser castigados por el Dios con quien se han comprometido. (Es ese compromiso el que hace “extraños” a los

otros dioses. En cualquier caso son falsos, pero adorar a un dios falso no es un crimen sino un error). El pacto entre el rey y el pueblo puede justificar la oposición, del mismo modo que el carácter de algunas órdenes militares puede justificar la desobediencia. Pero el pacto con Dios da a los verdaderos creyentes el motivo más poderoso e incuestionable.

Sin embargo, tras haber reconocido esta última motivación, el autor del *Vindiciae* no puede aceptar los actos que se producirían como consecuencias. Sólo los magistrados menores, afirma, pueden oponerse a un rey idólatra y malvado, lo que implica una calificación social, jerárquica, dentro del pacto. Los hombres y mujeres comunes son sólo súbditos y vasallos, y sus señores feudales son quienes hablan por ellos. Pero es fundamental a la idea del pacto el que cada persona hable por sí misma. Moisés es un intermediario sólo en el sentido físico, no en el moral ni en el espiritual, y en el momento de la concreción de la alianza no hay jerarquías sociales ni eclesiásticas. La responsabilidad corresponde a todos por igual. Alegando que debían esperar al magistrado, dice el puritano radical Christopher Goodman, los hombres y mujeres comunes “eludieron el yugo”. Pero el yugo es el pacto, el servicio de Dios, no del faraón, y es ineludible. En última instancia, la responsabilidad conduce al pueblo al terreno —hasta entonces vedado— de la acción políti-

ca. “Y aunque al principio parezca un gran caos”, escribe Goodman, “que el pueblo se haga cargo de castigar las transgresiones, cuando los magistrados . . . no cumplen con su deber Dios deja la espada en manos del pueblo y El se convierte en conductor directo . . .”<sup>33</sup>.

Pero este argumento nos vuelve a llevar al punto que ya consigné en el capítulo anterior: ¿Quién esgrime verdaderamente la espada? Los puritanos radicales como Goodman y su compañero de exilio, John Knox, no parecían dispuestos a esperar al “pueblo” ni a los magistrados. Apelaron a los fieles: “¿Quién está del lado del Señor? Que venga a mí”. Y los fieles hicieron cumplir el pacto, en contra del pueblo y en su nombre. En este momento, sin embargo, debería resultar claro que la argumentación acerca de la alianza tendría que dar origen a una política más democrática: compromiso público, instrucción, queja profética y un nuevo compromiso público. Todo el proceso se funda en la competencia moral de los hombres y mujeres comunes, y constituye un lento avance (a pesar de las recaídas populares y la corrupción de los reyes). Además, la vanguardia de los fieles debe esperar siempre el consentimiento del pueblo. La reforma de Josías es un modelo útil, pues la lectura de la ley y la renovación del pacto se producen en primer término, y luego viene la “represión de los sacerdotes idólatras” y la destrucción ritual de los “lugares altos” (2 Re-

yes 23:2-14). La reforma está inspirada por individuos íntegros, comprometidos con la alianza; pero su mismo compromiso les exige que esperen el consentimiento del pueblo antes de marchar a la batalla guiados por Dios. Tal como dicen los teólogos de la liberación contemporáneos, el pacto (y también las Escrituras, agregarían) no sólo requiere que nos oponamos a la opresión, sino que lo hagamos en “auténtica solidaridad” con los oprimidos.<sup>34</sup>

#### IV

El pacto es un acontecimiento situado en el contexto más amplio del proceso de liberación, un rasgo crucial de la estructura del Exodo. Al igual que la estructura completa, vuelve a adquirir vigencia con cada generación de lectores de la Biblia. Más que cualquier otro acontecimiento, es una explícita incitación a la acción. “Estáis comprometidos: haced ahora lo que Dios requiere”. Sin duda, los hombres y mujeres que jamás se han imaginado al pie del Monte Sinaí (ni en ningún lugar parecido), podrán sorprenderse al escuchar que llevan el yugo del Señor. Este enfoque se ajusta mejor a una argumentación determinista que a una voluntarista. Pero cuando el pueblo vuelve a comprometerse —no importa si está repitiendo un acontecimiento de su propia historia o de la de otro—

se convierte en hombres y mujeres libres. Por cierto que en algún sentido no son libres cuando se comprometen: están obligados a cumplir la ley. Sin embargo, se han comprometido por propia voluntad, están *libremente sujetos*.

Tampoco es imposible transgredir la ley, como van a advertir muy pronto. Los capataces de Dios no son los del faraón: dan mayor libertad. Y los “líderes” convencionales del pueblo son más capaces de desobedecer los mandamientos y de estimular (o incluso exigir) la desobediencia que de imitar a Moisés. Los ricos y poderosos se corrompen, el pueblo es débil; muy pronto empiezan a recaer en la esclavitud decadente de Egipto. Así se relata la historia del Exodo en el Libro de Nehemías:

Ni nuestros reyes, ni nuestros príncipes, ni nuestros sacerdotes, ni nuestros padres han respetado la ley, ni han prestado atención a Tus mandamientos o a Tus testimonios (en hebreo *'edoth*, pacto) . . . Puedes ver que hoy somos siervos (esclavos) . . . y en la tierra que Tú diste a nuestros padres. (9:34,36).

Pero esos esclavos son también hombres y mujeres atados a Dios, por lo que se los puede someter al trabajo pesado de la liberación de un modo imposible para los esclavos originales de Egipto. En la época de Ezra y Nehemías, el proceso implicaba renovar el pacto y luego re-

construir la comunidad política y religiosa. En épocas más recientes, el pesado trabajo de la liberación se ha ampliado e incluido la política radical, aunque se trata de una política dirigida contra los reyes, príncipes, sacerdotes y padres.

Esa política no es en absoluto desinteresada. El pueblo no cumplía con el pacto por el pacto mismo, ni las cosas se hacían porque debieran hacerse. Cumplían a causa de la promesa de Dios. Cuando decidieron retomar la marcha, lo hicieron porque marchaban hacia la tierra prometida. Ahora debemos preguntarnos qué es la tierra prometida, y dónde está.