

MICHAEL WALZER, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven, London, 2012. 232 páginas.

Este libro, escrito por un referente en el campo de la teoría política como Michael Walzer, tiene por objetivo “examinar las ideas sobre la política, sobre el gobierno y la ley, expresadas en la Biblia hebrea” (p. ix)<sup>1</sup>. La principal novedad y su mayor ventaja radican en que escribe y lee la Biblia desde y para la teoría política. De esta manera, ahonda en la grieta abierta por pioneros como Daniel Elazar (1934-1999) o Aaron Wildavsky (1930-1993) (p. xx). Sin embargo, sorprende su advertencia inicial: “No hay teoría política en la Biblia. La teoría política es una invención griega (p. xii)”<sup>2</sup>. Los mismos narradores bíblicos, dice Walzer, no estaban muy interesados en la política. Muchos eran más bien hostiles. Aun así, tienen cosas que decir que son políticamente interesantes (p. xiii). El autor parte de la íntima convicción de que hay algo en la tradición textual judía para traer al ahora.

La tesis central que subyace tras esta obra es si, a la sombra de un Dios omnipotente, hay verdaderamente espacio para la política (p. xi). La historia de Israel, narrada en los textos bíblicos, tiene lugar a la sombra de ese Dios omnipotente, dice Walzer, lo que hace que inmediatamente se pregunte cuánto espacio hay para la política cuando Dios es el legislador supremo o si hay margen para la toma de decisiones

en una nación que vive bajo el mando y la protección divina (p. xi).

El libro se divide en doce capítulos. Algunos son nuevas versiones de artículos que ya habían sido publicados anteriormente. Empieza con una cuestión de gran importancia para la teoría política: el significado del pacto como instrumento de fundación de las comunidades políticas. El doble momento fundacional de Israel, primero con el pacto Abrahámico, sellado con la circuncisión, y luego con el pacto nacional del pueblo de Israel en el monte Sinaí: “[Y] vosotros seréis un reino de sacerdotes, y nación santa. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel” (Ex. 19:6), invita a la reflexión. El judío, entonces, eterno dilema, ¿lo es por nacimiento o por adhesión? Aquí Walzer, quizá demasiado imbuido de las obsesiones de su tiempo, contrapone esos dos modelos: el del nativismo o parentesco, más exclusivo, y el de la adherencia voluntaria, en el que ve un reflejo del contrato social moderno. Los infantes, los sin-habla de la ciudad, lo infacundo, quedan al margen. “Israel no es un infante sino un adulto que consiente” (p. 11)<sup>3</sup>.

Inmediatamente, el autor presenta en el segundo capítulo los tres códigos legales que se encuentran entre los textos bíblicos, concretamente, en el Éxodo, el Levítico y

<sup>1</sup> “[T]o examine the ideas about politics, the understandings of government and law, that are expressed in the Hebrew Bible”.

<sup>2</sup> “[T]here is no political theory in the Bible. Political theory is a Greek invention”.

<sup>3</sup> “Israel is not a child but a consenting adult”.

el Deuteronomio, la joya de la corona (p. 20). Lo que más puede sorprender de entrada al lector, aunque seguramente como apunta Walzer también es su mayor valor, es que el cuerpo de leyes contenido en los diferentes textos no siempre es coincidente. No hay un monopolio de la interpretación legal. Este legado legislativo “inconsistente y compuesto de múltiples interpretaciones” (p. 33)<sup>4</sup> es valioso porque posibilita el posterior desarrollo de la ley oral en el Judaísmo y también porque pone de relieve, como dirá Michael Fishbane, la importancia de la transmisión e interpretación humanas (p. 18).

Sirviéndose de ese mismo código legal, Walzer dedica los próximos capítulos a analizar los argumentos bíblicos para la conquista y la guerra santa, y a discutir cómo se van configurando la figura del rey y las “reglas de la política” (p. 53), siempre en disputa con lo divino. “Cuando no había reyes en Israel, Dios era rey” (p. 53)<sup>5</sup>. La tensión está servida. Además, como apunta el autor, el Dios del pacto mosaico “nunca antes habitó una ‘casa’, nunca pidió a los jueces de Israel construir para él una casa; sino que ‘anduvo errante en una tienda, en un tabernáculo’ (2 Samuel 7:6)” (p. 61)<sup>6</sup>.

Para Walzer, este momento de transición tiene tintes de constitucionalidad. El pacto condicional del pueblo de Israel con Dios, por el que si cumples los mandamientos vivirás en paz y prósperamente, se

transforma en un pacto incondicional entre Dios y la casa de David. Es decir, en una promesa de final exitoso para David y sus descendientes. Con ello, se crea el fundamento que luego da paso a la política o, dicho de otro modo, a la “rutinización del carisma” sobre el que se basaban las teocracias (p. 67). Desde ese momento, el rey (al mando de la política) deja de ser sirviente de Dios para servir al orden social, lo que es visto como una *secularización* radical de la monarquía. En este sentido, Walzer dirá: “[Los reyes y sus descendientes] existen en el tiempo secular, que es el espacio normal de la política” (p. 71)<sup>7</sup>. Esta concepción secularizada de la política, contrapuesta a la ley divina, encuentra argumento en la doctrina de la autonomía política de Nissim Gerondi (1320-1376). Así lo reconoce explícitamente Walzer. En el pensamiento de este rabino de Barcelona, que considera que las leyes gentiles prueban muchas veces ser “más pertinentes” al orden social “que algunas de las leyes contenidas en la Torá” (p. 70), pervive la fractura (ahora casi insalvable) entre ley divina y vida cotidiana.

Sobre ella pivotará el resto de capítulos de esta obra. De ahí, por ejemplo, el tratamiento que se le da a los profetas en los capítulos quinto y sexto. Aparte del rol político que hayan podido jugar, los profetas, excepto Moisés, son considerados más bien figuras apolíticas. Tienen de los jueces su carisma, la conexión divina inme-

<sup>4</sup> “[L]egacy of multiple and inconsistent codes”.

<sup>5</sup> “When there were no kings in Israel, God was king”.

<sup>6</sup> “The God of the old covenant had never dwelt in a ‘house’...nor had he ever asked the judges of Israel to build him a house; rather, he had ‘walked in a tent and in a tabernacle’ (2 Samuel 7:5-6)”.

<sup>7</sup> “They [the king and his sons] exist in what we might call the space of secular time, which is the space of normal politics”.

diata, pero no toman responsabilidad sobre lo público, no actúan políticamente. Representan, podría decirse, el “carisma sin poder” (p. 82). Logran que la gente se comprometa, tocan sus corazones, evocan sus memorias, hablan de tradición... pero solo “hablan palabras” y la política, dice Walzer, está más allá de esto. Más aún en la esfera internacional, en donde la fe firme no puede substituir la diplomacia (p. 108). El profeta, con ropaje de maestro moral o de crítico social, con su radicalismo anti-político, no tiene cabida en la *realpolitik*. En Walzer, como antes en Max Weber (1864-1920), “ningún profeta fue campeón de los ideales democráticos” (p. 82)<sup>8</sup>.

En ese espacio de tiempo secular que es el espacio de la política, ¿en qué lugar quedan los sacerdotes? Walzer dedica un capítulo a esta cuestión. Si la nación fuera santa, dice, como arguyen algunos, la jerarquía de los sacerdotes sería innecesaria (p. 128). Sin embargo, en la sociedad y el gobierno de Israel descritos en los capítulos “constitucionales” del Deuteronomio, los sacerdotes tienen su papel (p. 128). Tienen poderes limitados para la política, pero se les reconoce su capacidad para gobernar en la esfera de lo cotidiano (p. 136). El Mesías de las profecías tampoco tendría un lugar pronunciado en ese espacio limitado de la política. La política activa, dice, no tiene lugar en el mesianismo bíblico (p. 170), una cuestión a la que dedica otro capítulo. El mesianismo profético no tiene ambición política, dirá, no ofrece alternativas prácticas, no llama a la revolución política. Es esperanza, es con-

solación (p. 184). Aun así, añade Walzer, puede incitar a los movimientos políticos, producir un tipo de política. Una, en todo caso, que no necesita hacer cálculos, cultivar el apoyo popular, prepararse para la carrera o construir instituciones (p. 184).

Solo si concebimos lo político en sus mismos términos podemos entender que diga, más adelante, que los profetas tienen desdén por la “sabiduría política” (p. 168). Y aquí, hablando de la sabiduría, es donde más claramente se muestran los efectos de la disociación de lo público y lo privado, sobre la que descansa necesariamente el proceso de secularización. Hay una sabiduría centrada en la vida privada, doméstica, que habla de discípulos (como el post-bíblico Ben Sira) o de cómo las madres enseñan a sus hijos a vivir (“la mujer sabia edifica su casa”, Proverbios 14:1) y que, por carecer de alcance público, tiene poco interés para las ambiciones seculares. Y, por otro lado, hay esa otra sabiduría, la que puede dar consejos a un rey.

Otra cuestión de gran relevancia que Walzer trae a escena es cómo se ejerce la autoridad en el Israel del texto bíblico. En este caso, resulta interesante que busque en los márgenes de la narración, entre los que siempre están sin ser apenas mencionados: los ancianos. Aparecen de forma bastante irregular en los textos, nunca son consultados, no son una figura institucionalizada, pero de algún modo son “testigos silenciosos” (p. 187). Probablemente, dice Walzer, jugaron un rol en la mente de los narradores bíblicos (p. 193). Se asume su existencia, también en el texto del Deuteronomio, aunque no tengan tareas defini-

<sup>8</sup> “No prophet was a champion of ‘democratic ideals’”.

das. El hecho de que no tengan una función o un significado específicamente religioso puede ser el motivo que explique el por qué a duras penas aparecen en la narración (p. 195). Sus actividades son “seculares”, dice, opinan sobre temas de seguridad, ley civil... no aparecen en las visiones mesiánicas, en los días por venir. Pero, ¿y si tomáramos ese otro hilo argumental que el mismo Walzer entrevé pero que no termina de desarrollar? Los ancianos estaban en Egipto antes que Israel fuera una nación.

Cierra el libro un capítulo que lleva por título “Política en la sombra” y en el que se dibuja más bien una visión pragmática de la política. Aún a riesgo de parecer anacrónico, Walzer reconoce que en el texto bíblico pueden encontrarse rasgos que anticipan la cultura democrática. Cuando, por ejemplo, en el monte Sinaí, “el pueblo habla con una sola voz” (Éxodo 19:8) le resuena la “voluntad general” de las teorías de la democracia (p. 200). Pero, una y otra vez, su recorrido político por el texto bíblico termina donde empieza la omnipotencia de Dios. Incompatible, dirá, con la cultura democrática (p. 199). La poderosa idea de la soberanía divina sobre la que se sustenta la cultura religiosa no deja espacio para la soberanía de los Estados, ni siquiera para la soberanía popular. Solo cuando Dios se aleja del mundo de las naciones, hay sitio para la política humana (p. 202).

La religión israelita, como otras, puede estar al servicio de cualquier régimen. En este caso, para este autor, la ventaja es que en esencia es “políticamente indiferente” (p. 205). La cultura religiosa contenida en la Biblia hebrea trabaja políticamente en el día a día, pero no tiene su contraparte a nivel nacional. Tampoco, dice, responde a las cuestiones principales de la filosofía política formalizada por los griegos. El texto bíblico retrata un escenario cambiante, decreta una ética, pero no contiene argumentos sobre cómo gobernar y ser gobernado, sobre cuál es el mejor régimen o sobre cómo se construye la obligación política. Estas cuestiones políticas, dice, no han sido centrales en el pensamiento israelita. Esta indiferencia dejaría libre la política, abriendo paso a la prudencia y al pragmatismo (p. 205).

Siendo esta la tesis principal del libro, no es extraño que persista la visión del exilio como “fin de la política” (p. 114). O más bien, como luego puntualiza, el fin de la soberanía nacional. Sin embargo, en el exilio precisamente es que Nahmanides (1194-1270) escribe y da continuidad histórica a una *tradición política*:

Estableceréis un Rey que reinará sobre vosotros como las otras naciones; solo que no ha de ser como los otros reyes...pues el deseo principal de los reyes es incrementar los caballos y los jinetes para sí (p. 57)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> “You will set a King over you like all the nations that surround you —only he should not be like their kings...for the main desire of kings is to increase horses and horsemen for themselves”. RAMBAN (Nahmanides), *Commentary on the Torah: Deuteronomy*, trad. de Charles B. Chavel, Shilo, New York, 1976, p. 210.

Al menos, esta lectura desde la teoría política de la Biblia hebrea, por parte de un académico de reconocimiento internacional como Michael Walzer, es alentadora. Nos quedamos con la idea de que, como bien dice nada más empezar, “no es un negocio para el que se requiera invitación,

todos somos lectores si lo queremos ser” (p. xvii)<sup>10</sup>. Además, en el libro hay mucha bibliografía para profundizar, interesante y puede que desconocida para el lector del otro lado del Atlántico.

HELGA JORBA

---

<sup>10</sup> “It isn’t a business for which we need an invitation; we are all readers if we want to be”.