
La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La contribución de la ética filosófica *

Dr. M. Daniel Carroll Rodas
Profesor de Antiguo Testamento
Denver Seminary

Los cambios en estructuras socioeconómicas y políticas en América Latina no han traído mejoras correspondientes en el clima ético. Hace falta formación ética de la gente, la cual es el enfoque de la ética de las virtudes. Una aplicación de este acercamiento ético a Amós hace resaltar que en ese libro el “bien” para Israel es la justicia y en última instancia Yahweh mismo; que la justicia se relaciona con la apacibilidad, la memoria de la gracia de Dios y la indignación moral; y que Yahweh es el modelo ético supremo.

Changes in the socioeconomic and political structures in Latin America have not brought corresponding improvements in the moral climate. What is needed is the moral formation of the people, which is the focus of virtue ethics. An application of this kind of ethics approach to Amos shows that in that book the “good” for Israel is justice and ultimately Yahweh himself; that justice is related to peaceableness, the memory of God’s grace, and moral indignation; and that Yahweh is the supreme moral exemplar.

LA NECESIDAD DE UN ACERCAMIENTO DISTINTO A LA ÉTICA DE LOS PROFETAS

Comienzo este artículo con un relato autobiográfico. Sospecho que para muchos una convicción tocante a la centralidad de la ética social para la fe cristiana nació de sus experiencias personales, y no sencillamente como un agregado a su juego de

* Este artículo forma parte de las Conferencias Bíblicas del SETECA, impartidas por el Dr. Carroll Rodas del 30 de julio al 2 de agosto de 2002. Este ensayo se basa en gran parte en su artículo “Seeking the Virtues among the Prophets: The Book of Amos as a Test Case”, *Ex Auditu* 17 (2001): 77-96.

“creencias necesarias”. El relato explicará cómo yo llegué a apasionarme por la ética del Antiguo Testamento en general y cómo comencé a ver la necesidad de la ética de las virtudes en particular. Las dos partes principales de este ensayo después del relato personal proporcionan un resumen introductorio de la ética de las virtudes y luego una lectura del libro de Amós desde esa perspectiva.

Mi interés en la ética del Antiguo Testamento nació y ha crecido a través de los años desde una fascinación con los profetas del Antiguo Testamento. Dicho interés primero comenzó a cobrar fuego durante mis estudios de seminario. En ese tiempo (fines de la década de 1970), una pasión por mi herencia latinoamericana (soy hijo de madre guatemalteca) volvía a arder después de algunos años en un estado durmiente. En parte lo que despertó esa conciencia renovada fue el reto a la teología tradicional presentado por la teología de la liberación. Aquí había una manera de hacer teología—teología que exigía un compromiso de carne y sangre con la ética social—que pretendía hablar por los millones de pobres en el continente y recuperar un enfoque central del mensaje bíblico que por mucho tiempo había sido ignorado (y aun callado) por teólogos y cuerpos eclesiásticos. Desatender el clamor de los oprimidos significaba hacer caso omiso de la opción de Dios por los pobres y perpetuar el sufrimiento de las masas del Mundo de los Dos Tercios.

La vida y el mensaje de los profetas antiguotestamentarios siempre eran componentes fundamentales del argumento de la teología de la liberación. En particular se destacaba el libro de Amós, profeta del siglo octavo. Su crítica de la opresión es resoluta y dura. Además, el individuo Amós se descuella como paradigma del valor. Denuncia a las élites económicas y sociales de su tiempo y no se deja amedrentar ni por el sacerdote ni por el rey cuando proclama su mensaje divino en el santuario nacional de Bet-el. Motivado por sus lecciones en cuanto a la justicia y un deseo de elaborar un acercamiento bíblico evangélico que podría servir como alternativa a la teología de la liberación—una alternativa que criticara y apreciara dicha teología pero que fuera distinta de ella—comencé a concentrar mucha de mi propia investigación en Amós. Así, este texto profético se

aferró de mí hace años y desde entonces ha servido de alguna manera como mi “taller” para la reflexión ética seria.

El aspecto central que la teología de la liberación subrayó de la condena de la pobreza por los profetas en el antiguo Israel era el desenmascaramiento mordaz de las estructuras opresivas socioeconómicas y políticas. Para muchos de los liberacionistas, contextualizar ese mensaje en América Latina requería adquirir el poder para efectuar cambios sociales necesarios y paralelos a los cambios que los profetas aparentemente pedían—de ahí su participación en una variedad de movimientos revolucionarios o de protesta social y los esfuerzos de algunos dentro del régimen sandinista.

Sin embargo, al transcurrir el tiempo llegó a ser evidente a lo largo del continente que ni siquiera el cambio estructural dramático era suficiente para crear un clima moral diferente, aun si la configuración formal y oficial parecía ser más equitativa. En la última década del siglo XX, se negoció una serie de acuerdos de paz que han puesto un fin a conflictos armados (con la importante excepción de Colombia), y varios países han tomado pasos significativos, si bien con tropiezos, hacia una mayor democracia y reforma económica. Pese a esto, una preocupación y desencanto general arroja una sombra negra sobre Latinoamérica.¹ La corrupción y la violencia continúan y el ci-

¹ Es interesante observar el desencanto de la izquierda después de la derrota electoral del gobierno sandinista en 1990, el colapso de la Unión Soviética y la calamidad resultante en Cuba. Véanse las discusiones perspicaces en Jorge G. Castañeda, *La utopía desarmada: Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina* (México: Joaquín Mortiz, 1993); José Renique, “The Latin American Left: Epitaph or New Beginning?”, *Latin American Research Review* 30 (1995): 177-94. Mario Roberto Morales ha contado sus experiencias y su profunda desilusión con una ala del movimiento guerrillero guatemalteco en *Los que se fueron por la libre* (México: Editorial Praxis, 1998). Algunos de los héroes de la izquierda han llegado a ser objeto de un escrutinio crítico. David Stoll, en su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder, Colorado: Westview, 1999), relata su sorpresa al descubrir los engaños y falsedades de la activista maya guatemalteca y Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú. Este libro ha generado una controversia académica y política a nivel mundial. Véanse: Arturo Arias, ed., *The Rigoberta Menchú Controversy* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2001); Mario Roberto Morales, ed., *Stoll-Menchú: La invención de la memoria* (Guatemala: Consucultura, 2001).

nismo crece, mientras que la esperanza de un cambio duradero mengua.

Se vuelve cada vez más claro que hace falta algo más allá de—quizá se deba decir más profundo que—el mero cambio externo. En la jerga de la ética filosófica, sugiero que lo que hace falta en este contexto de tanta muerte y desesperanza es el cultivo de una cultura de virtud, especialmente de las virtudes específicas de la justicia y la paz. De manera que mi investigación dentro del campo de la ética social del Antiguo Testamento llegó a ser un intento de descubrir si, y cómo, la ética de las virtudes se había empleado en el estudio de la ética de los profetas.

Esta búsqueda fue infructuosa. El interés académico en la ética de los profetas, con pocas excepciones, normalmente se ha dirigido a otros aspectos del tema y no hacia las virtudes. Como explicamos en los dos artículos anterior, se ha invertido bastante esfuerzo en la investigación de diversos trasfondos y en el poder literario del texto.² Estos acercamientos valiosamente iluminan dimensiones importantes del mensaje ético en los libros proféticos. A la vez, lo que hace falta en estos estudios es una investigación tocante a la formación y las pruebas del carácter moral de la nación; este es el enfoque de la ética de las virtudes. El nivel del carácter moral determinará en gran medida la ética del pueblo, cómo las estructuras sociales funcionan y el trato que se les brinda a los pobres y a los marginados.

Los estudios sobre el carácter moral en el Antiguo Testamento generalmente se han derivado de los libros narrativos (Génesis, Jueces, Samuel-Reyes) y de la literatura sapiencial, especialmente del libro de Proverbios. Con todo, ha habido unos pocos estudiosos que han examinado cuestiones relacionadas con las virtudes en los profetas.³

² M. Daniel Carroll Rodas, “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: El aporte del estudio del trasfondo”, *Kairós* 33 (julio-diciembre 2003): 7-28; *idem*, “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La fecundidad de la ‘imaginación profética’”, *Kairós* 34 (enero-junio 2004): 7-25.

³ Para Génesis y Jueces, véase Gordon Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Old Testament Study Series; Edimburgo: T. & T.

Benjamin Farley dedica un capítulo entero a los profetas y argumenta que sus mensajes buscaban empujar a la nación a vivir las virtudes implícitas en los Diez Mandamientos.⁴ Sugiere que se puede resumir las dos tablas del Decálogo (y las virtudes) como el amor a Dios y el amor al prójimo. El Decálogo comienza enfocando la atención del pueblo en Yahweh, porque un concepto correcto de Dios es la base para un trato correcto de otros en la comunidad del pacto y de la humanidad en general. La lista de prohibiciones en la segunda tabla del Decálogo (Ex. 20:12-17; Dt. 5:16-21) fomentaría las virtudes de gratitud, respeto, fidelidad, veracidad y contentamiento.

En la “Primera parte” de su obra sobre la ética antiguotestamentaria, *Let Justice Roll Down*, Bruce Birch subraya la importancia del carácter moral y explica cómo el texto bíblico puede servir para interpelar y formar la vida ética de la iglesia hoy.⁵ En su capítulo sobre los profetas preexílicos, él señala que uno de los propósitos de anunciar una esperanza más allá del juicio era el de comunicar una visión de la clase de comunidad que el pueblo de Dios algún día llegaría a ser.

Otro estudioso, Waldemar Janzen, aboga por el poder y la relevancia éticos de las narrativas del Antiguo Testamento, las cuales despliegan un abanico de personajes de carácter moral que pueden funcionar como modelos de conducta. Janzen pre-

Clark, 2000): 87-107. William P. Brown proporciona una buena introducción a la ética de las virtudes antes de pasar a una exposición del texto bíblico en *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996). Una excepción en cuanto al interés en las virtudes en los profetas es Jacqueline E. Lapsley, *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (BZAW, 301; Berlín: Walter de Gruyter, 2000). Interesantemente, John Barton cuestiona si el Antiguo Testamento realmente muestra interés en las virtudes como clásicamente se conocen en la ética filosófica; véase John Barton, “Virtue in the Bible,” *Studies in Christian Ethics* 12/1 (1999): 12-22.

⁴ Benjamin W. Farley, *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995). Él dedica dos párrafos del libro a Amós (págs. 83-84).

⁵ Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1991). Para la “Primera parte”, véanse págs. 29-68; para los profetas preexílicos, págs. 240-79.

senta una ética construida en torno a lo que él llama el “paradigma familiar” de vida, tierra y hospitalidad.⁶ Los profetas, cree él, llamaban a toda la nación, y a personas en posiciones de influencia en particular, a que volvieran a esos ideales. Al transcurrir el tiempo, los profetas mismos, en su lucha para cumplir con su llamamiento en medio del sufrimiento y pérdida, se convirtieron en un paradigma de obediencia para el resto de la nación.

Estos pocos estudios han comenzado a señalar el camino para mirar a los profetas a través del lente de la ética de las virtudes.⁷ Nuestra lectura del libro de Amós más adelante desde esta perspectiva es un esfuerzo inicial y exploratorio para tratar de ampliar la aplicación de la ética de las virtudes al Antiguo Testamento. Mi esperanza es que otros, con mayor pericia, partan de este ejemplo y lo desarrollen más para el beneficio de la vida social de la iglesia cristiana.

Antes de hablar de Amós, ofrecemos una breve introducción a la ética de las virtudes.

INTRODUCCIÓN BREVE A LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

En términos muy generales, las tres “escuelas” clásicas de la ética filosófica son la deontología, la teleología y las virtudes.⁸

⁶ Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1994). Para una explicación de su acercamiento, véanse págs. 1-54; para los profetas preexílicos, págs. 154-78.

⁷ Otra obra que habla de una visión profética para la sociedad norteamericana contemporánea y de la necesidad de cultivar un conjunto de virtudes constructivas (tales como la compasión, la justicia y el valor), pero que no procede de la pluma de un biblista, es el libro de Jim Wallis, *The Soul of Politics: A Practical and Prophetic Vision for Change* (Nueva York: The New Press; Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994).

⁸ Subrayo la frase “en términos muy generales”. El panorama de la ética filosófica es obviamente mucho más complejo que lo que aquí se presenta. Por ejemplo, se puede dividir la deontología y la teleología en varias subcategorías. Las tres escuelas no son mutuamente exclusivas, y cada una refleja en su propia perspectiva algunos aspectos de las otras. Se trata más de una cuestión de énfasis. Algunos, por ejemplo, clasificarían la ética de las virtudes como un tipo de teleología. Para un panorama detallado de la deontología y la teleolo-

Las primeras dos buscan principalmente que el sujeto ético haga la decisión correcta en una situación determinada. El acercamiento de la deontología (del vocablo griego *dei*, “es necesario” o “es correcto”) evalúa si un acto es correcto o incorrecto sobre la base de principios y normas establecidos o revelados (en el caso de la iglesia, en las Escrituras). Un desafío grande, entonces, es la elección de la norma correcta para la situación. La teleología (de la palabra griega *telos*, “fin”) busca cuidadosamente sopesar las consecuencias (tanto las posibles como las probables)⁹ de una acción y tomar una decisión de acuerdo con la acción que podría mejor promover el mayor bien para la mayoría.

La ética de las virtudes recibió su expresión clásica en el cuarto siglo a. C. en *La ética nicomáquea* de Aristóteles. Ha tenido una especie de resurrección en las últimas dos o tres décadas, especialmente a través de los escritos del filósofo-eticista Alisdair MacIntyre.¹⁰ Desde una perspectiva expresamente cristiana sobresale el trabajo de eticistas como Josef Pieper, Stanley Hauerwas y Gilbert Meilander. Ya hemos mencionado a algunos estudiosos del Antiguo Testamento que han adoptado esta perspectiva.

La ética de las virtudes no hace caso omiso de los dilemas morales en esos momentos difíciles de decisión que son de tanta importancia para la deontología y la teleología. Sin embargo, su enfoque primario se concentra en el carácter moral de la persona que hará aquella decisión. La meta es formar el carácter—es decir, la conducta, actitudes e intenciones habituales—a fin de que esa persona pueda discernir, elegir y vivir la mejor acción en las diversas situaciones. Es más una cuestión de llegar a

gía, véase Ian C. M. Fairweather y James I. H. McDonald, *The Quest for Christian Ethics: An Inquiry into Ethics and Christian Ethics* (Edimburgo: The Handel Press, 1984): 3-64.

⁹ De ahí que esta manera de razonar también se llama “consecuencialismo”.

¹⁰ Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2a ed. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985); *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988). La meta de MacIntyre es escribir una crónica de los movimientos históricos que han conducido a la incoherencia moral de las sociedades modernas de Occidente y propulsar el valor de la tradición moral aristoteliana.

ser la clase correcta de ser humano, uno que puede crecer en madurez hacia un estilo de vida ética marcado por la integridad, la sensibilidad y la coherencia.

El acercamiento de la ética de las virtudes tiene algunos componentes fundamentales. Primero, es crucial definir el “bien” hacia el cual toda reflexión ética se debe dirigir. El “bien” es aquel fin supremo que idealmente debe orientar y definir toda nuestra existencia. Es logrando este bien que mejor cumplimos nuestro propósito como seres humanos. Este bien trascendente al cual todas las otras metas más finitas en última instancia deben dirigirse no puede limitarse a alguna ganancia material cuantificable o a alguna satisfacción emocional. Tiene valor absoluto en y por sí mismo y se debe buscar por lo que es en sí. Para Aristóteles el bien supremo para los seres humanos era la “dicha” (*eudaimonia* en griego, término que él usaba para referirse a algo más que sencillamente los sentimientos asociados con la alegría).¹¹ La Confesión Westminster de la Fe declara (aunque no en un contexto de discusión de la ética) que el bien supremo del cristiano es “glorificar a Dios y gozar de él para siempre”. Los comentarios de Farley sobre el Decálogo hacen eco de esta expresión clásica del propósito central de la vida del creyente cristiano.¹²

El segundo término que requiere de una definición es “virtud”. Las virtudes son aquellas disposiciones que se necesitan poseer para aproximarse a y encarnar el “bien”. Usualmente se agrupan en dos categorías fundamentales: las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, valor y templanza) y las tres virtudes teológicas (fe, esperanza y caridad—o amor). Estas últimas tres fueron agregadas a la lista de Aristóteles y expuestas por teólogos cristianos de antaño, siendo Tomás de Aquino la figura clave.¹³ Poseer estas virtudes es adquirir las destrezas re-

¹¹ Ha sido difícil encontrar equivalentes adecuados en español para algunos de los términos técnicos empleados por Aristóteles en griego. MacIntyre da algunos ejemplos de este problema en inglés en *Whose Justice? Whose Rationality?*: caps. 6-7.

¹² Farley, *In Praise of Virtue*.

¹³ Hay más de siete virtudes; muchos consideran que estas son las más preeminentes. La lista de virtudes compuesta por Aristóteles en realidad era bastante larga. Véase E. Lledó Íñigo, ed. y trad., *Ética nicomáquea-ética eu-*

queridas de razonamiento moral y exhibir los hábitos de conducta conmensurables con el bien. Todo esto demanda un proceso que dura toda la vida de disciplina en las virtudes, el razonamiento moral (*fronēsis*), la transformación de uno mismo y la práctica ética continua dentro de una comunidad específica.

Para los propósitos de este artículo, la virtud que queremos resaltar es la justicia. La definición convencional de esta virtud es *suum cuique*, “a cada quien lo que debidamente le corresponde”.¹⁴ La virtud de la justicia es aquel esfuerzo consciente y persistente de conceder a cada persona lo que por derecho es suyo. Lo que se debe a cada persona como mínimo es una participación en las provisiones básicas para la existencia (como los alimentos y la protección) y los beneficios especiales de la vida de la comunidad (como la celebración en el culto).

En un nivel esta virtud es visible por criterios externos, como la búsqueda de actos de justicia y el respeto por las leyes de la comunidad. Sin embargo, ser justo es también tener ciertas actitudes internas que inspiran a la persona a hacer lo que es correcto para otros, independientemente de las exigencias o prohibiciones sociales. En otras palabras, no basta sencillamente con hacer lo correcto; el interés en la virtud auscultará más profundamente.¹⁵ Además, un compromiso con la justicia invo-

demia (Biblioteca Clásica Gredos; Madrid: Editorial Gredos, 1985): 129-409. Aristóteles también dividió las virtudes en dos categorías, las intelectuales y las morales. Las virtudes debían de entenderse según la doctrina del punto medio—es decir, en la elección de conductas y actitudes que mediaban entre extremos opuestos (por ejemplo, el valor como el punto medio entre la temeridad y la cobardía). Interesantemente, algunas virtudes que serían fundamentales para una ética cristiana no aparecen en la lista de Aristóteles (por ejemplo, la humildad y la caridad). Cp. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*: 162-63 y *pássim*.

¹⁴ Tradicionalmente se ha catalogado la justicia en tres formas básicas: la justicia recíproca entre individuos; la justicia distributiva, por la cual la sociedad actúa de manera correcta hacia los individuos; y justicia legal, a la cual todos los individuos idealmente se adhieren. Es importante señalar que el contenido de cada uno de estos conceptos y de lo debido en general dependerá en gran medida de la particular comunidad o tradición bajo consideración.

¹⁵ Nótese la discusión de MacIntyre en *Whose Justice? Whose Rationality?*: 111-12. Su discusión de las “prácticas” es relevante para este asunto. Las prácticas éticas, según él, tienen que ver con el bien en el interior de las actividades, el cual busca la excelencia moral y no se limita sencillamente a la

lucra lo que James Gilman llama “sentimientos de empatía”, “esos lazos emocionales que son cruciales para la práctica de la virtud cristiana”.¹⁶ La indignación es un sentimiento propio de la virtud de la justicia. Como él explica, no se trata de una pasión destructiva de venganza y retribución. Una ira justa va más allá de esos sentimientos para incorporar una esperanza firme en la reivindicación final de los que han sido agraviados e inspirar al defensor de la justicia a levantar la voz, auxiliar a las víctimas de la justicia y trabajar responsablemente para un mundo mejor. Otro sentimiento propio de la justicia es la gratitud a Dios por la misericordia que uno mismo ha recibido. Recordar así la gracia de Dios debe entonces conducirnos a mostrar misericordia hacia otros.

El tercer componente de la ética de las virtudes es la comunidad. Cada comunidad establece por sí misma qué es el “bien” para sus miembros y trata de formarlos en consonancia con él. La formación del carácter moral de sus miembros se fundamenta en un particular conjunto de tradiciones (en narrativas tanto orales como escritas) y en sus propias explicaciones de la naturaleza de la sociedad humana y el significado de la vida. Estas tradiciones y explicaciones señalan el atractivo, las ventajas y la utilidad de aquel bien. El bien también se modela en ciertos individuos ejemplares, aquellos que mejor ejemplifican las virtudes en sus vidas cotidianas.

En el Antiguo Testamento, desde luego, la comunidad clave es el pueblo de Dios, Israel, cuya existencia fue resultado de la elección de Abraham. Las narrativas fundacionales de Israel son los relatos acerca de los patriarcas, la entrega de la Ley en Sináí y el milagro de la liberación en el Éxodo. Estas narrativas

búsqueda de consecuencias externas o al cumplimiento de expectativas comunitarias. Véase también André Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues: The Use of Philosophy in Everyday Life*, trad. por C. Temerson (Nueva York: Metropolitan Books, 2001): 60-85.

¹⁶ James E. Gilman, *Fidelity of Heart: An Ethic of Christian Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2001): 112. Para su discusión de la justicia, véanse págs. 102-131. Para una explicación más amplia del papel de las emociones en el razonamiento y la práctica éticos, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

sirven, entre otras cosas, para proveer la motivación para la ética del pueblo de Dios. En sus familias y en múltiples ceremonias públicas Israel debía de recordar esas historias que explican de dónde ellos procedieron y que ponen de relieve los actos de Yahweh que manifiestan su gracia a favor de ellos. Estas historias proporcionan a Israel una perspectiva distinta en cuanto a la realidad y la responsabilidad moral, diferente de las narrativas rivales y los modelos sociales de las culturas en su alrededor. Dios mismo es el ejemplo mayor de la vida moral de Israel. Esto es apropiado, si una comprensión correcta de su persona es el fundamento de la vida moral. A lo largo de su historia él también levanta a ciertas personas que a su manera son el epítome de lo que él requiere de la nación como una totalidad. A diferencia de Yahweh, estos individuos no son perfectos, pero, con todo, son las personas que se esfuerzan en el poder de Dios para ser obedientes a sus demandas y fieles al llamamiento de la nación.

Este tema de las tradiciones y las representaciones de la realidad nos conduce a un cuarto (y, para nosotros, último) componente de la ética de las virtudes. Para el pueblo de Dios, estos cuadros distintivos de lo que la vida realmente es más allá del pecado y las pretensiones humanas y de cómo debe ser encarnada se encuentran en el texto bíblico, la narración revelada del trato de Yahweh con el mundo y especialmente con aquellos que son llamados por su nombre. En otras palabras, la Biblia desempeña un papel importante en la inculcación de las virtudes en la iglesia cristiana.¹⁷ Este canon sagrado tiene el poder

¹⁷ Los que adoptan la perspectiva de la ética de las virtudes frecuentemente analizan el papel del texto bíblico en el desarrollo de la imaginación moral. Nótese especialmente Stephen E. Fowl y L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture & Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991). En cuanto al Antiguo Testamento, además de los autores ya mencionados (Wenham, Birch, Grown, Farley y Janzen), véase John Barton, *Ethics and the Old Testament* (Harrisburgo, Pensilvania: Trinity Press International, 1998). También sería apropiado mencionar aquí varias de las obras de Walter Brueggemann, como su reciente *Texts under Negotiation: The Bible and the Postmodern Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Para mi propia discusión teórica sobre cómo hacer uso de la ética de las virtudes en relación con los acercamientos narrativos para la lectura de Amós, véase M. Daniel Carroll R., *Contexts for Amos: Prophetic*

de formar la imaginación moral de creyentes, y lo hace retratando un mundo antiguo que es a la vez históricamente verídico y realista. Es este realismo en el retrato de la existencia humana el que permite que sus representaciones de la vida resuenen con los lectores de hoy, aunque son separados por milenios del Israel hallado en sus páginas.

En la Biblia los lectores se reconocen a sí mismos, sus preocupaciones personales y sociales, tipos de personas similares a quienes ellos conocen y situaciones que ellos viven. Adquieren de la Biblia una visión franca y fidedigna de la vida humana y acerca de Dios, y ellos pueden llegar a ser hábiles para distinguir entre esta percepción nueva y las ilusiones falsas y de autoengaño que predominan en la sociedad dentro de la cual viven. Los individuos cristianos y la iglesia como entidad pueden empezar a apreciar el texto bíblico como un “documento de identidad” que define quiénes son, por qué están aquí y cómo son diferentes de, pero a la vez relacionados con, el mundo que les rodea. El texto así autoriza la formación y la forma particular de las comunidades cristianas. A su vez, conforme los creyentes y las iglesias viven de acuerdo con esta visión, ellos, en algún sentido, de manera recíproca, autentifican el poder y la pertinencia de la Biblia.

La información ética y la formación dinámica se comunican en algún grado por medio de los mandamientos y exhortaciones directos dentro del Antiguo y Nuevo Testamentos, y muchos eticistas con razón han recalcado estas partes de la Biblia. Sin embargo, este proceso también se realiza cuando se presta atención a los personajes dentro de la Biblia. Al fijarnos en estos personajes complejos en una variedad de escenas poderosas, vemos a otros creyentes en Dios luchando con dilemas y demandas éticos mientras se esfuerzan por encarnar fielmente—virtuosamente, se podría decir—el “bien”. De sus limitaciones, sus reflexiones, sus fracasos y sus triunfos podemos aprender mucho acerca de la clase de personas que debemos ser hoy.

En fin, la Biblia ofrece a sus lectores un estudio rico de las virtudes. La tarea que nos queda a continuación es la de ver si y cómo este tipo de acercamiento al libro de Amós podría ayudarnos a cosechar una nueva comprensión de sus tan conocidos imperativos éticos.

LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES APLICADA AL LIBRO DE AMÓS

Nuestra lectura de Amós se concentrará en tres ejes interrelacionados: la definición del “bien” que Israel debe seguir, una exploración de las observaciones del libro en cuanto a la virtud de la justicia y una explicación del tipo de modelo ético que Yahweh es para su pueblo.

El significado del “bien”

Si una ética de las virtudes se fundamenta en la noción del bien, entonces es con este concepto que iniciamos nuestra investigación de Amós. Felizmente, dos versículos emplean el término hebreo *tôb* “bueno, bien” (5:14a, 15a). Estas dos líneas no solamente son paralelas en alguna medida con respecto a su contenido—ambas contienen un mandamiento acerca del bien—sino que también son vinculadas por un paralelismo invertido (o quiasmo) de este mandamiento: “Buscad el bien y no el mal... Aborreced el mal y amad el bien”. Varios artificios literarios ponen de relieve la importancia de esta exhortación a andar en pos del bien. El más obvio, por supuesto, es esta repetición artística del mismo mandamiento en versículos consecutivos; en otras palabras, no se trata de una exigencia de baja prioridad. Se puede notar, también, en las líneas que describen las consecuencias de prestar atención al mandamiento (5:14b, 15b), la repetición del nombre divino extendido “SEÑOR¹⁸ (Yahweh) Dios de los ejércitos” (*YHWH ʿēlōhê šēbāʾōt*), que combina su nombre pactal (SEÑOR) con un título que subraya

¹⁸ “SEÑOR” (con “S” mayúscula normal y las otras letras en mayúsculas pequeñas) es la traducción de “Yahweh” empleada en varias versiones modernas, como la Nueva Versión Internacional.

su imponente poder soberano. A este llamado a buscar el bien, entonces, el texto atribuye una seriedad divina. El nombre ya había aparecido en 3:13 y 4:13 en contextos ominosos de juicio inminente, y lo mismo sucederá de nuevo más adelante (6:8, 14; cp. 5:27). El uso del título en estos textos y el lenguaje de 5:14-15 sugieren la seriedad de la opción que se presenta al pueblo. Solamente buscando el “bien” puede la nación (¡“quizá”! v. 15) tener una esperanza de algún tipo de futuro después de la destrucción horrorosa que ahora asoma en el horizonte.

¿Qué es, entonces, ese “bien” que Yahweh tan enfáticamente exige?¹⁹ Para comenzar, la yuxtaposición doble de “bien” con “mal” en 5:14-15 fuertemente sugiere que aquí el término, por lo menos en parte, se definirá por su antítesis. En el contexto inmediato, el significado del “mal” se halla implícito en 5:10-13; se amenaza a quienes levantan la voz en la puerta de la ciudad, el sitio antiguo para la administración de la justicia, se aprovecha de los marginados a través de impuestos injustos, y el sistema legal se pervierte por medio del cohecho. La especificación del “bien” en 5:15a como “estableced la justicia en la puerta” encaja bien con el énfasis legal en la descripción del mal en los versículos 10-13. Por lo tanto, en un nivel el bien tiene un componente muy tangible y cotidiano, que es también crucial para el bienestar—aun la sobrevivencia—de los menos afortunados. El bien requiere, como la definición clásica de la justicia sugiere, que a cada quien se le dé la parte que debidamente le corresponde en las provisiones básicas para la vida con equidad y dignidad. A la vez, el texto revela que el bien es también comunitario, pues es inseparable del sistema legal y económico de Israel. No puede reducirse solamente a lo personal, ya que aquí lo personal no tiene sentido aparte de las es-

¹⁹ El término *tôb* y otras palabras relacionadas de la raíz *twb* aparecen más de 700 veces en el Antiguo Testamento. Tiene una variedad de matices, pero aquí resaltamos sus connotaciones éticas. Para una discusión más amplia, ver I. Höver-Johag, “*tôb*”, en G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. del alemán por David E. Green (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 5:296-318; R. P. Gordon, “*tôb*” en Willem A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 2:353-57.

estructuras y procedimientos sociales que influyen en la existencia diaria de cada individuo.

En un contexto más amplio, el “bien” guarda relación con la tradición del pacto antiguo en Sinaí.²⁰ Hacer el bien delante de Yahweh significa acatar las estipulaciones del pacto y cumplir con sus obligaciones de solidaridad social para así gozar de la plenitud de la generosidad y protección divinas; desobedecer es traer las maldiciones del pacto (Os. 8:1-3; Mi. 6:8; cp. Dt. 4:39-40; 6:17-19; 12:28). Las transgresiones de Israel no son pecados de omisión. Tampoco las palabras del profeta en 3:10, “No saben hacer ‘lo recto’ (*někōhāh*)”, significan que su desconocimiento del bien se debe a la ignorancia (cp. Jer. 4:22, en contraste con Dt. 1:39; Is. 7:15-16; Jon. 4:11). Sus acciones y actitudes reflejan un alejamiento intencional de las exigencias éticas del pacto. Esta dimensión interna de hacer el bien se manifiesta en la decisión del profeta de utilizar palabras de emoción: “aborreced el mal, y amad el bien” (5:15). Buscar el bien es una disposición, una elección consciente que surge de lo más profundo del alma individual y comunitaria. El “bien” que Amós predica, entonces, es la provisión equitativa de las necesidades para la vida dentro del contexto de esa comunidad moral del pacto que Israel fue llamado a ser.

Sin embargo, el concepto del “bien” se extiende más allá de ese plano horizontal. Algunos estudiosos han propuesto que el “bien” en 5:14-15 realmente es un epíteto o título de Yahweh, y que de manera similar “mal” es una referencia a otra deidad. Las oraciones, entonces, se podrían traducir: “Buscad el Bueno, y no el Malo... Aborreced el Malo, y amad al Bueno”. Sean cuales fueran los méritos de esta interpretación, el nexa con

²⁰ Juntamente con otros términos (como *hesed*), *tōb* guarda relación con el concepto del pacto. Algunos estudiosos protestan que Amós no alude a la relación pactual, pues el vocablo “pacto” (*bērīt*) no aparece en el libro. Responderíamos que, no obstante la ausencia del término, las referencias repetidas a la elección de la nación, el eco obvio de las maldiciones del pacto de Levítico 26 y Deuteronomio 28 en 4:6-11 y en otros pasajes, y la denuncia de violaciones legales que corresponden a la legislación del pacto demuestran la importancia del pacto para la teología y ética del libro. Tampoco aceptamos el punto de vista de que el concepto del pacto es necesariamente tardío (es decir, que no se había cristalizado hasta el siglo octavo o aún después).

Yahweh se vuelve abundantemente claro cuando estos dos versículos son colocados dentro del quiasmo mayor que abarca todo el 5:1-17. En esta estructura literaria la parte que corresponde a 5:14-15 son los versículos 4-6. Allí encontramos que el imperativo “buscad” se repite dos veces, pero ahora su objeto es Dios mismo. Este enlace revela que en última instancia el “bien” en pos del cual Israel debe correr es la persona de Yahweh. Volveremos a tratar este punto en más detalle en la tercera parte de esta sección. Sin embargo, desde ya podemos notar que los profetas persistentemente enseñan que es Yahweh quien trae las bendiciones plenas del “bien” a su pueblo conforme ellos lo buscan, y que él es quien envía maldiciones cuando eligen el mal.²¹ En resumen, el “bien” es más que un cuadro de una comunidad humana ideal unida por su historia y religión (y, en alguna medida, por su identidad étnica). Yahweh es el bien supremo, y sin él esta visión de armonía social es imposible.

La virtud de la justicia

Me atrevo a especular que Amós es más conocido por ser un paladín de la justicia social y un defensor de los pobres. El versículo más reconocible del libro es 5:24. Lo que se pierde en las traducciones al español es que en el hebreo este texto tiene una estructura quiástica. Literalmente reza: “Pero corra como las aguas justicia, y rectitud como un arroyo inagotable”. Este tipo de estructura se utiliza para concentrar la atención en su centro; así la yuxtaposición de los dos términos claves “justicia” y “rectitud” subrayan la importancia que tienen para Yahweh. Él preferiría tener justicia social en vez de celebraciones bulliciosas y frenéticas sin exigencias éticas (5:21-23). La figura literaria es vívida también. En una parte del mundo donde los wadis, o arroyos, pasan la mayor parte del año secos, se expresa

²¹ Este juego con la palabra “bien” aparece en varios textos, especialmente en Jeremías. Nótese, por ejemplo, Jer. 8:15; 21:10; 44:27. Vale la pena mencionar, también, que el Antiguo Testamento (especialmente en los Salmos) enseña que Yahweh “es bueno”, debido a quién es y lo que ha hecho por su pueblo (por ej., Sal. 106:1; 107:1; 118:1-4, 29).

aquí el deseo de una justicia que está siempre presente, como un cauce siempre lleno de agua.

Los dos términos “justicia” y “rectitud” también aparecen juntos en dos versículos similares, 5:7 y 6:12. Aquí también las imágenes son potentes. En estos casos, sin embargo, en vez de declarar la voluntad de Dios, el profeta describe el fuerte rechazo de la justicia por parte de la nación. De nuevo, el lector encuentra estructuras quiásticas: “Los que convertís en ajenjo la justicia, y la rectitud por tierra la echáis” (5:7); y “Porque habéis convertido en veneno la justicia, y el fruto de rectitud en ajenjo (6:12b). La justicia y la rectitud ahora están en el centro de lo que Israel pasa por alto y abusa. En vez de permitir que el sistema legal floreciera como un beneficio constructivo de modo que todos recibieran lo debido, la nación y sus líderes lo pervierten y lo convierten en una hierba amarga; lo echan por tierra como algo de poca importancia, como algo que se aprovecha y que se pisotea—así como pisotean a los necesitados. Estos versículos revelan que la búsqueda y preservación de la justicia no es sencillamente un ideal abstracto. La justicia requiere de una actitud particular, un interés interior y activo en la equidad y la legalidad.

Una virtud relacionada es la apacibilidad. Esta virtud, así como fue el caso en nuestra discusión del bien, emerge en un análisis de su opuesto. El mundo retratado en el texto está atestado de violencia. Por un lado la violencia se asocia con la guerra. Los oráculos iniciales contra las naciones (1:3-2:3) hablan de la crueldad cruda, la compra y venta de poblaciones al exilio, la destrucción de fortalezas y la violación de los muertos en los conflictos internacionales de la región. En la invasión que se aproxima Israel experimentará la destrucción de sus fortalezas (3:11; 4:3) y de las casas de los pudientes y del pueblo común por igual (3:15; 5:9, 11; 6:11), derrota en batalla y terrible pérdida de vida (2:14-16; 3:12; 5:1-3, 16-17; 6:9-10; 8:3, 10; 9:1, 10), la demolición de sus santuarios (3:14; 7:9; 9:1) y la deportación al exilio (4:2; 5:27; 6:7; 7:17; 9:9). El libro de muchas maneras resta legitimidad a las pretensiones militares de la

nación.²² Los ejércitos de Israel no podrán hacer frente al enemigo, que será el instrumento de juicio empleado por el Señor de los ejércitos, y serán indefensos ante la arremetida (2:14-16; 3:11; 6:13-14).

Por otro lado está la violencia interna de la opresión. El profeta utiliza terminología impresionante para describir la falta de compasión exhibida hacia los pobres: son comprados y vendidos como mercancía a causa de sus deudas (2:6; 8:6); sus cabezas son pisoteadas en el polvo (2:7); son desmenuzados (4:1); y son hollados y despreciados (5:10-11). Los que detentan el poder atesoran violencia como productos en una bodega (3:10). En una inversión llamativa, el libro de Amós se cierra con una visión de una reconstrucción pacífica después de la guerra (9:11-15). En ese día todos participarán en la abundancia extraordinaria; la violencia externa e interna no existirá más. La violencia del presente, sin embargo, halla sus raíces en la falta de justicia. La violencia desde afuera llega como castigo de Yahweh por la injusticia de Israel; la violencia interna es parte de la injusticia cometida a expensas de los indefensos. Ni la justicia ni la injusticia sucede en un vacío. Seres humanos reciben cada una—sea para su bienestar o para su sufrimiento. No puede haber paz política, ni un pueblo pacífico, sin justicia, tanto una justicia externa manifestada en disposiciones legales, como una interna en el alma de la comunidad.

Dos observaciones más concluirán nuestra investigación de la virtud de la justicia en Amós. Primero, ya dijimos que para que la justicia florezca es necesario recordar las obras de gracia de Dios a favor de uno en el pasado. Estas memorias deben convertirse en una motivación fuerte para actuar con justicia

²² Para más detalles y un intento de contextualizar este concepto en la América Latina moderna, véase M. D. Carroll R., "Reflecting on War and Utopia in the Book of Amos: The Relevance of a Literary Reading of the Prophetic Text for Central America", en M. D. Carroll R., D. J. A. Clines y P. R. Davies, eds., *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 200: Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1995): 105-21; *idem*, "The Prophetic Text and the Literature of Dissent in Latin America: Amos, García Márquez, and Cabrera Infante Dismantle Militarism", *Biblical Interpretation* 4 (1996): 76-100; *idem*, "Living between the Lines: Reading Amos 9:11-15 in Post-War Guatemala", *Religion & Theology* 6 (1999): 50-64.

para con otros. En la acusación inicial que Yahweh dirige a Israel les recuerda de sus obras milagrosas de liberación (2:9-10) y cómo él levantó modelos de rectitud moral (los nazareos) y voceros (profetas) para ser sus representantes (2:11). Pero Israel trataba de estropear los votos de los nazareos y de callar a aquellos que debían hablar por Dios (2:12). A la nación se le ha olvidado sus raíces, y esta pérdida pecaminosa de las tradiciones redentoras condujo a Yahweh a invertir esas memorias. Ahora la elección de Israel es la razón por qué Dios dirige su juicio específicamente contra ellos (3:2). El Éxodo se describe como un paradigma de la actuación de Yahweh para con otras naciones y no solamente como la experiencia particular de Israel (9:7). Además, Yahweh no les recuerda de bendiciones, sino de desastres múltiples, y el refrán cinco veces repetido, “mas no volvisteis a mí”, confirma la rebelión obstinada del pueblo (4:6-11). El potencial de la memoria para promover la justicia ya no existe. Más bien la memoria ahora ha llegado a ser una herramienta peligrosa en las manos de Dios para proclamar la culpa de su pueblo y para llevar a cabo su propia justicia. Israel ahora tiene que beber de la copa de ajenjo hasta la última gota.

Segundo, la demanda por justicia debe ser acompañada por la indignación moral. Lo que encontramos en las descripciones en el libro son todo menos esta emoción hacia la injusticia reinante en la tierra. Mujeres ricas piden vino sin prestar atención alguna al clamor de los oprimidos (4:1); los celebrantes de la fiesta *marzeah* ignoran el sufrimiento (el “quebrantamiento”) de los que no tienen los medios para saciarse (6:3-6);²³ el liderazgo nacional apoya con actitud desafiadora el régimen corrupto de Israel (6:13; 7:10-13); y la nación en general no puede concebir recibir otra cosa que no sea victoria de la mano de Dios (5:18-20; 9:10). Queda claro que Israel no tiene, y no puede tener, la virtud de la justicia.

²³ Véase la discusión de la fiesta *marzeah* en Carroll Rodas, “El aporte del estudio del trasfondo”: 13-14.

Yahweh, el modelo ejemplar supremo

La persona de Yahweh es el mero punto de enfoque del libro de Amós, y muchos estudiosos argumentan que este hecho teológico se puede demostrar por medios literarios. Sugieren que el libro completo es un quiasmo, cuyo punto central se halla en 5:8 “el SEÑOR es su nombre”. La primacía de Yahweh en el mensaje del profeta se pone de manifiesto también en las tres doxologías (4:13; 5:8-9; 9:5-6) y en la repetición y las combinaciones de los varios títulos de Dios a lo largo del libro. Lo que todo esto comunica es el poder incomparable de Yahweh, su soberanía sobre las naciones de la tierra y su particular participación en la vida social y la historia de su pueblo Israel. Se le revela como un Dios que es intransigentemente justo y que exige justicia de la más alta calidad en Israel (y en las otras naciones también). Ejerce su poder para juzgar la injusticia en todo nivel.

Ya explicamos que Yahweh es el bien supremo de Israel (5:14-15 con 5:4-6). Es el “bien” porque es en algún sentido la personificación de las virtudes. Para el lector, sólo él puede servir como el modelo ejemplar por excelencia. La persona de Amós no se desarrolla plenamente. Se le menciona solamente en el encabezado (1:1) y en una referencia enigmática a su oficio cuando asumió su manto de profeta (7:14-15; quizá también en 3:7-8); sencillamente no hay suficiente información biográfica disponible para proponerle como un modelo digno de ser emulado (en contraste con otros profetas, como Jeremías).²⁴ Los otros posibles candidatos para modelos ejemplares, los nazareos y los profetas, son rechazados por el pueblo mismo y permanecen invisibles al lector (2:11-12).²⁵ Por supuesto, el li-

²⁴ Sin embargo, Amós intercede por su pueblo (7:1-6), y esto puede servir como una actividad ejemplar.

²⁵ Algunos sugieren que podría ser de ayuda considerar a los pobres/justos como modelos éticos ejemplares. Creo, sin embargo, que esta observación es útil solo hasta cierto punto. En un sentido, los pobres son víctimas inocentes y el texto los mira favorablemente; por otro lado, a la población en general se le condena por su participación en el culto que desagrada a Yahweh. Al final, nadie queda libre de culpa (salvo tal vez Amós, los nazareos y los profetas).

derazgo—sea el rey, los sacerdotes, los ancianos, los jefes militares o los comerciantes—quedan descalificados por sus pecados y su complicidad en las injusticias. Solo queda Yahweh. Desde luego, como Dios él no puede ser imitado en ningún sentido comprensivo, pero el texto explica que él ha ejemplificado la misericordia ante el pueblo con sus propios actos de gracia, ha estipulado cómo ellos deben vivir las leyes de su pacto, les ha enviado modelos de conducta y fe, les ha advertido de las consecuencias de continuar en los caminos de su construcción social de la realidad y de sus estilos de vida personales, y brevemente les ha pintado una visión de cómo podría ser una vida de abundancia y paz en su presencia. En verdad él es la fuente y el modelo de lo que debe ser el bien ético de ellos.²⁶

La convicción de que Yahweh es el bien de Israel pone en otra perspectiva las diatribas del profeta contra el culto. Nos ayuda a entender por qué Yahweh no puede separar la ética de la adoración (5:21-25). Ignorar la dimensión ética de su persona en el culto es conceptuar mal su misma esencia. Ninguna liturgia, ninguna cantidad de sacrificios finos y ninguna calidad de canto pueden acercar el pueblo a Dios si no hay un llamado a una justicia profunda y continua en los asuntos cotidianos.

El grado del fracaso del culto de Israel también se recalca en la burla que Yahweh hace en 4:4-5 del llamado sacerdotal a adorar en los santuarios históricos: “Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión”. Después de estas oraciones si-

Además, el carácter moral de los pobres no se desarrolla como un modelo ejemplar para una vida ética.

²⁶ La discusión en este párrafo naturalmente conduce a la cuestión más amplia de la imitación de Dios en la vida ética, un tema que queda más allá de los parámetros de este artículo pero muy central en la ética del Antiguo Testamento (cp. Wenham, *Story as Torah*, 104-07). Para algunos, sin embargo, el carácter moral de Yahweh en el libro de Amós es problemático. A David J. A. Clines, por ejemplo, se le incomoda el cuadro de un Dios que trae guerra; véase su artículo “Metacommenting Amos”, en H. A. McKay y D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162; Sheffield, Inglaterra; Sheffield Academic Press, 1993): 143-60. Algunos señalan 3:6 (Yahweh hace un mal) como una observación que se debe tomar en consideración para matizar más lo dicho acerca de Yahweh en este párrafo. Esta observación requiere que el lector reconozca la complejidad con que se retrata a Yahweh en el libro. Para más discusión de este tema, véanse las fuentes enumeradas en la nota 22.

que una lista de actividades de celebración, pero no se mencionan sacrificios por el pecado. Pero, ¿cómo puede Israel estar agradeciendo a Yahweh sus bendiciones, cuando lo que él ha mandado ha sido una retahíla de desastres para conducirlos al arrepentimiento (4:6-11)? La pista está en 4:5b: “pues esto es lo que os encanta hacer”. Esta evaluación franca del culto de Israel delata que el pueblo rehúsa buscar a Yahweh genuinamente, con todas las implicaciones socio-éticas involucradas, y explica la ceguera resultante de la nación frente a su condición real. El llamado de Yahweh para un encuentro cara a cara ahora resulta ser no un contexto para comunión gozosa, sino un anuncio de muerte en el juicio (4:12-5:3; cp. 3:3-6, 12). Ellos se han engañado creyendo que él es un Dios de bendición nacional y que su venida traería victoria y beneficios para Israel, pero su venida será un día de tinieblas y lamento (5:14-20). Un sistema religioso que ve el templo como el santuario de la monarquía israelita, como el símbolo del aval divino para Jeroboam y sus políticas, verá el fin de la dinastía real y el exilio de su más alto funcionario religioso (7:9-17). El autoengaño ha traído autodestrucción.

La falta profunda y extensa de una comprensión adecuada de Dios se sugiere de otra manera también en varios pasajes que pueden aludir a prácticas sincréticas de algún tipo. ¿Es la “casa de su(s) dios(es)” en 2:8 el santuario de Yahweh, o de otras deidades? Si la frase es una referencia a Yahweh, entonces la actividad descrita allí sería una perversión de sus ideales. En 5:26 puede haber una alusión a la adoración de deidades astrales. También la fiesta *marzeah* de 6:3-6 aparentemente era en parte una ceremonia religiosa que involucraba la veneración de los muertos, y 8:14 se refiere o bien a cultos yahwísticos locales, cada uno con sus conceptos peculiares de él, o bien a la adoración de otros dioses en sus centros de peregrinajes.

No sorprende, entonces, leer que Yahweh ha marcado el santuario más importante de Israel en Bet-el para destrucción especial (3:14; 9:1). No puede quedar en pie como un símbolo de seguridad nacional y un centro de celebración. Caerá porque el Yahweh adorado allí es una creación de la imaginación humana. Es un dios sin justicia, una deidad sin escrúpulos, un

Yahweh de gloria nacional y el protector del statu quo. El Yahweh del profeta, el Dios verdadero, tiene que destruir esa farsa; tiene que derribar ese sistema religioso destructivo, comenzando con el templo que justifica las estructuras opresivas de la sociedad en su nombre. ¿Causa extrañeza que la visión beatífica de los versículos finales del libro, que predice la restauración nacional, no menciona la reconstrucción del templo en Bet-el (9:11-15)? ¿Ha de asombrarse el lector que el león ruge desde Sión, ese otro santuario en Jerusalén, la ciudad de David (1:1; 9:11a)? Yahweh, el bien de Israel, exige justicia. No permitirá que se le burle ni que se le manipule. Sin ética, sin las virtudes, no puede haber adoración aceptable—ni una vida social viable.

CONCLUSIÓN

El hervor socioeconómico y político que es Latinoamérica me impulsó a reconocer que la ética social tiene que ser una parte integral de la fe cristiana y el culto a Dios. Las corrientes teológicas del subcontinente me encaminaron a los profetas del Antiguo Testamento. Pronto aprendí que la literatura profética puede proveer un lente para ver nuestro contexto y a nosotros mismos en verdad y con realismo. Una vez que escuchamos la voz de los profetas, sus ataques contra las estructuras sociales opresivas pueden comenzar a moldear nuestras perspectivas éticas. Su mensaje es complejo, sin embargo, y su aporte a la ética es polifacética. He argumentado que una dimensión que merece atención detenida es la preocupación por el carácter moral de Israel. El escrutinio y la condena proféticos de la carencia de virtudes en aquel pueblo de Dios antiguo se yerga como un desafío que traspasa los siglos hasta llegar a nosotros que profesamos seguir a Yahweh hoy. Él dijo por medio de otro profeta, que años más tarde presenciaba la caída de Judá:

*[Él] practicaba el derecho y la justicia,
y por eso le fue bien.
Defendía la causa del pobre y del necesitado,
y por eso le fue bien.
¿Acaso no es esto conocerme?
—afirma el SEÑOR— (Jer. 22:15b-16 NVI).*

Busquemos las virtudes entre los profetas y así hallemos a nuestro Dios en una manera nueva y fresca.