

# Moisés, o la política en el desierto

José Luis Galimidi

La conciencia práctica de Occidente está genéticamente determinada por la recepción grecolatina de dos compilaciones de libros, que refieren episodios y discursos ocurridos en una franja relativamente estrecha de la margen asiática del Mediterráneo. Entre las múltiples tensiones que presenta la confrontación de ambos textos, llamados con posterioridad *Testamentos*, no es de importancia menor la actitud radicalmente opuesta que, respecto de la autoridad humana positiva, han evidenciado sus respectivos protagonistas principales. Ambos, se dice, contaban con el respaldo de la misma y única voluntad omnipotente, pero mientras el uno aniquiló al jefe de la potencia enemiga que se animó a enfrentarlo, el otro, en cambio, se entregó mansamente al castigo capital ordenado por un gobernante que casi hubiese preferido dejarlo libre. Si el primero batalló contra enemigos internos y externos para fundar en un lugar preciso de la tierra un orden civil y religioso, el otro renunció a intentar el ejercicio de la autoridad secular, y proclamó que su reino no era de este mundo. Significativamente, el Estado fundado por el primero duró unos pocos siglos, mientras que, bajo el signo del segundo, se edificó un imperio que, si se consideran sus posteriores transfiguraciones y desmembramientos, dominó más de mil quinientos años de historia política.

Reparando en la remota centralidad arquetípica, y probablemente genealógica, de la primera de las dos personalidades aludidas, nos hemos propuesto un estudio de mediano aliento, referido a su vocación politizante. Se trata de revisar la figura bíblica de Moisés, para luego compararla con la lectura que han hecho de ella algunos pensadores modernos, interesados en la problemática fundamentación tras-

cedente de lo político.<sup>1</sup> Teniendo presente ese propósito, repasaremos, en este primer trabajo, algunos de los episodios de la vida del fundador del monoteísmo religioso que están relacionados con la esfera política, tal como se los lee en el *Pentateuco*.<sup>2</sup> A los fines de nuestro interés, presentaremos la vida de Moisés dividida en cuatro etapas, marcadas por los sucesivos cambios que ha ido sufriendo su situación respecto de lo político. La primera es la del joven cortesano que cae en desgracia, y abarca el lapso que va desde poco después de su nacimiento hasta la huida solitaria de Egipto. La segunda etapa es la del héroe que recurre a la violencia para exigir y conseguir la liberación de su pueblo, e iría desde el momento en que Dios le encomienda su misión emancipadora en la zarza ardiente hasta la derrota definitiva del ejército del faraón en las aguas del Mar Rojo. La tercera, que llamaríamos la del legislador y fundador, contempla los primeros días de la travesía por el desierto, hasta la proclamación de las leyes que Dios dictara a Moisés, y la renovación de la Alianza con el pueblo de Israel, al pie del monte Sinaí. La cuarta, finalmente, sería la del gobierno teocrático, y abarca los casi cuarenta años de travesía por el desierto, hasta la llegada de los hebreos a los bordes mismos de la tierra prometida de Canaán, momento en el que ocurre la muerte de Moisés.

---

1. La recepción de la figura de Moisés por parte de pensadores como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, o Rousseau, será la sustancia de un segundo trabajo, que continúa el que aquí estamos ofreciendo. De todos modos, acompañando el presente esquema, en el que señalamos la significación propiamente política de determinadas acciones que, según el relato bíblico, realiza el *hombre* Moisés, consignamos en notas a pie de página algunas de las expresiones más indicativas del modo en que los modernos han ido modulando aquella recepción.

2. Recordemos que el *Pentateuco* –también conocido como *Los cinco libros de Moisés*, o *Torah* (en hebreo, *Ley*)–, es la primera de las tres grandes divisiones del *Antiguo Testamento*, el cual se completa con *Profetas* y *Escritos*. El *Pentateuco* comprende *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*, y sus contenidos básicos son: (i) comienzos del mundo y del hombre; (ii) historia de los patriarcas, desde Abraham hasta José; (iii) esclavitud y salida de Egipto; (iv) revelación y alianza en el Monte Sinaí; (v) travesía por el desierto y (vi) material normativo, religioso y jurídico, como el Decálogo, el Código de la Alianza y diversas leyes del culto, intercalado con la narración de la llegada a Canaán. *Profetas* abarca libros históricos, como *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes*, y libros admonitorios, como los de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los de los profetas menores. *Escritos*, finalmente, también conocido como *Hagiographa*, es una colección heterogénea de textos poéticos, como los *Salmos*, *Jeremías*, o el *Cantar de Salomón*, sapienciales, como *Proverbios*, o el *Libro de Job*, trabajos históricos, como Nehemías, apocalípticos, y relatos breves, como los de Ruth, o Esther.

Mencionemos, para completar este breve panorama, que la figura de Moisés, que domina el *Pentateuco*, exceptuando, obviamente, el *Génesis*, está casi completamente ausente en los textos proféticos posteriores, y sólo recibe algunas menciones aisladas en los relatos tardo monárquicos y postexílicos. Para un esquema ordenado y estricto de la estructura del antiguo testamento, cf. art. «Biblical literature», en la *Enciclopedia Britannica*, 15 Th. Edition, Chicago, 1991. Citaremos la Biblia según la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Alianza Editorial, 1975, cotejada con la versión bilingüe hebreo-inglés del *Pentateuco* de The Soncino Press, con edición, traducción y comentarios de J. H. Hertz (2a. ed., London, 1981).

Desde luego que en los textos la separación no es tajante. Ya antes de partir de Egipto, por ejemplo, se ve a Moisés indicando fechas y formas solemnes de celebración para todas las generaciones venideras. También sucede que Moisés establece cambios en la administración de la justicia, sugeridos por su suegro Jethró, antes de haber llegado al Sinaí y de haber dado a conocer el Decálogo y el llamado Código de la Alianza. Por lo demás, la tarea estratégica de decidir o evitar combates con fuerzas enemigas es incesante. Y, desde luego, está toda la ratificación de la Alianza y del cuerpo legislativo completo que Moisés transmite a su pueblo reunido, antes del ataque final sobre Canaán, y de su propia muerte. Es decir que, conforme avanza el relato, las circunstancias van obligando al líder a asumir, y, en cierto modo, a anticipar —o a repetir— funciones, que, así, se multiplican y superponen. En todo caso, dejaremos de lado, por ahora, el problema de la variedad de tareas que atribuye la tradición bíblica a Moisés, y comenzaremos por mencionar algunos de los principales episodios de su vida referidos a la progresiva consolidación de la multitud de (ex) esclavos hebreos como unidad política soberana. Más allá de su acceso privilegiado a la palabra de Dios, y del uso delegado de su omnipotencia, centraremos nuestra atención en la dimensión específicamente *humana* del accionar del líder hebreo. En este sentido, iremos señalando, en los diferentes escenarios de crisis política en los que Moisés adopta decisiones urgentes, aquellas actitudes que, desde nuestra perspectiva, evidencian claros componentes de voluntad constituyente y judicativa, es decir, de libertad. De modo correlativo, y dado que la acción libre y significativa presupone, estructuralmente, un espacio determinado por la interacción de una pluralidad de voluntades, también atenderemos a los diversos grados de protagonismo que el relato atribuye a los demás agentes humanos del drama bíblico, a saber: el faraón, sus consejeros, el pueblo egipcio, Aarón, los principales de las tribus hebreas, y, básicamente, las dos primeras generaciones libres del pueblo de Israel.

1. Los tramos finales del *Génesis* relatan que la gestión de José como consejero privado del faraón y como secretario de hacienda había sido sumamente exitosa. El estado de prosperidad que su actuación había deparado a las tribus hebreas asentadas en Egipto era tal que parecía inminente el comienzo del cumplimiento de las promesas hechas por Yahvé a Abraham, Isaac y Jacob. Pero el comienzo de *Éxodo* marca un brusco cambio de fortuna para los hebreos, en una peripecia que, notablemente, acelera el pasaje del grupo hacia una condición de politicidad más intensa y autónoma. Si bien el *Génesis* con-signa que Yahvé ya se había referido a la simiente de Abraham como a una

«nación»,<sup>3</sup> resulta ser un soberano gentil el que atribuye a los hebreos una condición de unidad potente, y peligrosa. En efecto, en el texto se lee que advino al trono un faraón que desconocía los servicios que había prestado el soñador y previsor José al reino egipcio, y que decidió someter a los hebreos a un régimen de esclavitud, porque temía que la prosperidad y la lozanía de que éstos gozaban les diera la ocasión de aliarse con un tercer pueblo enemigo, y de derrotarlo (cf. *Éx.* 1: 10 y ss.). Moisés nace, precisamente, en el momento en el que el faraón agudiza la crisis, ordenando que se elimine a todo hebreo recién nacido que sea varón. Este primer indicio del destino de enfrentamiento existencial que le aguarda quedará reafirmado por la actitud insumisa de sus padres, quienes, en lugar de acatar la orden y entregarlo a la autoridad, lo ocultan durante sus primeros meses de vida, para luego confiarlo, en su canasta embreada, a las aguas del Nilo. Salvado y protegido por la princesa, Moisés vivirá su infancia y su primera juventud como hijo adoptivo de la hija del soberano que, por motivos políticos, había esclavizado a su gente y condenado a muerte a todos los varones de su generación.

Previsiblemente, la tensión acumulada por esta situación contradictoria se resolverá con una ruptura violenta. Serán dos episodios, consecutivos en el tiempo y complementarios en la lógica del drama. El primero de ellos ocurrió cierta vez que el joven cortesano vagaba por el obrador en el que penaban sus hermanos, cuando, viendo a un capataz que maltrataba a un esclavo, se enfureció y lo mató. Es conveniente notar que la furia no le impidió a Moisés tomar sus precauciones, ya que antes de atacar al egipcio miró a un lado y al otro para asegurarse de que nadie lo viera, y después de matarlo ocultó el cuerpo bajo la arena (*Éx.* 2: 11-12). De todos modos, el caso llegó a oídos del faraón, quien, por segunda vez, volvió a ordenar la muerte de nuestro héroe, pero ahora de manera individualizada, y por la vía jurídica, o, al menos, policial. En un segundo episodio, las cosas seguirían empeorando. Al día siguiente de su crimen, Moisés vio a un hebreo que atacaba a otro, y lo increpó, exhibiendo una pretensión de autoridad que no puede menos que recordarnos la actitud de Dios ante Caín (cf. *Éx.* 2: 13). Pero en la respuesta del agresor amonestado se ve que el predicamento de Moisés entre sus hermanos era menos que nulo, ya que aquél, al tiempo que siente temor ante el poderío del cortesano, le niega autoridad para intervenir en sus asuntos, y le contesta: «¿Quién te ha puesto de jefe y juez sobre nosotros? ¿acaso estás pensando en matarme como mataste al egipcio?» (*Éx.* 2: 14).<sup>4</sup>

3. El término bíblico usualmente vertido como «nación» es *goy*. Por ejemplo: [Dios a Abraham] «por tu descendencia se bendecirán todas las naciones [כָּל גּוֹיֵי] de la tierra» (*Gén.* 22: 18); o [a Jacob]: «no temas en bajar a Egipto, allí haré de ti una gran nación [כִּי-לְגוֹי גָּדוֹל]» (*Gén.* 46: 3).

4. Martin Buber señala que el episodio de la muerte del capataz egipcio puede tomarse en dos senti-

Los últimos momentos que Moisés pasa en Egipto en calidad de súbdito nos lo muestran, así, en el punto extremo de su soledad y su descrédito. Su iniciativa lo ha llevado a reaccionar en contra de la crueldad de los opresores y de la desunión de los oprimidos, pero en una forma todavía privada, sin proyecto orgánico, sin ayuda humana y sin conciencia de ser un elegido. En sólo dos días, la puesta en acto de sus incipientes convicciones le ha ganado no solamente la enemistad de sus poderosos protectores, sino también la desconfianza de sus hermanos oprimidos. Y no sería desmedido pensar que el pasaje sugiere que Moisés cree que fueron los propios hebreos quienes, en lugar de agradecerle el gesto y ocultarlo, lo delataron y lo obligaron a huir.

2. El noble coraje de Moisés, que en Egipto le había deparado una situación tan apurada, le valió reconocimiento y bienestar apenas llegó a la tierra de Midián. Allí, en efecto, el jefe religioso del lugar le entregó a su hija por esposa y lo integró a su casa como prueba de respeto y confianza por haber defendido a sus siete hijas del acoso de unos pastores, y por haberlas aliviado en su tarea de recoger el agua de la fuente (*Éx.* 2: 15-21). Pero la suerte de Moisés habría de sufrir un vuelco definitivo, iniciando el tránsito de su apacible existencia como particular hacia una vida política sumamente intensa, a partir del momento en que, desde una zarza ardiente que no se consumía, lo llamó la voz de Dios y le encomendó la liberación de Israel. Allí, cuenta el *Éxodo*, en la soledad del desierto, Yahvé se presentó ante el único hebreo libre viviente, se identificó como el Dios de sus padres y de los patriarcas, y le comunicó que, habiendo escuchado los lamentos de los hijos de Israel, había decidido sacarlos de la esclavitud que soportaban en Egipto «con mano poderosa» [בִּיד חֲזָקָה] (*Éx.* 3: 19) y llevarlos hasta la tierra de Canaán, tal como se había comprometido en su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Moisés, abrumado por el encargo, contesta que teme no estar a la altura de la tarea, ya que carece de poder y de autoridad para enfrentarse con el faraón, así como de elocuencia y de predicamento para vérselas con

---

dos. Podría verse como una circunstancia dispuesta por Yahvé para que Moisés se tenga que enfrentar con el faraón y huir al desierto, y podría también ser tomada como una prueba de valentía y nobleza de carácter, cuya superación airosa sería un paso indispensable para que la divinidad se decidiera a confiarle la misión liberadora (cf. M. Buber, *Moisés*. Buenos Aires, Imán, pp. 46 y ss.) D. Rapoport, por su parte, concuerda con Buber en que Moisés demuestra en el lance valentía y odio a la opresión, aun antes de saberse asistido por la divina omnipotencia, y llama la atención sobre el hecho de que, en ese primer momento, los hebreos no advirtieran en él nada especialmente valioso, probablemente *porque* en su acción sólo se evidenciaba el poder y la iniciativa de un hombre (cf. D. Rapoport, «Moses, Charisma, and Covenant», *The Western Political Quarterly*, vol. 32, Issue 2, junio de 1979, pp. 123-143, cf. p. 126).

los hebreos.<sup>5</sup> Ni siquiera conoce el nombre de Aquél en cuyo nombre deberá reclamar la obediencia de sus hermanos y el respeto de sus opresores. La imperiosa respuesta de Dios es que el poder y la elocuencia serán provistas, a su debido tiempo, por quien es creador de las voces, de la mudez, de la sordera, y, en fin, de todo el universo. El respeto, y el consiguiente permiso de salida, tardarán en llegar, pero serán finalmente obtenidos a fuerza de hechos, señales y castigos portentosos y terribles. Y, en cuanto al nombre, cuando los hebreos lo pregunten, se les deberá contestar por toda respuesta que Dios ha dicho «soy el que soy» (*Éx.* 3: 14).<sup>6</sup> Finalmente, para la transmisión sonora del mensaje divino, Moisés dispondrá de su hermano Aarón. En cada eventualidad, Dios pondrá las palabras adecuadas en boca de Moisés, quien las dirá al oído de su hermano, para que éste, a su vez, las comunique a los ancianos de Israel, al pueblo reunido, al faraón, o a quien haga falta:<sup>7</sup> «[...]él [Aarón] será tu boca, y tú serás su dios (*Éx.* 4: 16).»

Al regresar a Egipto, Moisés ya no es un prófugo de la justicia. Esto no se debe tanto a que, tal como le había avisado Yahvé (*Éx.* 4: 19), todos los que querían matarlo están muertos (lo cual podría tomarse como una forma de decir que su causa ya estaba prescripta), sino más bien a que cuando se presenta ante el faraón lo hace como representante de una pretendida potencia extranjera. Las amenazas y los ataques violentos en forma de plagas que Moisés dirija contra los egipcios durante su disputa con el soberano habrán de ser tomadas, tácitamente, como hostilidades y no como delitos. De todos modos, es necesario recordar que el pleno reconocimiento que vino a buscar Moisés, tanto por parte del faraón como por parte de los propios hebreos, no será obtenido de manera inmediata. En ambos frentes la situación es análoga –y correlativa–: partiendo desde un nivel cero, en el que ni dominadores ni esclavos creen que pueda llegar a existir jamás algo así como la nación soberana de Israel, Moisés debe alcanzar sus

5. A los efectos de ilustrar su tesis general sobre lo inadecuado de buscar sabiduría filosófica en los dichos y hechos de los profetas bíblicos, Spinoza toma las dudas iniciales de Moisés como una prueba de su escaso conocimiento puramente racional acerca de la omnipotencia divina. [cf. Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. J. de Vargas y A. Zozaya, revisada y corregida por P. Mendoza, Buenos Aires, Lautaro, 1964, cap. II, § 35, p. 68]

6. El texto hebreo «אֲנִי הָאֵלֹהִים יְהוָה» puede ser también vertido como «seré lo que seré» (Cf. *Pentateuch*, ed. Hertz, p. 215, el comentario del editor).

7. En *Éx.* 4: 10 Moisés alega que es, literalmente, «lento de lengua y de habla». Al respecto, la leyenda rabínica cuenta que Moisés quedó desde su niñez con un defecto de habla, como resultado de una ayuda que le habría brindado el ángel Gabriel en ocasión de una prueba a que lo sometieron los astrólogos del faraón. Si elegía una bandeja con piedras preciosas, decían los adivinos, sería un futuro usurpador; si elegía una bandeja con carbones encendidos, en cambio, sería un fiel consejero. El pequeño príncipe, guiada su mano por Gabriel, tocó las brasas y salvó su futuro, pero comprometió de manera permanente su habilidad fonadora (Cf. *Pentateuch*, ed. Hertz, p. 219).

objetivos de máxima sin la menor concesión. Respaldo al efecto por un poder incontestable, no está autorizado, ni por Dios ni por la naturaleza de las cosas, a contentarse con menos que todo. *Todo*, a la sazón, significa, de un lado, la liberación de todos los integrantes del pueblo de Israel, incluyendo ancianos, sirvientes, mujeres y niños, con más todo su ganado, y un botín adicional de objetos preciosos que habrán de obtener de sus vecinos egipcios, y, del otro, la plena aceptación de la voluntad de Yahvé como poder constituyente de la identidad comunitaria, lo cual incluye asumir los riesgos y penurias implicados en el hecho de erigirse como nación única, enemiga de todas las demás naciones de la tierra.

La segunda estadía de Moisés en Egipto, así, parece destinada a propiciar un proceso de toma de conciencia de la grandeza soberana de Yahvé, y de la elección de Israel como su «primogénito» (*Éx.* 4: 22), por parte de todos los actores del drama bíblico. En primer lugar, las tratativas con el faraón, como ya se dijo, no serán sencillas. Entre el primer encuentro, en que el soberano desconoce al dios que Moisés viene a representar, y el último, cuando abrumado por el dolor de la muerte de los primogénitos egipcios –incluyendo la de su propio heredero–, se rinde sin condiciones a las demandas del hebreo, habrá una sucesión de desafíos, amenazas, represalias, regateos y deslealtades. Ante el sufrimiento y la devastación producidos por cada una de las sucesivas plagas enviadas por Yahvé, el faraón ofrecerá libertad a cambio del cese de hostilidades, para después arrepentirse, y volver a negar el permiso de salida. Esta obstinación, como sabemos, le valdrá, además de la ira de Dios, la queja de sus propios servidores, quienes terminarán implorando que deje partir de una vez a los hebreos.<sup>8</sup> Y, en segundo lugar, las cosas tampoco serán más fáciles con los hermanos hebreos. Es verdad que el texto da cuenta de diferentes episodios en los que los ancianos y el pueblo de Israel creen en Moisés y cumplen con sus indicaciones tácticas o culturales, ya sea resguardándose del granizo que está por caer, o marcando con sangre de sacrificios las puertas de sus casas para que el espíritu divino las saltee y no mate a sus primogénitos, ya sea disponiéndose a observar la primera Pascua la noche anterior al Éxodo. Pero también hay momentos de descreimiento y de recriminación, que más tarde devendrán estructuralmente recurrentes, en los que los hebreos le enrostran a Moisés que, por su exclusiva culpa, ellos deben so-

---

8. Antes de que se anuncie la última plaga, el texto consigna que los hebreos obtuvieron favor ante los ojos de los egipcios, y que Moisés fue grande en esa tierra ante los sirvientes del faraón (*Éx.* 11:3). Cabe advertir, sin embargo, que esta disidencia interna con su jefe y esta simpatía forzada con la causa de los hebreos no significó un alivio en el sufrimiento que Yahvé propinó al pueblo de Egipto. Las plagas, en este sentido, no tienen aquí un sentido retributivo moral, como lo pudo haber tenido el Diluvio, o la destrucción de Sodoma y Gomorra. A estar con lo que se lee en *Éxodo*, el pueblo egipcio sufre, simplemente, por estar, de modo circunstancial, enfrentado con el de Israel.

portar el endurecimiento de sus ya terribles condiciones de producción (cf. *Éx.* 5: 6 a 21). Moisés, hombre y hebreo al fin, se hará eco de estas quejas, y las llevará hasta su señor, preguntando primero si ha sido enviado solamente para agudizar el sufrimiento de su pueblo (*Éx.* 5: 22 y 23), y reportando, luego, con pesimismo, que la angustia y las ataduras no permiten a sus hermanos prestar atención al mensaje de redención que debe comunicarles (*Éx.* 6: 9).

Tal como sucediera con su primera salida de Egipto, la segunda, que ahora ya no será privada, furtiva y policial sino colectiva, anunciada y política –y, tal vez por eso mismo, definitiva– también parece exigir un desenlace de suma intensidad, algo que Clausewitz llamaría un ascenso a los extremos. El último episodio de la liberación nos muestra, de un lado, a los «seiscientos tres mil» hebreos varones, con sus familias, atrapados en su campamento contra las orillas del Mar Rojo, y, del otro, al faraón con su ejército, avanzando a toda marcha para recapturarlos y regresarlos a la esclavitud. Uno y otros han vuelto a caer en actitudes que parecían superadas. El faraón, porque después de haberse confesado pecador, y de reconocer el poder del dios de Moisés, vuelve a arrepentirse del lucro cesante que le producirá la pérdida de su fuerza esclavizada de trabajo, y rompe con la palabra empeñada. Y los hebreos, porque habiéndose comprometido solemnemente a guardar en la memoria el día fasto de la liberación (*Éx.* 12: 27), vuelven a lamentarse de su suerte cuando divisan el ejército enemigo, diciendo que hubiese sido preferible servir y vivir en la tierra del faraón antes que morir aniquilados en el desierto (*Éx.* 14: 11 y 12).

El desenlace es conocido. A un gesto de Moisés las aguas del Mar Rojo se abren para dejar pasar al pueblo de Israel y se cierran sobre el ejército egipcio, aniquilando a todos sus integrantes. La vivencia de haber caminado con vida por el lecho en donde yacen ahogados sus enemigos parece lograr, por el momento, el *plus* de aterrada convicción que venía faltando en los recientes liberados:

Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y creyeron en Yahvé y en su siervo Moisés (*Éx.* 14: 31).

Es casi obvio que en este pasaje los nexos coordinantes deberían leerse como causales: temieron *porque* vieron, y creyeron *porque* temieron. Así también parece sugerirlo la síntesis expresada por la poetisa Miriam, hermana de Moisés, que en uno de los versos de su himno de gloria cantará que «un guerrero [es] Yahvé, Yahvé es su nombre» (*Éx.* 15: 3).

Llegados a esta altura del relato, podemos detenernos para alguna observación. Reparemos, en primer lugar, y no como especulación teológica, sino como mera corroboración de los dichos, que todo este gran final ha sido explícitamente



decidido de antemano, restringiendo al mínimo el margen de maniobra de los actores. Por una parte, Yahvé anticipa una y otra vez que endurecerá el corazón del faraón, para inducirlo a asumir actitudes que justifiquen la posterior intervención punitiva y aleccionadora.<sup>9</sup> La detención misma de todo el contingente en el Mar Rojo no ha sido más que una trampa que tendió Dios para tentar al faraón, y así atraerlo hacia el aniquilamiento de su fuerza de combate (cf. *Éx.* 14: 2 y ss). Por la otra parte, es obvio que el Señor descrece absolutamente del espíritu de libertad de sus elegidos y de su disposición a la lucha. Y por eso le avisa a Moisés que, para llegar hasta Canaán, los conducirá por el desierto, y no por el camino más corto y cómodo que bordea la costa mediterránea, pues sabe que apenas se encuentren con los belicosos filisteos que viven allí se asustarán e intentarán dar media vuelta y retornar a Egipto (*Éx.* 13: 17).

En este contexto, la solitaria figura de Moisés resalta con nitidez. Es verdad, de un lado, que sabemos que, frente a la zarza ardiente, ha vacilado en asumir la omnipotencia y omnisapiencia de quien lo convoca. Y, básicamente, sabemos que la decisión de volver a considerar el compromiso que se había celebrado entre Dios y los patriarcas y de comenzar la consiguiente gesta de liberación es una iniciativa *que no le pertenece*. Para el oyente o lector del *Éxodo*, no es Dios quien aparece como una ayuda para el proyecto político de Moisés, sino Moisés quien se muestra como un instrumento para los fines de Dios. Pero, del otro lado, el relato también lo muestra como un hombre excepcional porque, además de ser compasivo, valiente, prudente y *hebreo*, fue capaz de sobreponerse a sus vacilaciones humanas, y de obedecer lealmente y sin condiciones.<sup>10</sup> Ahora bien. Desde la perspectiva de los demás actores del drama bíblico, esta condición virtuosa de Moisés lo coloca más cerca de la divinidad que de los hombres. Ante él se quejan, imploran, o inclinan la cabeza los hebreos. Y ante él se declaran vencidos los magos del faraón, y el faraón mismo. Con sus poderes y directivas, Moisés es casi como un Dios, tanto para Egipto como para Israel:

Mira que te he constituido como dios para Faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta (*Éx.* 7: 1).

9. Por ejemplo [a Moisés]: «Ve hacia el faraón, pues he endurecido su corazón y el corazón de sus sirvientes para poder mostrar mis signos entre ellos; 2. Y para que tú puedas decir a tu hijo, y al hijo de tu hijo, qué es lo que he hecho a Egipto [...] para que puedas saber que soy el Señor» (*Éx.* 10: 1 y 2); o también: «El faraón no te prestará atención, para que mis maravillas puedan multiplicarse en la tierra de Egipto» (*Éx.* 11: 9).

10. En *El príncipe*, cuando se refiere a quienes adquieren un principado nuevo apoyados en la propia virtud, Maquiavelo advierte la condición excepcional de Moisés. De un lado, lo equipara a otros, como Ciro, Rómulo o Teseo, que han pasado de ser particulares a príncipes por obra de sus acciones y cualidades, y no por obra exclusiva de la fortuna. Pero, del otro, subraya que, puesto que Moisés se limitaba a ser mero ejecutor de las comisiones divinas, solamente debe ser admirado por las condi-

No parece, entonces, aventurado leer «soy el que soy» como un enunciado que, además de su acepción propiamente teológica, habrá de tener eficacia política, al menos, hasta el momento en que todo el pueblo reunido al pie del Sinaí tiemble por la presencia efectiva de Yahvé. Se trataría de un principio abstracto universal que, desde la perspectiva de los personajes del drama, deviene sustantivo con, y solamente con, la interpretación que vaya dando a conocer en cada circunstancia concreta el representante humano de la voluntad divina. «Soy el que soy» es la expresión de un poder absoluto e incontestable, que pone a Moisés bajo la voluntad de Dios, y a los hombres, bajo la de Moisés.<sup>11</sup>

3. Una vez que ha sido literalmente eliminada la principal potencia enemiga externa que intentaba (volver a) negar a Israel como nación de hombres libres, Moisés está en condiciones de emprender la tarea de la constitución interior. La fuerza divina que lo asiste, que se había dirigido hacia fuera como hostilidad *aniquiladora*, será ahora el fundamento *constructivo* del ordenamiento interno. A tal efecto, la voluntad que, preferentemente, se venía manifestando en hechos y sobre asuntos únicos, comenzará a privilegiar el establecimiento de normas *generales*, para propiciar la institución de una nueva forma de vida. Esta combinación de voluntad poderosa y proyecto instituyente ya había tenido un primer pilar, como vimos, la noche anterior a la partida de Egipto, cuando Dios ordenó conmemorar el *Pesaj* y enseñarlo a las generaciones venideras. En este sentido, sancionar como fecha solemne la ocasión en que se pasó de la esclavitud a la libertad por obra y gracia de una voluntad que protegió a los hebreos de su propio poder punitivo devastador ya era, claramente, un acto de pedagogía política.<sup>12</sup> Y hasta po-

---

ciones personales que lo hicieron digno del favor de Dios, y que su caso, a diferencia del de los otros, no puede dar lugar a mayores razonamientos. Cf. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, VI, p. 30, en *Opere di Niccolò Machiavelli*, Milán, Giovanni Silvestri (ed.), 1822, vol. 4.

11. Seguimos, en este sentido, a Ernst Cassirer, quien, precisamente, en su trabajo sobre el mito y la estatalidad señala, a propósito de la diferencia «insuperable e indeleble» que existe entre la legalidad del monoteísmo profético judío y la ética griega, que tal oposición radica en que la primera tiene un fundamento voluntarista, mientras que el de la segunda es intelectualista. En esta línea, Cassirer, interpreta «Soy el que soy» como la única manera en que Dios se puede revelar: «Si un nombre significa la designación de una de las cualidades de las cosas, entonces Dios no tiene nombre. [...] Su esencia es la voluntad; su única manifestación es la revelación de su voluntad personal. Semejante revelación personal, la cual es un acto ético y no un acto lógico, resulta completamente extraña a la mente griega». Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1947 (1946), p. 110.

12. Martin Buber sugiere que Moisés, al sancionar la solemne conmemoración del *Pesaj*, tomó una celebración propia del ámbito familiar que ya preexistía en los clanes de pastores antes de ser esclavizados, y la elevó a celebración nacional: «Y ahora las familias como tales siguen siendo los actores de la celebración sacramental; pero ésta las constituye desde entonces en comunidad nacional». M. Buber, *Moisés*, p. 122.

dríamos agregar, en clave moderadamente psicoanalítica, que podría tomarse como la continuación de aquella primera fundación de la estirpe, basada en una amenaza casi cumplida, como lo es la marca identitaria de la circuncisión.<sup>13</sup>

La travesía hacia Sinaí, sitio predeterminado para celebrar el inicio de la consolidación institucional de Israel, dará lugar a nuevos episodios corroboradores de esta misma dinámica de educación sentimental por el peligro. Tenemos, en primer lugar, la enemistad de la naturaleza. La multitud de familias que atraviesa el desierto se enfrenta con la amenaza del hambre y de la sed. Previsiblemente, y como indicio del grado de inmadurez de los recién emancipados, tienen lugar nuevos lamentos, nostalgias por la seguridad abandonada, recriminaciones y murmuraciones en contra del conductor Moisés y de su hermano Aarón. Yahvé conoce el problema y ofrece su capacidad providente, volviendo a poner en evidencia la vulnerabilidad del pueblo elegido, esta vez en una dimensión –digamos– económica. La ayuda humanitaria, obviamente, no es gratuita, como se advierte en las palabras que Dios dirige a Moisés, para que éste, a su vez, las retransmita, después de dulcificar el agua en la localidad de Marah:<sup>14</sup>

---

13. Dice S. Freud: «Si ahora nos enteramos de que Moisés “santificó” a su pueblo al impartirle la costumbre de la circuncisión, comprenderemos el sentido profundo de lo que se afirma. La circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el padre primordial fulminó sobre sus hijos varones desde su total plenipotencia; y quien así recibía ese símbolo mostraba estar dispuesto a someterse a la voluntad del padre, aunque éste le impusiese el más doloroso de los sacrificios». S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, t. 23, p. 118. Notablemente, Freud no menciona la amenaza ni la castración cuando se refiere al mandato mosaico de celebración de la Pascua; tampoco menciona las plagas que cayeron sobre Egipto. Notemos, al respecto, que la circuncisión es la marca con la que los descendientes de Abraham recuerdan aquel supremo acto de obediencia, cuando el patriarca estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac por mandato de Dios, que lo estaba sometiendo a una prueba. Si tomamos en cuenta ahora que la décima plaga que terminó de quebrantar la voluntad del faraón saltó las casas de los hebreos, es fácil encontrar una analogía estructural entre los mandatos identificatorios de la circuncisión y de la memoria del *Pesaj*.

Por su parte, Spinoza señala que, dado que en la primera etapa de su liberación, los hebreos eran groseros y miserables y estaban acostumbrados a las supersticiones egipcias, no podían tener una idea sana de Dios, y que, por tanto, las enseñanzas de Moisés sobre el modo de vivir bien no podían basarse, como las de un filósofo, en la libertad espiritual, sino, como las de un legislador, en la fuerza de la ley, ofreciendo bienes materiales como premio a la obediencia, y amenazando con males terribles si desobedecían. Cf. *Tratado teológico-político*, cap. II, § 46, p. 70.

Rousseau también destaca las pobríssimas condiciones materiales y espirituales de los primeros tiempos de libertad del pueblo de Israel, y pone así a Moisés por encima de todos los demás legisladores y fundadores de naciones, ya que constituyó un cuerpo político y libre, con instituciones espirituales que persisten después de «más de cinco mil años», partiendo de una masa errante y servil de fugitivos, que carecían de «artes, armas, talentos, virtud y coraje». Cf. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projectée*, en *Ouvres Complètes*, op. cit., t. III, p. 956.

14. Tampoco la provisión de maná habrá de quedar exenta de reglas, ni de desobediencias (cf. *Éx.* 17: 3 y ss.).

Si de veras escuchas la voz de Yahvé, tu Dios, y haces lo que es recto a sus ojos, dando oídos a sus mandatos y guardando todos sus preceptos, no traeré sobre ti ninguna de las plagas que envié sobre los egipcios; porque yo soy Yahvé, el que te sana (*Éx.* 15: 26).

En esta indicación se ve claramente la oferta/amenaza de protección y salvación a cambio de obediencia a un nuevo orden de justicia. Pero aparece, además, un recurso retórico educativo, por llamarlo de algún modo, ya que el lector atento recordará que la causa alegada para la sucesión de calamidades que asoló al pueblo egipcio, con la que ahora se amenaza a los hebreos, *no fue la desobediencia del pueblo egipcio*, ni tampoco el hecho –culturalmente habitual– de tener esclavos, sino la necesidad de manifestar la voluntad, el poder y la elección excluyente de Yahvé. Si bien la fuerza destructiva es la misma, el cambio de dirección implica un cambio esencial de significado: volcada hacia afuera es hostilidad, y puede llegar, sin contradicciones para una eidética no secularizada, hasta la eliminación absoluta e indiscriminada del enemigo; volcada hacia adentro, en cambio, la fuerza debe ser moderada y selectiva, apareciendo como disuasión, pena, o, eventualmente, represión de la sedición, si es que ha de tener eficacia instituyente.

Otro momento que podría considerarse propedéutico para el ordenamiento interno es la batalla con los amalequitas (cf. *Éx.* 17: 8 a 15), ya que se trata –valga el doble anacronismo– del bautismo de fuego de las fuerzas israelitas. Ante el ataque de Amalek, el texto relata que Moisés designó a Josué como comandante, y que desde la cima de una colina observaba la lucha, la cual favorecía a los hebreos cuando mantenía los brazos en alto, y a los adversarios cuando se cansaba y los bajaba. Hacia el final de la tarde, y con la ayuda de dos asistentes que sostenían los brazos de Moisés, triunfó el ejército de Israel. Por mandato expreso de Yahvé, el episodio habría de quedar triplemente fijado en la memoria: como relato escrito, como enseñanza en los oídos de Josué –quien habrá de suceder a Moisés en el tramo final de la conducción hacia Canaán–, y como monumento de piedra, al que se designó con el nombre de «Yahvé es mi bandera» (en hebreo: יהוה נסִי). La enseñanza que dejó la experiencia también es varia. Si, de un lado, los hebreos acumularon nueva evidencia que corroboraba su indefensión y dependencia casi mecánica del favor de Yahvé, del otro, también es cierto que habían dejado de ser meros testigos del poder abrumador que los asistía, puesto que habían combatido ellos mismos, con las propias manos. Por primera vez, habían estado, como fuerza colectiva, cara a cara con un enemigo, y habían percibido sensorialmente los sabores de la derrota parcial, y de la victoria. Y tampoco es un dato menor el principio de delegación de tareas que empezó a aplicar Moisés, como indicio de la progresiva complejidad de su labor gubernativa, y de la intención de continuidad, al formar a sus probables sucesores.

Esta incipiente racionalización de la administración del gobierno tendrá un nuevo impulso con la visita de Jethro, el respetable anciano gentil que había sido el primer varón en reconocer la valía de Moisés. Viendo Jethro que Moisés había reunido a todo el pueblo y que se disponía personalmente a actuar como juez en cada una de las disputas entre particulares que le llevaran, le recomendó subdividir en secciones a la multitud, y designar en cada una a hombres prudentes y honestos que lo secundaran en la tarea de juzgar. Ubicado en la cúspide del sistema judicial, hasta Moisés sólo llegarían los casos más serios, y así, más descansado, podría dedicarse a enseñar a los suyos las normas de justicia, propiciando una convivencia interiormente pacífica y duradera (cf. *Éx.* 18: 14 y ss.).

Llegados finalmente a la ladera del monte sagrado de Sinaí, Yahvé ordena a Moisés que disponga a su pueblo para recibir la ley con la solemnidad y el estado de contrición que corresponde. En apretado resumen, la secuencia argumental es la siguiente:

Dios le dice a Moisés que se hará presente, *viva voce*, en las alturas del monte Sinaí, para que ante él, el pueblo congregado ratifique la Alianza y reciba su Ley. Un efecto adicional de este encuentro único previsto por Yahvé es que, cuando los hebreos sean testigos de cómo Dios privilegia a Moisés con un trato directo, le creerán y le obedecerán. Moisés, entonces, comunica al pueblo la inminencia de la presencia divina, y todos, a libro cerrado, confirman la aceptación de su voluntad: «Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé» (*Éx.* 19: 8). El día indicado, entre temblores de la tierra, relámpagos y sonidos de trompetas, Dios, por única vez en la historia, habló a Israel desde las alturas cubiertas de humo, y ordenó su Decálogo.<sup>15</sup>

15. Este primer conjunto de normas se separa, tradicionalmente, en dos Tablas: la de los deberes para con Dios, y la de los deberes para con los hombres. Los primeros incluyen el reconocimiento de la existencia de un Dios único, espiritual e irrepresentable, junto con la prohibición del perjurio y del uso vano de su nombre, la guarda del *shabat* y la honra de los padres. Los segundos prohíben matar, cometer adulterio, robar, levantar falso testimonio y codiciar los bienes del otro.

En ocasión de referirse a la función indelegable que tiene el soberano de enseñar al pueblo los fundamentos del derecho de gobierno, Hobbes dice que la Primera Tabla de la Ley ilustra los deberes de los súbditos para con su gobernante, ya que Dios, en virtud de la renovación de la alianza celebrada en Sinaí, era soberano peculiar de Israel, y que la Segunda Tabla indica los sentimientos de ayuda mutua que el soberano deberá inculcar en sus súbditos, enseñándoles a considerar tan injustos los *actos* como las *intenciones* de causar daño a los demás. Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, cap. 30, pp. 380-383. Spinoza, en cambio, firme en su intención de mostrar a Moisés como hombre de acción antes que como filósofo, argumenta que los mandatos decalogales de no robar, de no cometer adulterio, etc., así como, en general, las leyes y preceptos morales que se encuentran en el *Pentateuco*, al ser meramente promulgados, sin mayor fundamento racional que la voluntad de quien los sanciona y el castigo que conlleva su incumplimiento, deben tomarse como preceptos útiles para la conservación y la prosperidad del Estado concreto de Israel, y no como leyes universales, independientes de la índole peculiar de cada pueblo. Cf. *Tratado teológico-político*, cap. v, §§ 7-8, pp. 104-105.

Pero el efecto de la voz y de la presencia divina fue aterrador, y el pueblo, que no quería jamás volver a pasar por una experiencia semejante, se dirigió a Moisés con un pedido desesperado:

Habla tú con nosotros, que podremos entenderte, pero que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos (Éx. 20: 19).<sup>16</sup>

Moisés intenta tranquilizarlos y, para completar el trámite de la recepción de la Ley, asciende él solo hasta la presencia de Dios, perdiéndose en la bruma. Allí, Yahvé exhorta a su lugarteniente a que no deje de hacerles reconocer a los hebreos cómo vieron que Él lo privilegiaba con su trato directo, y le comunica un conjunto detallado de normas rituales, morales y civiles, conocido como el Libro de la Alianza (Éx. 20: 19 a 23: 33). Moisés desciende, vuelve a reunir al pueblo y proclama todo lo que Dios le ordenó. El pueblo ratifica su obediencia, y vuelve a decir, como antes, pero ahora con conocimiento de causa: «Todo lo que Dios dijo haremos». Para formalizar esta ratificación de la Alianza, Moisés escribe lo que el pueblo escuchó y asintió, y se sella el acuerdo con dos rituales consecutivos: uno masivo, en el cual Moisés asperge a la multitud con la sangre de un sacrificio, y otro más reducido, en el que los setenta ancianos más conspicuos de la comunidad suben con él al Sinaí, y celebran una comida ante la presencia de Dios (Éx. 24: 9).

Resuelta, en apariencia, la cuestión de la constitución interna de su pueblo, Moisés responde a un nuevo llamado de Dios, quien le ordena volver a subir a las alturas, para recibir en mano la Ley, que será tallada por Él mismo en tablas de piedra. Moisés obedece, no sin antes dejar a Aarón como encargado de resolver todo conflicto interno que pudiera presentarse (cf. Éx. 24: 14).<sup>17</sup>

16. En diferentes lugares de *Leviatán*, Hobbes interpreta esta expresión de la multitud hebrea en *Éxodo* 20: 19 como clave de la constitución de la soberanía en el pueblo de Israel: en el capítulo 20, la ve como una declaración de «obediencia absoluta» a Moisés (cf. *Leviathan*, cap. 20, p. 258); en el capítulo 26, la toma como el fundamento de la aceptación, por parte del pueblo de Israel, de todo lo que el líder presentara como voluntad divina, ya que él era el único que podía subir hasta las alturas del Sinaí y hablar con Dios (*ibid.*, cap. 26, p. 333); y, finalmente, en el capítulo 40, la presenta como modelo para comprender la obediencia absoluta que todo pueblo en general debe a su soberano, diciendo: «ésta fue su promesa de obediencia; y mediante ella se obligaron a obedecer todo lo que él [Moisés] les indicara como mandato de Dios» (*ibid.*, cap. 40, p. 502, mi traducción). En una línea de lectura relativamente afín a la de Hobbes, Spinoza interpreta el pasaje en cuestión como *un cambio* en la constitución de la comunidad hebraica: si en un primer momento, y con un acto «más mental que efectivo» habían dado el poder soberano a Dios mismo mediante pactos mutuos, en un segundo paso, aterrados por la presencia y por la voz de Yahvé, decidieron abandonar el derecho que tenían de consultarlo y de interpretar por sí mismos sus órdenes, y otorgaron el derecho de mandarlos a todos de manera absoluta a Moisés. Cf. *Tratado teológico-político*, cap. XVII, § 36, p. 273; XVIII, § 4, p. 294, y § 11, p. 303.

17. Aparentemente, el hecho de encontrarse en un paraje desértico permite aislar las variables, y por eso no se menciona, en el traspaso del mando de Moisés a Aarón, la posibilidad de un ataque externo.

(En este punto, el texto interrumpe la continuidad del relato con indicaciones referidas a la construcción del Santuario y del Arca, y del culto en general –Éx. 25 a 31– y retoma en el capítulo 32 con el centralísimo episodio del becerro de oro.)

Moisés ha estado ausente «cuarenta días y cuarenta noches», y los hebreos acampados ya desesperan de que vaya a volver. Llevados por la angustia que les produce la intemperie del desierto y la ausencia de su conductor, se dirigen a Aarón, jefe interino, y le piden que les construya un becerro con oro y joyas al que puedan ver, tocar y adorar. Aarón hace lo que le piden y el pueblo celebra un festín orgiástico alrededor del nuevo ídolo, al que cantan loas por haberlos sacado de Egipto. Viendo la escena desde las alturas, Dios, que ya había terminado la composición de las Tablas de la Ley, monta en cólera, reniega, retóricamente, de sus elegidos y dice a Moisés:

Anda, baja. Porque tu pueblo, el que sacaste de la tierra de Egipto, ha pecado. Bien pronto se han apartado del camino que yo les había prescrito. Se han hecho un becerro fundido y se han postrado ante él; le han ofrecido sacrificios y han dicho: «Éste es tu dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto» (Éx., 32: 7-8).

Moisés intercede entre la ira de su Señor y su pueblo de esclavos libertos, argumentando, por una parte, que ha de respetarse el antiguo compromiso contraído con Abraham, Isaac y Jacob, y, por la otra, que derramar furia sobre Israel después de haberlo liberado con gran poder no sería otra cosa que dar ocasión para el comentario –que se anticipa burlón– de los egipcios (Éx. 32: 9 a 13). Sin mayores precisiones, el texto dice que Dios se arrepiente del mal que iba a descargar sobre los hebreos, y Moisés desciende con las Tablas en los brazos. Pero, ya mal predisposto por el bullicio que iba llegando hasta él, que no era ni de vencidos ni de vencedores, sino de cánticos, monta en cólera cuando ve al pueblo bailando y adorando al becerro. En un solo impulso, rompe en pedazos las Tablas de la Ley –que habían sido esculpidas por «el dedo de Dios»– y reduce a polvo y barro la figura del ídolo, obligando a quienes lo adoraron a beber la mezcla infame. Una vez pasado el arrebato pasional, Moisés, más sereno, decide la purga política. Después de increpar a su hermano Aarón, y comprendiendo que el extravío de su gente los había expuesto al ridículo ante los enemigos, se planta en la entrada del campamento y parte las aguas, inaugurando para Occidente la distinción política entre lealtad y sedición:

A mí los de Yahvé (Éx. 32: 26).

A este llamado responden todos los hijos de la tribu de Levi, a quienes insta, en el nombre de Dios, a pasar por la espada a los responsables del funesto episodio.

Cumplida la expedición punitiva, que ha dejado a la vista de todo el campamento un saldo de alrededor de trescientos muertos, Moisés consagra para el servicio de Dios a la tribu que lo ha servido en tan penoso encargo. A continuación, anuncia a los sobrevivientes que volverá a subir la ladera del monte sagrado, para ver si puede conseguir para el pueblo de los idólatras el perdón por tan grave falta. Y en esta nueva gestión, Moisés honra la lealtad que había reclamado y une su destino personal con el de su pueblo, ya que pide a su Señor que, si no ha de perdonar a Israel, también a él lo borre del Libro que se ha escrito. En un alarde de prudencia política, Yahvé pone un cierre al asunto, estableciendo una diferencia entre lo inmediato y la cuestión de fondo: el día en que se echen las cuentas, Él ya se acordará de quienes pecaron, y los borrará de su Libro.<sup>18</sup> Pero, por el momento, dispondrá de un ángel que guarde el camino, para que Moisés y el pueblo continúen el camino hacia la tierra prometida, tal como estaba convenido (cf. *Éx.* 32: 30-35).

Desde la perspectiva de nuestro interés, la tercera etapa política de Moisés, como legislador y fundador, concluye cuando, hacia el final del *Levítico*, nuestro hombre ya ha escrito, siguiendo el dictado de su Señor, una versión completa de su ley, y se dispone a continuar la travesía hacia Canaán. El relato consigna que, concluido el dictado, Dios vuelve a establecer una serie de premios y castigos para los casos respectivos en que se cumpla o se desobedezca su voluntad. Para nosotros, la significación del pasaje radica en que *a*) la pena que se establece es la desolación, el exilio y, en última instancia, un retorno a la esclavitud de Egipto, lo cual representa un sufrimiento aun mayor que la servidumbre original, puesto que ahora se la sufriría después de haber gustado de la libertad, y con conciencia de la propia responsabilidad; y en que *b*) se introduce, aunque sea por la vía negativa de los castigos cada vez más terribles, la instancia del arrepentimiento como forma de reconciliarse con Dios. Por ejemplo:

Y si seguís enfrentándoos conmigo y no queréis oírme, volveré a castigaros siete veces más a causa de vuestros pecados [...] (*Levit.* 26: 21).

Si aun con esto no os corregís ante mí, sino que seguís enfrentándoos conmigo, también yo me enfrentaré con vosotros, y os azotaré yo mismo siete veces más, etc., (*Levit.* 26: 23 y 24)

---

18. En un momento posterior, en el que Moisés se encuentra con Yahvé en la Tienda del Encuentro, Dios ordena la partida, y vuelve a ponerse tautológico, como en la zarza, poniendo ahora su voluntad de gracia o de castigo por encima de toda determinación: «hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia» (*Éx.*, 33: 19).



Toda esta etapa se cierra, así, con un párrafo-síntesis que menciona a los protagonistas principales del momento constituyente y fundacional, al tiempo que deja ver el orden lógico de la legitimación:

Éstos son los mandamientos que Yahvé encomendó a Moisés para los hijos de Israel en el monte Sinaí (*Levit.* 27: 34).<sup>19</sup>

Reparemos ahora en algunas observaciones que hemos ido haciendo a lo largo del resumen de esta tercera etapa. Sugeríamos que, para constituir un orden, cualquiera sea su forma, se debe cambiar sustantivamente la manera en que se utilice en el ámbito interno la potencia destructiva que en un primer momento, como condición necesaria mas no suficiente, se había dirigido hacia la oposición externa. Más todavía, si lo que se ha de establecer es una forma de dominación que, como pretende el relato de *Éxodo*, es más valiosa que la de la esclavitud y la idolatría, entonces la fuerza que guarde la paz interior debe ser moderada, discriminada, y aplicada a poner en vigencia un sistema de *normas*. Ahora claro, lo anterior *no* significa que la fuerza de disuasión y de castigo presente en el frente interno sea un presupuesto innecesario, y, menos aun, posterior o resultante de la ratificación de la alianza. Muy por el contrario, el texto, como vimos, abunda en evidencia, digamos, empírica, que corrobora la tendencia de los hebreos (y, por ende, de todos los hombres, ya que puede suponerse que se los está considerando como lo más presentable de toda la comarca) a incurrir en conductas disvaliosas, contrarias al orden de justicia que se intenta instituir.<sup>20</sup> Los recurrentes lamentos y murmuraciones y, principalmente, el episodio del becerro son ejemplos claros al respecto. El mismo Aarón, cuando responde a la ira de Moisés, le contesta, con bastante sentido común, que, dadas las circunstancias, no podía esperarse nada muy diferente de lo que hicieron los hebreos que se entregaron desesperados a la idolatría:

No se encienda la ira de mi señor. Tú mismo sabes que este pueblo es inclinado al mal (*Éx.* 32: 22).<sup>21</sup>

19. También *Levítico* 26: 46: «Éstos son los estatutos, ordenanzas y leyes que el Señor estableció entre Él y los hijos de Israel en el monte Sinaí mediante la mano de Moisés».

20. Maquiavelo advierte que Moisés no habría podido mantener el orden interno sin contar con fuerza propia, ya que la naturaleza de los pueblos es inconstante, y se hace necesario «hacerlos creer por la fuerza» cuando se ha debilitado el efecto inicialmente persuasivo de las palabras, cf. *Il principe*, VI, p. 33. Hobbes, por su parte, también cita el episodio bíblico del becerro de oro para ilustrar la inconstancia de los pueblos, pero pone el acento sobre los cuarenta días de ausencia de Moisés, y sobre la consiguiente ausencia de milagros durante ese lapso, como causa principal de la recaída de los hebreos en la idolatría, cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. 12, p. 181.

21. El matiz del texto hebreo en este pasaje es levemente diferente al de la versión castellana, ya que indica que los hebreos *están* [כִּי בָרַע הוּא] –circunstancialmente– en el mal, sin aludir, aquí al menos, a una especie de inclinación natural.

Pero la principal y más obvia fuente de evidencia de que en el texto se presupone una disposición de los hombres hacia el mal es el Decálogo mismo. Sólo se establece una ley que prohíbe una conducta determinada cuando se considera que tal conducta es especialmente disvaliosa y, por así decir, suficientemente probable. Podemos decir, en este sentido, que los llamados Diez Mandamientos expresan la pesimista teoría antropológica de Yahvé. Si para proclamarlos se vio obligado a extremar sus recursos escenográficos, hasta el punto de hacerse presente ante una multitud por primera vez en la historia bíblica, es, justamente, porque *sabe* que sus elegidos tienen una fuerte inclinación por la idolatría, por el politeísmo, el juramento vano, el robo, el asesinato, el adulterio, la insolencia, la codicia de lo ajeno, etcétera.

Tendríamos, entonces, como primer señalamiento, que, igual que en la creación del universo, también en el relato bíblico del pasaje de la esclavitud a la vida soberana de Israel alienta el supuesto de que la voluntad vertical es constituyente, y jerárquicamente anterior a la normalidad, que es horizontal y constituida. En el orden lógico, esta dinámica se verifica en la progresión que, partiendo del abstracto y universal «soy el que soy», y pasando por la ratificación formal de la Alianza, se va especificando en el Decálogo y en el Código de la Alianza, hasta llegar a los preceptos minuciosos de lo cotidiano (y, convengamos, culturalmente contingentes) referidos al vestuario de los sacerdotes, al monto de una indemnización, o al tipo de peces que pueden comerse. Y en el orden político, la secuencia de fundamentación se presenta así: una voluntad absolutamente creadora y omnipotente ha dado un principio de identidad a una estirpe en particular, basado en un compromiso. Al efecto de que la multitud elegida entre los demás grupos humanos viva la vida que la divinidad sanciona como justa, ésta la deja durante un largo tiempo librada a su suerte, como para mostrarle que todo otro orden es peor; luego se manifiesta ante el mejor de sus hijos y lo convoca para que comunique su mensaje, administre sus leyes y maneje el poder que aquélla pondrá a su disposición. La transición que en el orden conceptual se daba desde el puro universal y fluía desde normas abstractas de justicia hacia la capilaridad de la vida cotidiana de relación, tiene como correlato –digamos– *histórico* un proceso temporal, espacial, y, fundamentalmente, pedagógico. La travesía por el desierto desde un territorio de esclavitud hasta otro de libertad es el marco óptimo para que se vayan sucediendo, como estadios, las experiencias que irán conformando el acerbo común: la agresión externa, la racionalización administrativa, el juramento colectivo, la sedición sofocada, el cuidado por las nuevas generaciones, etcétera.

En este contexto, la figura mediadora de Moisés se nos vuelve a presentar como *conceptualmente* indispensable. Si, como bien dice Jethro, Moisés –en tanto cabeza visible de gobierno– no puede estar exponiendo su imagen al desgaste de

la administración menuda, justamente para poder mantener la capacidad de decidir en última instancia, menos aun puede Dios *en persona* dirigir día a día los asuntos de su pueblo. El *mutis* que hace Yahvé después de haber monologado su Decálogo es estructural además de psicológicamente necesario. Fijar el norte y dirigir las maniobras, dictar la ley y entender en la provisión de justicia, son todas formas de inmediatez y de indiscriminación jerárquica que no dejarían el mínimo margen para que opere la facultad judicial –la más humana de las facultades–, y resultarían, o bien en una inmovilidad absoluta, provocada por el absoluto terror a no haber interpretado correctamente lo que Dios quiere de cada hombre –gobernante o gobernado–, o bien en una pseudoobediencia mecánica, que representaría un retroceso respecto de la situación en Egipto, donde, al menos, existía el magro consuelo del lamento.<sup>22</sup> Por lo demás, el principio elemental de que toda ley requiere interpretación atraviesa con plena vigencia *todo* el relato.<sup>23</sup> Un mandamiento recién promulgado dice, sin ir más lejos, «no matarás», pero Moisés, para preservar la observancia del decálogo que lo incluye, manda a que sus levitas maten a trescientos ídólatras en una sola noche.<sup>24</sup> También se ordena no codiciar los bienes del prójimo y no robar: pues bien, también aquí se impondrá la necesidad de una interpretación adecuada, para que la orden divina de apropiarse de la tierra y de los bienes de los canaanitas no aparezca como una flagrante contradicción entre la teoría y la práctica.

Moisés, entonces, detenta el monopolio hermenéutico, y, por tanto, el del uso (humano) de la fuerza legítima. El necesario margen de libertad interpretativa de que dispone aparece con toda claridad, como venimos diciendo, en la virtuosa maestría con la que maneja la crisis del becerro. De un lado, se planta ante su Señor, e, implícitamente, le hace saber que él sabe que la naturaleza de lo político, además del elemento universal, absolutamente incondicionado e inmediato, tiene un componente judicial, que posibilita la apertura de un espacio para la interpretación, para el error, para la reconciliación, y, por tanto, *para los procesos*

22. Señala acertadamente Rapoport que la promulgación de un código legal es también una manera de propiciar la previsibilidad, en la medida en que, de algún modo, el código expresa la voluntad soberana de autorrestringir el uso de un omnipoder cuya sola mención provoca angustia. Éste sería el caso del Libro de la Alianza, *op. cit.*, p. 132.

23. Para un comentario que, aunque sin abundar mayormente sobre las especificidades de la labor interpretativa de Moisés, tematiza la centralidad conceptual del aspecto hermenéutico como elemento de legitimidad, cf. Mulford Sibley, «Political Science, Moses, and Ancient Hebrew Thought», en *The Western Political Quarterly*, junio de 1979, vol. 32, Issue 2.

24. En ocasión de sus reflexiones en torno de la licitud moral del suicidio, Rousseau señala, en *La nueva Eloísa*, precisamente, que Moisés esgrime su plena y legítima autoridad interpretativa al admitir, de hecho, excepciones a la prohibición de matar sancionada por él mismo en el Decálogo, cf. Jean-Jacques Rousseau, *La nouvelle Eloíse*, en *Ouvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. II, p. 384.

*temporales*. Aniquilar a *todos* los hebreos por haber incurrido en idolatría sería tirar al niño junto con el agua del baño, y no resultaría en nada *políticamente* positivo, como ya no lo había resultado el Diluvio, o la destrucción de Sodoma y Gomorra. La eventual nueva stirpe gentil que se eligiera como soporte del proyecto no partiría de un estado de conciencia más elevado por el hecho de que se eliminara entero al pueblo de Israel en Sinaí. Al pedir que se lo borre también a él del Libro si es que no se ha de perdonar a los hebreos, Moisés parece estar diciendo, en primer lugar, que, para inaugurar la historia de la libertad, se debe respetar la naturaleza procesual y pedagógica de lo político. Y, en segundo lugar, que cortesano sí, pero que extranjero ya no, y que él sólo podría ser conductor y emancipador de sus hermanos. La dimensión pública de la existencia de Moisés aparece, como vimos, bastante determinada por la previa virtud de su existencia privada, y, en consecuencia, diría el argumento, no sería justo ni razonable negarle a los dirigidos las oportunidades que le fueron ofrecidas al dirigente.

Y, del otro lado, tenemos que, si bien Moisés baja del Sinaí y encara a los hebreos asumiendo la función del enviado, también aquí lo hace manteniendo su privilegio discrecional. La destrucción encolerizada del ídolo y la posterior mantanza de los idólatras son acciones que, a la inversa de la idea germinal de comenzar la gesta emancipatoria, o de la promulgación y establecimiento de las leyes y mandamientos que se limitó a retransmitir, se deben, ahora sí, *a su exclusiva iniciativa*. Correlativamente, también se advierte un elemento de juicio prudencial –y, por ende, de libertad– en la constitución de su fuerza represiva, ya que fueron brazos levitas los que, respondiendo a su llamado, han ido de tienda en tienda castigando idólatras. Actuar humanamente *en* el nombre de Dios ya no es lo mismo que levantar el bastón y obrar *con* su poder milagroso, de lo cual resulta que trescientos tampoco es igual a seiscientos mil. En virtud de esta serie –insistimos, necesaria– de mediaciones, el poder de Moisés ya no es paralizante y ajeno, sino que empieza a resultar ejecutivo, educativo, y propio.

En suma, parcial, entonces. Para instituir la letra fue indispensable la sangre, pero para sublimarla, sería necesario el tiempo. Se había conseguido todo lo que por el momento, y dadas las circunstancias, se podía conseguir, y ya no tenía caso seguir postergando la partida. Exhibido el poder y promulgada la ley, debía comenzar la marcha generadora de la memoria y de la costumbre, las cuales, por lenta constitución de una segunda naturaleza, propiciarían la eventualidad de una vida normal.

4. La última etapa de la vida política de Moisés dura, desde nuestra perspectiva, cuarenta años. Ése es el tiempo que lleva la travesía por el desierto hasta que el pueblo de Israel llega a la margen oriental del río Jordán, para lanzar desde allí

el asalto final sobre la tierra prometida. Para completar nuestro esquema, podemos distinguir en esta etapa dos aspectos de la gestión mosaica: uno, digamos, gubernativo y ejecutivo, y otro, propiamente legislativo y pedagógico. Vayamos a lo primero.

Después de ordenar un censo de población, que arrojó un saldo de 603.550 varones adultos (cf. *Núm.* 5: 46), Moisés ordena la salida hacia Moab, punto estratégico para lanzar desde allí el ataque sobre Canaán. Pero todavía quedaba mucha arena y muchos conflictos por transitar antes de llegar hasta allí en condiciones materiales y espirituales mínimamente adecuadas. Sin entrar en mayores detalles, podemos mencionar, entre otros, el episodio en el que Aarón y Miriam cuestionan airadamente el contacto privilegiado que Moisés pretende mantener con la persona divina. La respuesta ofuscada de Dios, quien convoca al trío dirigente a la Tienda del Encuentro, será que, mientras que a otros hombres Él se les puede presentar en sueños, o en visiones, la relación que mantiene con Moisés es única: «[...] boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla [Moisés] la imagen de Yahvé» (*Núm.* 12: 8). Subrayando esta ratificación, Yahvé hace que Miriam sufra siete días de lepra, para que sienta la vergüenza que habría sentido si hubiese sido escupida por su padre.

Después de este conflicto palaciego, y relativamente menor, sucederán dos hechos traumáticos mayores, casi tan importantes en intensidad y significación como la crisis del becerro. El primero de ellos ocurre cuando, llegados en pocas semanas hasta los bordes mismos de la tierra prometida, Moisés dispone que una avanzada de espías, conformada por los varones principales de cada una de las doce tribus de Israel, incursione en el país a conquistar, y regrese con un informe detallado acerca de sus fortificaciones, de la calidad de su suelo y sus frutos, etc. (cf. *Núm.* 13 y 14). Las órdenes del comandante se cumplen, pero sólo a medias, ya que se traiciona su espíritu: los espías retornan, en efecto, y alaban la feracidad de la comarca, pero todos, exceptuando a Josué y a Caleb, coinciden en proclamar ante el pueblo reunido que la fortaleza de los canaanitas es un obstáculo insalvable para los ejércitos de Israel. Ante esta evaluación de sus jefes, la congregación entera se entrega, como es usual, a la desesperación y a la rebeldía, introduciendo en sus quejas dos elementos novedosos, porque ahora se lamentan por la suerte que correrán sus mujeres y sus hijos pequeños, a quienes ya ven convertidos en presa de los enemigos, y porque proponen, además, designar un nuevo capitán que los devuelva sanos y salvos a Egipto (*Núm.* 14: 3 y 4).<sup>25</sup> Caleb

25. El retroceso en el grado de conciencia política se hace evidente, si recordamos que en la revuelta del becerro, al ídolo todavía se lo festejaba porque había *sacado* a los hebreos de Egipto, mientras que ahora lo que se exige es el *regreso*.

y Josué intentan persuadirlos de que, por una parte, no sean pusilánimes, y que confíen en el poder del Señor, y de que, por la otra, no se rebelen contra Su autoridad, pero la turba enardecida los apedrea. Viendo este nuevo desafío desembozado a su dominio y a sus propósitos, Yahvé vuelve a enfurecerse como en Sinaí, y a sugerir que renegará de su pueblo, diciéndole a Moisés:

¿Hasta cuándo me va a despreciar este pueblo?<sup>26</sup> ¿Hasta cuándo van a desconfiar de mí, con todas las señales que he hecho entre ellos? Los heriré de peste y los deheredaré. Pero a ti te convertiré en un pueblo más grande y poderoso que ellos (*Núm.* 14: 11 y 12).

Recíprocamente, la respuesta de Moisés vuelve a ser conciliadora y firme a la vez, ampliando el alegato sinaítico. Si el Señor eliminara a Israel «como si [Israel] fuera un solo hombre», dice Moisés, los egipcios se comunicarían con los canaanitas, y ambos pueblos llegarían a la conclusión –acertada, por lo demás– de que Yahvé no es tan poderoso como se creía, ya que, aun morando en medio de su pueblo, no ha podido lograr que éste le obedezca y que avance hacia la tierra que se les había prometido. Moisés, en consecuencia, ruega a su Señor que postergue su ira aniquiladora por gracia de su amor (y, podría haber agregado, por prudencia), y que, además, no castigue a los hijos por la iniquidad de los padres. En este alegato, Yahvé vuelve a corroborar la virtuosa sapiencia y visión de largo plazo de su lugarteniente, y resuelve la crisis de los espías con una nueva aplicación del criterio que indica no tomar a la parte por el todo. Si antes había discriminado –sincrónicamente– entre responsables ideológicos y meros seguidores, ahora incorpora una nueva dimensión, y separa –diacrónicamente– a la primera generación de la totalidad orgánica de la nación, adoptando una medida punitiva que, al tiempo que preserva la continuidad del proyecto, le permite cobrarse en este mundo una deuda que le había quedado pendiente. A Canaán, resuelve Yahvé, llegará *el pueblo* de Israel, pero los adultos de la presente generación, a todas luces incorregible, perecerán en el desierto, con la excepción de los leales Josué y Caleb. Los cuarenta años de travesía serán castigo para los padres y enseñanza para los hijos. Estos últimos, podríamos agregar, han sido tomados en calidad de rehenes, como garantía de que, en virtud de algún resto de integridad, y por

26. Hay un matiz idiomático interesante en el modo con que, en el texto hebreo, Yahvé se refiere aquí a Israel: «הַעַם הַזֶּה» puede revestir, según el contexto, un carácter peyorativo y despectivo, y podría ser traducido como «el pueblo este», reforzando el fastidio y la intención, retórica, al menos, de Yahvé de desconocer a su primogénito. Recordemos que, al ver la orgía del becerro de oro, Yahvé ya había increpado a Moisés, usando la segunda persona singular del posesivo; «tu pueblo, el que sacaste de Egipto (*Éx.* 32: 7-8; cursivas mías). (Debo la amable observación idiomática a la licenciada Bracha Waldman.)

amor inmediato a sus pequeños, los que han quedado sin esperanzas personales se abstendrán de continuar en su deriva porfiada hacia la disolución total.<sup>27</sup>

El segundo acontecimiento crítico es la rebelión de Corah, un movimiento que incluye dos componentes disruptivas ya sucedidas con anterioridad: un desafío al monopolio hermenéutico, como el intento palaciego de Aarón y Miriam, y una revuelta pública, como la encabezada por los líderes espías. El capítulo 16 de *Números* comienza, en efecto, relatando que Corah, de la tribu de Levi, seguido por doscientos cincuenta varones de renombre, «príncipes de la congregación», se reunieron en asamblea y encararon a Moisés y a Aarón, diciéndole: «Esto ya pasa de la raya. Toda la comunidad entera, todos ellos están consagrados y Yahvé está en medio de ellos. ¿Por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yahvé?». Al oír la proclama, Moisés y su hermano se tapan el rostro con las manos, dando a entender que se horrorizan por una ofensa que, en verdad, no va dirigida contra ellos, sino contra la voluntad de quien, en tantas y tan evidentes y terribles ocasiones, los ha designado y ratificado de un modo público e inequívoco. Recuperado de su estupor, Moisés enfrenta a dos de los líderes rebeldes y les reprocha que no se muestren honrados y satisfechos con el sagrado oficio que ya tienen, cual es el de administrar el culto y cuidar del Tabernáculo. Pero la insolente respuesta de Datan y de Abiram muestra a las claras que lo suyo es un golpe de Estado, ya que, pretendiendo aceptar la jerarquía absoluta de Dios, acusan públicamente a Moisés de usar el poder y la confianza de todos en exclusivo beneficio personal:

¿Te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel para traernos a morir aquí al desierto, que todavía te eriges como príncipe sobre nosotros? (*Núm.* 16: 12-13).

Moisés, por si era necesario, corre a justificarse ante su Señor, diciéndole que la acusación de los rebeldes es falsa, que él no ha tomado nada para sí, y luego, igual que en Sinaí, vuelve a trazar una línea demarcatoria, instando a los hebreos a que se alejen de Corah y de sus secuaces.<sup>28</sup> El pueblo así lo hace, y, a la vista de toda la congregación, la tierra se abre y se traga vivos a los doscientos cincuenta re-

27. El episodio de los espías concluye con una nueva muestra, para los hebreos, de la insanable debilidad que padecen cuando no obedecen a Yahvé. Dice el texto que, perdido por perdido, un grupo desoyó las órdenes de dar un rodeo, y quiso atacar Canaán, alegando maliciosamente que estaban arrepentidos, y que, ahora sí, estaban dispuestos a cumplir con la voluntad de Dios. El resultado de la incursión fue una derrota sin atenuantes, tal como lo había anticipado Moisés (cf. *Núm.* 14: 40 a 45).  
28. Moisés, a la vez que había pedido el castigo para los rebeldes, también esta vez esgrimió el principio de no tomar el todo por la parte: «¿Castigarás a toda la congregación por el pecado de un hombre?» (*Núm.* 16: 22).

beldes (*Núm.* 16: 31 y ss.).<sup>29</sup> De alguna manera, la proporción respecto de Sinaí se ha invertido en favor de Moisés: si aquella vez sólo unos pocos habían respondido a su llamado, en esta ocasión, en cambio, todo el pueblo lo hizo, preservando, como venimos diciendo, no sólo sus ya condenadas vidas –digamos– privadas, sino, básicamente, el porvenir de la nación.<sup>30</sup>

Salteando los casi cuarenta años de travesía por el desierto, el texto bíblico retoma el relato de los hechos en el último mes del último año, cuando, ya completado íntegramente el recambio generacional, el contingente de hebreos arriba a las cercanías de Canaán. Mencionamos apenas, para redondear nuestro esquema, los puntos salientes de este tramo final de la gestión ejecutiva de Moisés:

- Muerte de Miriam y exclusión de Moisés del acceso a la tierra de promisión (cf. *Núm.* 20: 12).
- Conquista de la tierra de los amonitas (cf. *Núm.* 20: 19).
- En Balaam-Peor los hebreos de las tribus de Simeón transgreden expresas directivas y entran en contacto con los moabitas, adoptando sus costumbres de idolatría y promiscuidad, y uniéndose a sus mujeres. En castigo, una plaga enviada por Yahvé elimina a veinticuatro mil hebreos (cf. *Núm.* 25: 1-9).

---

29. Aunque no menciona explícitamente este pasaje, el castigo a los seguidores de Corah es el episodio que parece tener en mente Maquiavelo, cuando, para corroborar su afirmación relativa al enfrentamiento necesariamente mortal que debe sostener el líder político virtuoso contra los rivales envidiosos dice que «quien lea con discernimiento la Biblia verá que, para poder establecer sus leyes y disposiciones, Moisés tuvo que matar a un gran número de hombres, que se oponían a sus designios movidos solamente por la envidia», N. Macchiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III, 30, p. 527, en *Opere, op. cit.*, vol. III, mi traducción. Hobbes, a su vez, menciona explícitamente este episodio, como prueba de que Moisés era el único que detentaba la soberanía en Israel, tanto en cuestiones de religión como de *policy*, cf. *Lev.*, cap. 40, p. 503. También Spinoza se refiere al *affaire* de los espías y a la rebelión de Corah, uniéndolos, como caso ilustrativo, bajo una clave de lectura muy original, y desafiante. Para el filósofo de Amsterdam, la causa de que los hebreos hayan caído en repetidas violaciones de la ley divina no puede deberse a un carácter peculiar de su naturaleza poco juiciosa, pues la naturaleza es igual en todos los hombres, sino a la voluntad colérica de Yahvé mismo. Éste, en efecto, después del episodio del becerro de oro, habría querido prolongar el efecto de su ira mediante la sanción de leyes religiosas nocivas, que, en lugar de servir al bienestar y a la gloria de su pueblo, instituirían un privilegio para la clase sacerdotal de los levitas que constituía un suplicio para la razón. Los notables que reclamaron la misma santidad que Moisés, así, estarían expresando, para Spinoza, una legítima demanda de todo el pueblo de Israel; con el castigo a los rebeldes, en consecuencia, «cesó la sedición, pero no renació la concordia». La inestabilidad del Estado de Israel, y no su perpetuación en el tiempo, habrían sido, así, los verdaderos efectos buscados por Dios cuando dio la versión definitiva de sus leyes en Sinaí, cf. *Tratado teológico-político*, cap. XVII, §§ 93 y ss., pp. 285-289.

30. Y todavía se podría agregar que el episodio sugiere una inversión de proporciones mucho más pronunciada, si recordamos que, también en Egipto, el hebreo increpado por Moisés le había reprochado que éste quisiera ponerse como juez y príncipe por encima de ellos. La impugnación a su pretensión de autoridad ahora es la misma, pero la base de la legitimidad de Moisés, ratificada desde arriba y desde abajo, se ha ampliado drásticamente.



- Moisés, delante de su pueblo congregado, designa a Josué como su único sucesor en el mando supremo, y a Eleazar como sucesor de Aarón en la dirección del sacerdocio (cf. *Núm.* 27: 17 y ss.).
- Moisés manda atacar las tierras de los midianitas. Los hebreos eliminan a todos los varones adultos enemigos, y traen al resto de la población como prisioneros. Yahvé, en represalia por el *affaire* de Baal-Peor (cf. *Núm.* 31: 3), ordena a Moisés que mande a matar a todos los niños varones y a todas las mujeres midianitas «que hayan conocido varón yaciendo con él», preservando sólo a las niñas y a las jóvenes vírgenes.

Llegados nuevamente a Moab, en la ciudad de Jericó, Moisés baja instrucciones muy precisas acerca del modo en que se deberá avanzar sobre la tierra de Canaán: los combatientes de Israel deberán expulsar a todos los naturales del país, y destruir todos sus lugares de culto, así como las imágenes y objetos que ellos idolatran. Después de disponer la forma proporcional en que se distribuirán las tierras entre las familias y las tribus, la arenga culmina con una promesa, y con su correlativa amenaza:

Os apoderaréis de la tierra y habitaréis en ella, pues os doy a vosotros todo el país en propiedad. [...] Pero si no expulsáis delante de vosotros a los habitantes del país, los que dejéis se os convertirán en espinas en vuestros ojos y en aguijones en vuestros costados y os oprimirán en el país que vais a habitar. Y yo os trataré a vosotros en la forma en que había pensado tratarles a ellos (*Núm.* 33: 53-56).

Pero decíamos que la última etapa de la vida política de Moisés incluye, además de su aspecto ejecutivo y estratégico militar, un legado legislativo y pedagógico. Precisamente, el *Deuteronomio*,<sup>31</sup> último de los cinco libros del *Pentateuco*, consta de tres discursos que el conductor dirige al pueblo de Israel cuando, reunido en Moab, su ejército se dispone a avanzar sobre Canaán. Tal como sucede en otros libros del *Antiguo Testamento*, también en estos tres discursos se registran superposiciones, repeticiones y variaciones respecto de lo afirmado sobre un mismo asunto en textos anteriores. Haciendo abstracción de estas últimas, que no presentan modificaciones significativas a los fines de nuestro esquema, los contenidos de los tres discursos de Moisés podrían agruparse, desde un punto de vista formal, en relatos de la travesía Sinaí-Moab, por una parte, y en pre-

31. El nombre hebreo del Quinto Libro de Moisés es *אלהה הרברים* [*Ele badevarim*], literalmente «éstas son las palabras», que es como comienza el texto hebreo. El uso corriente ha acortado el título como *Devarim*, «Palabras». El nombre antiguo del Libro era *Mishna ha torah*, según un pasaje de *Deut.* 17: 18, «la repetición de la ley» [*את־משנה התורה*]. De allí viene el nombre que adjudicaron los antiguos traductores judíos grecoparlantes, «*Deuteronomion*», i.e., «Segunda ley», pasando como transliteración al latín, «*Deuteronomium*» y luego a las lenguas modernas. Cf. J. H. Hertz, *op. cit.*, p. 735.

ceptos y leyes, por la otra. Ahora claro, es obvio que aquí las distinciones propias de la pragmática del lenguaje, que discriminan entre descripción y prescripción, no pueden ser tajantes. De un lado, Moisés relata acontecimientos significativos del pasado reciente para fijar la conciencia afectiva de un pasado común y para sentar doctrina, y por eso intercala continuamente justificaciones, advertencias y enseñanzas. Del otro, cuando promulga normativas, no lo hace solamente combinando diferentes esferas (como la civil, la cultural, la doméstica, la gubernativa, etc.) y diferentes niveles de abstracción, sino que también adjunta advertencias, premios y castigos que, al modo de profecías, seguirán al eventual cumplimiento, o incumplimiento, de sus leyes. Desde luego que, en el juego de lenguaje propuesto por Moisés, la intención de entrelazar conceptualmente relato y norma es transparente, y *explícita*: es ley ritual mosaica que los hebreos deben enseñar a sus hijos la historia de la liberación obrada por Yahvé, la travesía, las sucesivas deslealtades y apostasías de Israel, etc. De esta manera, la deuda que el futuro que se intenta inaugurar contraerá con el pasado que se intenta superar será permanente, porque es fundacional.

Uno de los recursos retóricos al que apela Moisés para sancionar normativamente esta continuidad jerárquica entre proceso genético y estructura es el uso de la segunda persona del plural, en lugar de la tercera. En el caso de la salida de Egipto, este uso no debería llamar especialmente la atención, pues está sustentado en una sencilla lógica contrafáctica. Decirle al pueblo de Israel, que acampa libre y victorioso en la margen oriental del Jordán, «recuerda tu esclavitud, de la que te sacó el Señor con puño firme y brazo extendido», es una manera razonable de decir que, si no fuera por la decisión divina de liberar a sus padres, los hijos seguirían, hoy, como aquéllos, siendo siervos del faraón. Pero relatar el asunto de los espías –o del becerro– en segunda del plural ya tiene un efecto paradójico más complejo. Dice Moisés:

Pero vosotros os negásteis a subir; os rebelásteis contra la orden de Yahvé vuestro dios, y os pusisteis a murmurar en vuestras tiendas [...] (*Deut.* 1: 26: 27).

Y un poco más abajo:

Yahvé oyó encolerizado vuestras palabras y juró así: «ni un solo hombre de esta generación perversa verá la tierra buena que yo juré dar a vuestros padres» [...] Por culpa vuestra Yahvé se irritó también contra mí y me dijo: «Tú tampoco entrarás allí» (*Deut.* 1: 34-35).

Obviamente, quienes están escuchando a Moisés en persona discriminan, y saben, de un lado, que él se está refiriendo a las iniquidades *de sus padres*. La generación presente sabe que tiene el arduo privilegio de haberse criado libre en el

desierto, y de tener que hacerse cargo de la conquista de Canaán y de la construcción de un nuevo Estado (o de su equivalente histórico) justamente *porque* recibe una tarea que fue superior a las fuerzas y al carácter de la generación anterior. Pero, del otro lado, al escuchar acusaciones bíblicas del tipo «os rebelásteis», «por vuestra culpa yo no entraré», «fuisteis presuntuosos», etc., el tono es, claramente, unificador y admonitorio, y el mensaje profundo que reciben, entonces, es que nunca deberán olvidar que la soberbia, la cobardía o la tendencia a la idolatría *no* han sido patrimonio contingente de una sola generación, sino que son tendencias naturales permanentes, a las que todo hombre y todo pueblo, por más elegido que sea, es propenso. La desesperada temeridad de quienes, después de escuchar la condena a desierto perpetuo, atacaron de todos modos, sin el aval de Moisés, y sin tener, por tanto, al Señor como bandera, puede volver a invadir el espíritu de quienes ahora están por entrar en Canaán, bajo el mando de Josué. Por eso, en otro momento de su discurso, Moisés advierte que es indispensable tomar conciencia de que todo lo bueno que los israelitas están por obtener se transformará en dolor y castigo si, renegando, llegaran alguna vez a persuadirse de que lo han conseguido por propia virtud y potencia, y no por voluntad y gracia del Señor. Para conservar la nación, en consecuencia, cada generación deberá observar las leyes legadas por Moisés, y ratificar implícitamente la Alianza, que en Moab se establece, significativamente, «con quienes están hoy presentes y con quienes no lo están» (*Deut.* 29: 13-14). Pero, además, deberá agregarse el fundamento transgeneracional de la memoria *afectiva*, viviendo como propia la experiencia pasada:

Pero ten cuidado y guárdate bien, no vayas a olvidarte de estas cosas que tus ojos han visto, ni dejes que se aparten de tu corazón en todos los días de tu vida; enséñaselas, por el contrario, a tus hijos y a los hijos de tus hijos. El día que estabas en Horeb en presencia de Yahvé tu Dios, cuando Yahvé me dijo, etc. [...] (*Deut.* 4: 9-10).

Vemos, de este modo, que la constitución que lega Moisés al pueblo de Israel fundamenta la normalidad institucional sobre una múltiple referencia a la excepcionalidad. No sólo está la elección divina de los hebreos entre todos los demás pueblos, y la promesa condicional de ponerlos por encima de toda nación, «como cabeza y nunca como cola» (*Deut.* 28; 13).<sup>32</sup> También está la orden de guar-

32. Advierte Spinoza que, siendo que en los hebreos el amor a la patria era un precepto religioso, era inevitable que se estableciera entre ellos y las demás naciones una relación esencial de enemistad, reprobación y odio «que no tenía rival en violencia», cf. *Tratado teológico-político*, cap. XVII, § 77, p. 82. Similar postura sostiene Rousseau en el conocido pasaje del *Contrato social*, donde dice que la religión del ciudadano, que reúne el culto divino y el amor de las leyes, es mala porque pone al pueblo

dar y transmitir, intelectual y afectivamente, la memoria de los hechos terribles y maravillosos que han dado lugar a la inminente estabilidad presente, así como la promesa divina de una vigilancia permanente, que asegura horribles castigos para todo Israel si no llegara a mantener la fe y la forma de vida que el pueblo, en dos oportunidades, se ha comprometido a guardar.

Cumplido su cometido, el hombre excepcional Moisés también debe, finalmente, hacer *mutis*, para dar lugar a que los hebreos –hombres comunes con una experiencia extraordinaria– acometan la empresa de una vida libre, justa y normal:

Y no ha surgido desde entonces en Israel un profeta como Moisés, a quien el Señor conoció cara a cara, en todos los signos y maravillas que el Señor le ordenó realizar en la tierra de Egipto ante el faraón [...] y en toda la mano poderosa y en todo el terror que Moisés ejerció a la vista de todo Israel (*Deut., in fine*).

5. En beneficio de la continuidad del resumen argumental hemos venido postergando la mención de un asunto central en los fundamentos de la constitución política del Israel bíblico. Se trata, desde luego, del concepto de «alianza». La *Jewish Encyclopedia*, por ejemplo, en el apartado crítico de la entrada «*covenant*»,<sup>33</sup> advierte que la noción bíblica tiene un uso mucho más amplio que su traducción inglesa moderna. ברית [berit] (que pasó a la *Septuaginta* como *diateké*, a la *Vulgata* como *testamentum*, a la *Biblia* del rey Jaime como *covenant*, y al castellano como *alianza*) es el término ordinario que en el idioma del Antiguo Testamento menciona cualquier tipo de acuerdo solemne en general. Si bien un *berit* exige, por naturaleza, la concurrencia de dos partes, éstas no tienen por qué revestir igual jerarquía, como cuando se celebra una alianza fraterna de ayuda mutua incondicional y de lealtad hasta la muerte. Con la significación en juego es compatible, en consecuencia, la *imposición* unilateral de una alianza, en la cual una de las partes –la divinidad, por caso– establece determinadas conductas y formas de vida que la otra parte –los hombres– deberá observar, y garantiza, a cambio de ello, ciertas condiciones externas en las que esta vida se puede realizar. De esta manera, son todas *alianzas* las ocasiones en las que, señorialmente, Yahvé hace saber su voluntad a Noé después del

---

en estado natural de guerra con todos los demás, y lo hace «sanguinario e intolerante». De todos modos, en el paganismo en general, y en el *Antiguo Testamento* en particular, Rousseau no ve que haya, propiamente, guerras de religión; y, en tal sentido, advierte que Moisés y el pueblo de Israel reconocían una «perfecta paridad» entre su propio Dios y, por ejemplo, el de los amonitas, cf. *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1980, trad. M. Armiño, Libro IV, cap. VIII, pp. 131-136.

33. Cf. art. «*covenant*», *The Jewish Encyclopedia* (ed. Isidore Singer), Nueva York, Funk and Wagnalls, 1972, pp. 318-322.

diluvio (*Gén.* 9: 1 17),<sup>34</sup> a Abraham cuando le anuncia la herencia que dará a su progeñe (*Gén.* 15: 18), o al pueblo de Israel reunido en Sinaí, y en Moab.<sup>35</sup>

Martin Buber, en su *Moisés*, tematiza el entramado de significados que la noción de alianza aporta al relato de la constitución de pueblo de Israel. En primer lugar, y en un registro socioarqueológico, propone que en la reconstrucción bíblica de la gesta y de la normativa mosaica estarían operando dos principios de socialización enfrentados. Por una parte, habría un principio dinástico, con jerarquías estratificadas, propio de un pueblo ya establecido, con una especie de estatalidad territorial, que centraliza la autoridad civil y religiosa. Por la otra, habría un principio carismático, afín a un primitivo orden nómade, de carácter pactista y federativo, que pugna por mantener en la legislación un elemento arcaico igualador y emancipatorio (*op. cit.*, pp. 44-46). Este principio nómade y federativo sería el que en la dinámica fundacional de *Éxodo* puede adscribirse a la concepción de *berit* como vector –digamos– horizontal de sociabilidad. Pero, en segundo lugar, y ya en un registro más teórico, Buber advierte que la alianza que, por intermedio de Moisés, se ratifica en Sinaí, *no* puede tomarse como convenio, o contrato. No se trata, dice, del aglutinamiento de individuos que, *motu proprio*, comenzarían a constituir un pueblo, sino de la *proclama* de una voluntad que ha decidido constituirlos en nación y que provoca, como contrapartida, la *aclamación* sumisa de la multitud (*ibid.*, pp. 175-178).<sup>36</sup>

Con una lectura liberalizante, Michael Walzer también analiza la tensión que venimos mencionando. En su libro *Exodus and Revolution*<sup>37</sup> el autor despliega la tesis condensada por el título, afirmando que el tránsito desde Egipto hasta Canaán es una historia que predeterminó el esquema conceptual de otros acontecimientos históricos en Occidente, en particular, el de las revoluciones moder-

34. El compromiso de Yahvé de preservar un orden cósmico regular y adecuado para la subsistencia de todas las generaciones, y de no volver a eliminar con catástrofes a todas las especies, no es sólo con Noé, sino «con toda alma viviente que os acompaña [...] todos los animales de la tierra». Precisamente, el arco iris que sigue a la finalización del diluvio es la señal de la alianza de Dios con la tierra, y esta última no es, obviamente, una contraparte activa (cf. *Gén.*, *loc. cit.*).

35. G. Von Rad argumenta decididamente en favor de la significación unilateral, protectora e impuesta por la voluntad divina de la alianza de Sinaí. Señala, también, el hecho significativo de que, cuando Yahvé realiza los ritos que consagran la alianza celebrada con Abraham, éste yace inconsciente, cf. Von Rad, *op. cit.*, p. 131.

36. Los setenta ancianos que suben a compartir la comida ritual con Moisés serían, según Buber, ratificadores de la disposición aclamatoria de las diferentes tribus a las que representan (*op. cit.*, p. 179). Con una visión diferente, Rapoport entiende que el pacto de Sinaí eleva al nivel de autoridad estatal la intervención de cuerpos preexistentes, como el de los ancianos, o como el de las reuniones de jefes de tribu, los cuales ya administraban conflictos entre particulares, cf. «Moses, Charisma, and Covenant», p. 133.

37. Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985.

nas. En ese sentido, pone el acuerdo de Sinaí como un episodio que expresa, en forma eminente, las tensiones propias del radicalismo político: voluntad divina frente a elección popular, providencia frente a *covenant*, determinismo frente a libertad. Para Walzer, la política radical entraña altos niveles de riesgo y enemistad, y entonces exige, de un lado, sentimientos prerreflexivos de certeza respecto de la elección divina y de la inevitabilidad histórica. Pero, del otro, también requiere voluntad conjunta, consentimiento y acción colectiva, una cierta idea de libertad positiva que, ausente en Egipto, se daría su realización en Sinaí (p. 81).

Esquemáticamente, el argumento de Walzer consiste en afirmar que el tipo de obediencia que instaura el acuerdo de Sinaí debe diferenciarse tanto de la servidumbre que sometía a los hebreos en Egipto como de la alianza establecida entre Yahvé y Abraham. Respecto de lo primero, dice el autor (y concordamos con él) que, mientras que la identidad que confiere la esclavitud en Egipto es algo que *le sucede* a Israel, en cambio, el acuerdo de Sinaí es algo que Israel *asume* (p. 76). Pero, respecto de lo segundo, también afirma (y en esto disentimos) que, mientras que las alianzas del *Génesis*, con Abraham y con Noé, son promesas incondicionadas de Dios, que imponen una identidad inmediata y tribal, la que se propone en Sinaí implica un elemento esencial de *human agency*. Y todavía abunda, asociando conceptualmente la reunión aterrorizada de la multitud al pie del monte sagrado con la teórica asamblea presencial, no delegativa, a la que asisten los individuos para constituir la soberanía en Rousseau. Si de Egipto, dice Walzer, los liberó exclusivamente la voluntad de Dios, a Canaán llegan, en cambio, por haber aceptado los términos de un pacto libre y voluntario (cf. pp. 76-79). En la misma dirección de lectura, el autor de *Esferas de justicia* sostiene que hubo *covenant* estructuralmente análogo al sinaítico en Ginebra, con el triunfo de Calvino en 1537, en el *May Flower*, en la Alianza Nacional de Escocia, en el *Agreement of the People* del Ejército Puritano, y en las Constituciones Americanas de 1780.<sup>38</sup> Todos estos acuerdos, cuya fuerza depende del consentimiento del pueblo, reproducen, para Walzer, el acuerdo de Sinaí, que opera como modelo de compromiso popular y de acción comunitaria.<sup>39</sup>

Tomemos la interpretación de Walzer como ocasión para redondear nuestra propia lectura. Sin necesidad de implicarnos en la discusión filológica acerca de los diversos significados del término *berit*, nos parece, en primer lugar, conceptualmente apresurada la intención de Walzer de diferenciar radicalmente el tipo

38. Rapoport va un poco más allá que Walzer, y encuentra el eco de la alianza de Sinaí en la contemporánea Constitución de California, cf. Rapoport, *op. cit.*, p. 132, n. 52.

39. Redondea Walzer: «The Covenant makes for responsibility; it is therefore a reason for political action», *op. cit.*, p. 90.

de alianza que Dios habría *impuesto* a Abraham de la que habría *propuesto* a todo Israel en el desierto. Está, por empezar, la intención de Yahvé –explícita y recurrente, y alegada también, como vimos, por el propio Moisés– de *recordar* y *renovar* la alianza originaria celebrada con Abraham. Pero, además, básicamente, está el *terror* de los hebreos en Sinaí, provocado, como ya se mencionó, por la presencia divina, por la intemperie del desierto y por la memoria reciente de la capacidad aniquilatoria y –digámoslo– sofisticadamente cruel con la que Yahvé asoló a los enemigos de su pueblo elegido. Admitimos sin reparos que en el relato se puede estar inaugurando un resquicio para la expectativa de una conducta progresivamente responsable y política por parte de los miembros del pueblo de Israel. Podría agregarse, incluso, que en el hecho de que en la salida de Egipto se haya acoplado una cantidad indeterminada de personas no hebreas (cf. *Éx.* 12: 38) se insinúa una intención de atenuar las rígidas condiciones de la pertenencia, que se venía fundando exclusivamente en lazos de sangre.<sup>40</sup> Pero de allí a postular que en el *momento inicial* primaba un grado de madurez ético-política, una capacidad de gestión constituyente, que sólo podría ser eventual cualidad de un regulativo *punto de llegada*, hay un salto problemático, salto que, con suerte diversa, han intentado saldar las diferentes teorías contractualistas modernas, pero que no parece encontrar adecuado asidero en el texto bíblico. En este sentido, decíamos, lo que salva del aniquilamiento físico, o de la disolución como colectividad, al pueblo de Israel no es, precisamente, la conducta lockeanamente respetuosa de los compromisos que han ostentado los adoradores del becerro, los espías pesimistas, los ambiciosos rebeldes, o los nostálgicos de la leche y de la miel que fluían en Egipto. Lo que constituye su unidad existencial, y le permite entrar en Canaán, es más bien, en orden decreciente de incidencia, la voluntad divina de manifestarse como orden político efectivo y su correlativa necesidad de una multitud que le haga las veces de soporte, el virtuoso liderazgo de Moisés y su prudente capacidad de manejo de las crisis, y, en última instancia, el amor natural que una generación ya condenada de padres judíos siguió sintiendo por sus hijos. A Canaán no se llega *por* haber suscripto y cumplido un pacto, sino más bien *a pesar* de haber transgredido casi cada norma. En todo caso, por ponerlo en términos weberianos, en el *Pentateuco* hay, claramente, otros fundamentos de la socialidad y de la legitimidad del dominio que aparecen como prioritarios respecto de la moderna y secularizada racionalidad legal instrumental.<sup>41</sup>

---

40. Debo la consideración sobre las personas no hebreas que se agregaron al contingente a la atenta observación del profesor Leiser Madanes.

41. Como indicio complementario del sesgo liberalizante de la lectura de Walzer se puede observar su rechazo explícito del elemento beligerante y conquistador en tanto factor relevante para la eide-

6. Queda, todavía, un asunto por mencionar. En primer lugar, es indispensable tener en cuenta el dato elemental histórico-filológico de que todo el Antiguo Testamento en general, y, dentro de él, el *Pentateuco* en particular, constituyen un mosaico, que ha resultado del trabajo que diferentes plumas han realizado en épocas diferentes, cada una con sus propias intencionalidades, y con sus condicionamientos religiosos y sociopolíticos. En algún momento, las diferentes aportaciones han sido coordinadas y fijadas por una autoridad editora. Y, si bien esta voluntad ha logrado instalar su propia versión de la *Torah*, es indudable que el texto canónico ha tenido que expresar un punto de equilibrio, dando entrada a las presiones que las diferentes tradiciones ejercían, cada una con sus respectivos relatos y concepciones. Veamos un breve resumen de la cuestión.<sup>42</sup>

Aunque no hay evidencia contundente que permita precisar la época exacta de la identidad de las autoridades que sancionaron la canonización de los *Cinco Libros de Moisés*, los estudios históricos coinciden en ubicar dicho proceso durante el exilio babilónico, entre los siglos VI y V de la era precristiana.<sup>43</sup> En cuanto a

---

tica política del Éxodo (cf. Walzer, *op. cit.*, pp. 141-144). Nuestro autor admite que debe moderarse el peso de ciertos pasajes textuales, que obran como evidencia desfavorable, si es que se ha de sostener una interpretación como la suya, que busca ver en el relato bíblico una metáfora de la transformación emancipatoria de la política. Así, por ejemplo, *Deut.* 20: 17-18, donde se ordena, como vimos, expulsar o eliminar a toda la población canaanita de la tierra a conquistar, debería ser neutralizado en su potencial arquetípico fundamentador de actitudes políticas históricas. De un lado, la orden divina de expulsión y aniquilación no es incompatible, según Walzer, con el espíritu de respeto racional que los hebreos se deben unos a otros adentro, y a los extranjeros afuera, simplemente porque, en la lógica del texto, los canaanitas *no* califican para ser incluidos en el mundo del «*moral concern*». Pero, del otro lado, concluye Walzer que, por la razón mencionada, dicha orden –y todos los pasajes equivalentes– no debería sentar precedente, tal como pretende, de modo falaz, la interpretación ideológica que suele esgrimir el fundamentalismo mesiánico de la ultraderecha sionista contemporánea. Pues bien, más allá de la polémica de Walzer contra el sionismo mesiánico de derecha, el asunto, desde nuestra perspectiva, es claro: la lectura en clave universalista de los supuestos políticos del texto bíblico sólo se sostiene si, en ciertos lugares nodales, donde dice *norma* se lee *anomalía*. Hacer del Deuteronomista un Rawls *avant la lettre*, y pretender al mismo tiempo que la violencia autofirmatoria y negadora del otro que (porque) tiene el bien esencialmente escaso que nosotros necesitamos es un acto de justicia universal, es una operación intelectual análoga a la de llamar «desierto» a las praderas pobladas por los *sioux*, a llamar «Tormenta del desierto» al bombardeo tecnologizado de un territorio enemigo, o, en términos locales, a sostener una Constitución representativa, republicana y federal, y, a la vez, celebrar la «Conquista del Desierto» en el reverso del billete de más alta denominación del sistema monetario nacional.

42. Para este esquema de la autoría y composición del *Pentateuco*, así como para la subsiguiente consideración de la composición de la figura de Moisés en el mismo texto, nos apoyamos en el artículo «Biblical Literature», de la *Enciclopedia Britannica*; M. Greenberg, «Moses», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, t. 12, col. 371-388, y Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, Edinburgo, Oliver & Boyd, 1962.

43. La redacción y canonización de los otros dos libros que componen el Antiguo Testamento es claramente posterior a la del *Pentateuco*. *Profetas* se habría fijado en Judea en el siglo IV a.C., después



la composición y la autoría, existe consenso académico en que, sobre la base de significativas diferencias de estilo, vocabulario, contenido y demás indicadores específicos, se puede ver la *Torah* como una compilación que unifica documentos que ya se tomaban como santos, y que provienen de cuatro fuentes, a las que se personaliza, figuradamente, como el Yahvista, el Elohista, el Sacerdotal y el Deuteronomista. El Yahvista es, básicamente, un narrador, poco dado a especulaciones teológicas, que atribuye a la divinidad acciones y discursos, formalmente afines a los de una persona humana, y la designa con el nombre propio hebreo *Yahvé*. Es una fuente antigua, que se remonta hasta más allá del siglo X a.C., y sus narraciones están presentes en los libros *Génesis*, *Éxodo* y *Números*. En los mismos tres libros interviene el Elohista, así denominado porque esta fuente designa a la divinidad con el sustantivo común hebreo אֱלֹהִים [*Elohim*] («Dioses», en plural). Conjeturalmente, se lo ubica en el reino del Norte de Judea, alrededor del siglo VIII a.C., y se ve el tono de su escritura como más reflexivo y apologético, presentando a Dios en una posición remota y casi inaccesible. El Sacerdotal, por su parte, ubicado en el siglo VII a.C., tendría a su cargo, de un lado, la redacción íntegra del *Levítico*, la narración de extensos párrafos rituales y normativos que aparecen en los otros tres libros ya mencionados, y las diferentes referencias genealógicas familiares y migratorias, y, del otro, la tarea de compilación y edición del material de su propia autoría junto con el aportado por las dos fuentes anteriores. Finalmente, el Deuteronomista sería el exclusivo redactor del último libro del *Pentateuco*; con un estilo bien diferenciado, se observa en él el propósito claro de convocar a todo el pueblo para que acepte las normativas mosaicas, así como de subrayar la elección de Israel como pueblo único y elegido.

En correlación estricta con lo anterior, está también la variedad de funciones y cargos que el *Pentateuco* atribuye a la figura de Moisés. Entre los diversos factores que pueden haber contribuido a esta polisemia, cabe mencionar, de un lado, la propia índole de las tareas que –dentro de la lógica del relato– impone la fuerza de las cosas a alguien que, como Moisés, tiene que liberar a un pueblo de la esclavitud y prepararlo, en nombre de un Dios único, creador y todopoderoso, para el cumplimiento de un destino de unidad jurídica, religiosa, nacional y territorial. Y, del otro, hay que mencionar también la intervención interesada de las creencias y perspectivas de cada una de las fuentes bíblicas. Si la *Torah* está concebida como expresión constituyente de la autoconciencia nacional del Antiguo Israel, y si Moisés es allí el protagonista humano central, entonces es espe-

---

del cisma de los samaritanos, y antes del dominio griego. *Escritos*, por su parte, es una compilación que ya incluye vocablos griegos, y que se habría fijado pocas décadas después de la dispersión diaspórica que siguió a la destrucción del Templo de Salomón, en 70 d.C.

table que los diferentes perfiles que adopta su gestión y su personalidad reflejen, de algún modo, la variedad de perspectivas mencionada.<sup>44</sup> En cuanto a las condiciones históricas de producción de la doctrina mosaica, el profesor Abraham Rosenwasser menciona el hecho de que el material normativo contenido en los Códigos de la Alianza, del Deuteronomio y Sacerdotal –promulgados, según el texto bíblico, en el desierto– no corresponde a un pueblo primitivo, con existencia nómada, sino más bien a una sociedad ya establecida y sedentaria, con una organización agrícola y con una cierta centralización administrativa urbana.<sup>45</sup> En el mismo sentido, también el Decálogo presenta rasgos que evidencian un elaborado proceso de espiritualización y sofisticación conceptual (p. 37). La hipótesis, entonces, es que tanto la instalación de la creencia en la existencia misma de Moisés, y en la celebración solemne de la Alianza en Sinaí, junto con su ratificación en Moab, como la producción definitiva de la doctrina mosaica, se deben, principalmente, al trabajo pedagógico político de un grupo sacerdotal, el de los levitas, de características ascéticas. Esta secta militante habría encontrado asilo en Israel, y habría tomado auge durante las primeras crisis ocurridas en la organización de la vida urbana, durante el período monárquico. Por contraste con un presente complejo y corrompido, ellos estarían proyectando hacia el pasado un modelo de sobriedad puritana, revalorizando el ascetismo del desierto, e instalando «la idea de que la vida de la nación entera corría peligro de muerte o destrucción si no resolvía adecuadamente los problemas de justicia social, de conducta y de conciencia» (p. 45).

44. La *Encyclopaedia Judaica*, por ejemplo, especifica los siguientes oficios desempeñados por Moisés: (i) enviado de Dios ante el faraón para gestionar los términos de la liberación; (ii) primer mensajero de Dios ante el pueblo de Israel; (iii) líder militar de la travesía por el desierto, y de la estrategia de la conquista de Canaán; (iv) intercesor ante Dios, en favor del pueblo de Israel; (v) mediador entre Dios y su pueblo en la celebración de la Alianza; (vi) legislador; (vii) fundador del culto, y (viii) sumo sacerdote. G. Von Rad, por su parte, atribuye a las diferentes fuentes la elaboración de los diferentes aspectos del perfil de Moisés: el Yahvista lo presentaría, básicamente, como un pastor, encargado de conducir al rebaño en su salida de Egipto; el Elohista, como mero instrumento del poder divino; el Sacerdotal, como el hombre que se encuentra cara a cara con Dios en Sinaí, y refleja la Gloria en su rostro; y el Deuteronomista, como un asceta, cuya virtud lo habilita para interceder en favor de sus hermanos pecadores (*op. cit.*, pp. 289-296). Para una discusión teológica acerca de la preeminencia de la función de mediador por sobre las demás funciones cumplidas por Moisés, cf. Robert Martin-Achard, «Moïse, figure du médiateur selon l'ancien Testament», en *La figure de Moïse: écriture et lectures*, Editorial Labor et Fides, Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 1978, pp. 9-30. Para un estudio referido a la significación político-religiosa del resplandor insoportable que emitía el rostro de Moisés cada vez que salía de la Tienda del Encuentro, cf. Thomas Dozeman, «Masking Moses and Mosaic Authority in Torah», en *Journal of Biblical Literature*, vol. 119, No. 1, primavera de 2000, pp. 21-45.

45. Abraham Rosenwasser, «Egipto e Israel y el monoteísmo hebreo», Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua Oriental, 1982.

Sin necesidad de remitir de un modo causal inmediato lo eventualmente acertado de nuestras observaciones conceptuales a las condiciones contextuales de aparición y configuración del *Pentateuco*, nos basta con corroborar en nuestro caso la presencia de una dinámica estructural en la escritura de textos teológico-políticos fundacionales. Las sumarias consideraciones históricas precedentes, y, en particular, la plausibilidad de una hipótesis como la de Rosenwasser, nos sugieren un vertiginoso sistema de cajas chinas. Los editores del *Pentateuco*, quienesquiera que hayan sido, han producido, con la aparente actitud constituyente de contribuir a la normalización de una situación acuciada por la crisis,<sup>46</sup> un relato normativo. Y, en la culminación de ese gran relato, que va desde el origen del universo hasta el momento inmediatamente anterior al origen del Estado territorial israelita, se incluye un relato normativo, que es el discurso en el que Moisés, en Moab, cuenta la liberación de Egipto y la travesía por el desierto. Y así como es lógicamente indispensable que los editores del texto canónico se desprendan humildemente de toda intervención personal en la elaboración de la Escritura, atribuyéndola íntegramente a la pluma de su personaje central (probablemente inexistente, recordemos), también es necesario que Moisés, en el interior de la *Torah*, renuncie a toda pretensión de autoría, poniéndose a sí mismo como mero escriba inspirado por el espíritu divino. Tendríamos aquí, como siempre que se bordean los límites del poder constituyente, un esperable tránsito fluido entre los dos extremos del *continuum mito-logos*, o, para ponerlo en términos de Mircea Eliade, «la irrupción de lo sagrado en el mundo», como fundamento ontológico de una realidad empobrecida y profana por parte de una superrealidad saturada de ser.<sup>47</sup> La apelación al mito para dar cuenta, en última instancia, de la relación jerárquica que debe existir entre el derecho y la fuerza, entre la piedad y la hipostasia, o, en general, entre el orden y el caos, puede darse de manera literal, como en los casos de Moisés, de Jesús, o de Rómulo y Remo, o de manera estilizada y sublimada, como en los casos del contractualismo moderno, de la reivindicación maquiaveliana de la unidad nacional de Italia, o de la crítica utopiana del sistema de la propiedad privada.<sup>48</sup> Y

46. Para un panorama de los diferentes momentos críticos que atravesó la comunidad israelita tanto en el período estatal monárquico como en el posterior exilio babilónico, cf. Salo Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, vol. 1: *Época antigua*, Buenos Aires, Paidós, 1968 (en especial, caps. 3 y 4).

47. Cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, p. 59.

48. En su artículo para la voz «Myth and Symbol», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed. David Sills, Mac Millan Company and the Free Press, 1968, vol. 7, señala Victor Turner que el estado liminar evocado como principio de conciencia social no es una mera representación de momentos irracionales o primitivos de la humanidad. Siendo una forma de enfrentar la crisis que es propia de la interacción entre lo psíquico y lo social, resulta inextinguible, y pervive, por tanto, más allá de la desintegración de las sociedades tradicionales.

aun resulta habitual que literalidad y secularización convivan en una misma doctrina constituyente, con el propósito de mostrar que los hombres que pretenden hablar razonablemente acerca del orden de dominación justo no lo hacen movidos por un capricho idiosincrático, sino limitándose a la mera transcripción de lo que es universalmente verdadero; para mostrar que mito y logos dicen, básicamente, lo mismo. En tal sentido, aunque sin tematizarlas todavía, ya hemos ido mencionando algunas referencias de los clásicos de la modernidad a la gesta mosaica. Fundadores ellos mismos de un nuevo horizonte conceptual, varios de los pensadores modernos eminentes han honrado, cada uno según su leal saber y entender, la deuda que mantenían con el mítico responsable oriental de la conciencia política-teológica de Occidente.

Pues bien. Para que esta operación de rescate y capitalización hermenéutica pueda resultar funcional a los fines prácticos de legitimación –de lo establecido o de lo novedoso, lo mismo da– es evidente que ya en el mito debe haber, de algún modo, un elemento *lógico* que desarrolle las diferentes instancias de un proceso de unificación de la pluralidad bajo una única voluntad, que será soberana. Entendemos, entonces, ya para concluir, que en ocasión de la figura bíblica de Moisés, lo que el *logos* de la politicidad veterotestamentaria tiene para aportar reviste (podría decirse, en verdad, anticipa y predetermina), una dinámica voluntarista, en la que la libre decisión excepcional impera doblemente sobre la temporalidad de la norma. En primer término, porque exhibe la obvia sanción carismática de un nuevo orden mediante la referencia a una voluntad trascendente y milagrosa, productora por sí misma de la verdadera justicia. Y, en segundo término, porque la concreción rutinizada de dicho orden constituye, ella misma, una circunstancia excepcional. En dicha circunstancia concurren, de un lado, la gestión prolongada (que dura más de cuarenta años) de una personalidad única, dotada de entusiasmo, sentido de las proporciones y entrega absoluta a una causa, según la conocida exigencia weberiana para el político vocacional respetable;<sup>49</sup> personalidad que, además, para definir los límites del agrupamiento existencial de amigo/enemigo, apela, antes que a la *razón*, al cohesivo social del *afecto*. Y concurren, del otro, no una sino *dos* generaciones, con sendas actitudes que, como vimos, han sido presentadas en el texto bíblico como decisivas. De esta manera, la posibilidad de la existencia soberana del pueblo de Israel en la tierra prometida bajo el imperio de la *Torah* resulta determinada, amén del terror común a la cólera divina, por el cariño que ha sentido por sus hijos pequeños una primera generación de padres que sólo encontró esa vía para dignificar la propia libertad, por la

---

49. Cf. Max Weber, «La política como profesión», en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, pp. 122 y ss.

observancia de la identificación ritual retrospectiva que cumplió la generación siguiente, nacida y criada en tierra de nadie, y, principalmente, por el amor responsable que por todos ellos animó a Moisés, un fundador que, en definitiva, terminó, y vivió, casi la totalidad de su vida política en el desierto.

Universidad de Buenos Aires - Universidad  
de San Andrés

### **Abstract**

*This article deals with certain voluntarist and prudential aspects of biblical Moses in his foundational leadership. He cannot be seen, it is argued, as a mere passive instrument in the service of Yahvé's political project. The decisional dimension of his political personality, thus, implies an element of freedom which affects the affective –and also founding– response of the people of Israel.*