



Consecuencias prácticas de la שְׁלוֹם; *shālôm* y su relación con la צְדָקָה *ts'edāqāh* justicia hebrea

Luis Antonio Gómez Pineda *
Uniminuto
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Gómez Pineda, Luis Antonio.
«Consecuencias prácticas de la שְׁלוֹם; *shālôm* y su relación con la צְדָקָה *ts'edāqāh*,
justicia hebrea». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 203-222.

Resumen

En estos momentos en los que el tema de la paz es tan actual y presente se hace pertinente ahondar en los orígenes de la idea de Paz en Occidente desde sus orígenes greco-latinos y judeo-cristianos. Este artículo, metodológicamente, a través del estudio de términos, aspectos exegéticos y culturales, tiene como objetivo visibilizar la comprensión de la idea de paz hebrea y las consecuencias prácticas que se derivan de dicha comprensión, así como su relación con la idea de justicia hebrea. Esto con el propósito de visibilizar el aporte hebreo a la idea de una construcción de Paz incluyente. Se exploran

* Bibliista y teólogo docente de la universidad Minuto de Dios, magíster en teología de la Pontificia Universidad Javeriana, especialista en ética de la Universidad Minuto de Dios, biblista de la Fundación universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Docente de hebreo en la Universidad Minuto de Dios, docente de la Maestría en teología Universidad de San Buenaventura, docente de filosofía, historia y ética universidad Uniagraria de Colombia, docente de teología y Biblia en la Universidad Unigospel de Miami. Líder del semillero de investigación Davar sobre judaísmo y Biblia de la universidad Minuto de Dios. Contacto: luisgomezpineda@hotmail.com.

los diferentes acercamientos en la historia del estudio de la Paz y desde el holi-pacifismo como propuesta incluyente se presenta una comprensión de la paz hebrea a partir de la *shālôm*, entendida más que como ausencia de guerra o conflictos, como un proyecto histórico de realización del bien-estar-integral del individuo. De dicha comprensión se desprenden cinco consecuencias prácticas ético-morales: la paz como bien-estar-integral, la paz como vida, paz como armonía con la creación, paz como descanso *shābāt* y paz como justicia. En su relación con la justicia se toma el texto de Is 32,17 para comprender la relación entre *shālôm* y justicia y las implicaciones de la justicia a partir de la *shālôm*.

Palabras clave

Paz, justicia, *shālôm*, bien-estar, *shābāt*.

Practical implications the **שְׁלוֹם**; *shālôm* and its relation to justice Hebrew **צְדָקָה** *tsédāqāh*

Abstract

In these times when the subject of peace is as current and this becomes relevant delve into the origins of the idea of peace in the West since its Greco-Latin and Judeo-Christian origins. This article methodologically through study of terms, exegetical and cultural aspects, aims to make visible the understanding of the Hebrew idea of peace and practical consequences of such understanding as well as their relationship with the Hebrew idea of justice. This in order to make visible the Jewish contribution to the idea of building inclusive Peace. It explores the different approaches in the history of the study of Peace and from the holi-inclusive proposal pacifism as an understanding of the Hebrew peace comes from Shalom, understood

beyond the absence of war or conflict, as a historical project realization of well-being-integral of the individual. From this understanding five ethical and moral practices implications: peace and well-being-integral, peace and life, peace and harmony with creation, peace and rest and peace and justice. In its relationship to justice the text of Isaiah 32:17 is taken to understand the relationship between justice and shalom and the implications of justice from the Shalom.

Keywords

Peace, justice, shalom, well-being, Shabbat.

Introducción

Enrique Dussel en su libro *El humanismo semita*¹, recuerda que la cultura occidental es el producto de un largo proceso histórico cuyo foco conductivo ha sido el judeo-cristianismo y cuyo instrumental fue inspirado en la cultura greco-romana². Es decir, en la esencia de la civilización occidental está la innegable fuente judeo-cristiana. Sin embargo, dicha influencia se ha disipado en gran medida por efecto de la modernidad con su pretensión de superación del cristianismo histórico, al punto que, la cultura occidental en la actualidad parece no tener conciencia de su herencia judeo-cristiana. Una de estas esencias que hacen parte de la aportación medio oriental a Occidente es el ideal de la justicia y paz, heredadas tanto del judeo-cristianismo como del helenismo. Hablar de la שְׁלוֹם; *shālôm*, paz y la צְדָקָה *tsēdāqāh*, justicia hebrea, nos puede aportar en la toma de conciencia acerca de los valores y significados del quehacer de Occidente en nuestros días, donde la aportación precisamente de esa riqueza plural puede desarrollar caminos de inclusión. Así que, a continuación se presentará un acercamiento al estudio de cinco consecuencias prácticas de la comprensión de la paz, *shālôm* y la

1 Enrique Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).

2 *Ibid.*, 1.

justicia *tsědāqāh* hebrea, con el propósito de visibilizar el aporte que dicha comprensión puede hacer a la idea de Paz en Occidente.

1. La historia de la paz

Si bien el tema de la paz no es nuevo, hoy día hay que decir que dicha idea ha pasado por procesos históricos en su elaboración. Dichos procesos han desarrollado posturas que han agrupado dichas comprensiones históricas, que para el caso de la paz, según Rendón podemos encontrar cuatro posturas³: en primer lugar, el sicopacifismo que condensa los acercamientos a la Paz como transformación de la realidad fruto de cambio interno o conocimiento de sí mismo. En segundo lugar, tenemos el socio-pacifismo que enfatiza la Paz como el fruto de los cambios y transformaciones de estructuras sociopolíticas, aquí es la paz social la que trae la paz del individuo. Está luego, en tercer lugar, el ecopacifismo que desde los años setenta enfatiza y relaciona la Paz con el problema ambiental y la necesidad de una armonía con todos los ámbitos de la naturaleza. Finalmente, en cuarto lugar, desde los noventa tenemos las posturas de orden holi-pacifistas que buscan armonizar todas las posturas sin hegemonizar alguna de ellas, haciendo sinergia entre ellas, pues se reconoce el valor y aporte de cada disciplina y cada sistema de pensamiento que busca de manera global desarrollar una conciencia acerca de la paz⁴.

En esta postura actual del holi-pacifismo, el acercamiento al aporte hebreo en su comprensión de la paz y la justicia, aportan en dos dimensiones a toda reflexión ética y moral acerca de la Paz. Por un lado, aporta en la dimensión de comprensión de las etimologías, semánticas y definiciones que constituyen los ideales de Occidente; y en segundo lugar, aporta en la dimensión de gestar una comprensión global acerca de la Paz que sea incluyente de otras culturas, perspectivas y cosmovisiones; es decir, que permita una comprensión

3 Álvaro Rendón, *El aprendizaje de la paz* (Bogotá: Magisterio, 2008), 25-28.

4 *Ibid.*, 28.

de la Paz, no solo desde la visión de Occidente, o el sentido común occidental, sino desde la inclusión del mayor número de culturas invisibilizadas a lo largo de la historia por el proyecto de Occidente.

Uno de estos aportes en esa construcción holi-pacifista es el de la paz hebrea y sus consecuencias ético-morales. La aportación ético-moral hebrea es particular si tenemos en cuenta que la conducta está determinada por ciertos bienes a los que se les da gran valor y hacia los cuales el quehacer humano y las leyes que se dictan se elaboran y van encaminadas hacia ella. La paz es un bien muypreciado en la cultura semita, en especial la cultura hebrea que siempre se desarrolló en contexto de guerra. La paz más que un ideal es vista como una bendición concreta de *Yāhwēh*, porque *Yāhwēh* mismo es designado como *Yāhwēh shālôm* o Dios de paz (ver, Jue 6,24). Ahora, en el caso particular de la *shālôm*, la paz, el pensamiento hebreo desarrolló una visión holística del ser humano la cual es unísola, es decir, un solo ser en relación con la naturaleza a través de la creación⁵, por lo tanto, las consecuencias ético-morales de esta forma de entender al ser humano son no solo válidas sino pertinentes a la hora de construir una idea global de paz que sea integral.

La ética y la moralidad en el pensamiento hebreo son básicamente una construcción teológica⁶. Es decir, la comprensión que el pueblo hebreo desarrolló acerca de Dios, su carácter, su revelación e intervención en la historia derivó entre otras cosas una ética y moral particulares. Hoy día se puede decir que la comprensión ética veterotestamentaria se construyó sobre la comprensión de quiénes y qué eran como pueblo, de su relación con *Yāhwēh* y su entorno físico, su tierra⁷. Así que al hablar, por ejemplo, de la paz en el Antiguo Testamento, nos encontramos con una construcción social teológica y teocéntrica en torno a tres factores: Dios, Israel y la tierra; una combinación que abre un abanico de múltiples

5 Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1975), 154.

6 Christopher Wright, *Viviendo como pueblo de Dios* (Sevilla: Andamio, 1996), 23.

7 *Ibid.*, 22.

implicaciones y consecuencias prácticas. Sin pretender agotar ni abarcar las múltiples posibilidades de la *shālôm* hebrea, se proponen a continuación algunas de estas consecuencias prácticas a partir de la relación: Dios, Israel y la tierra con la *shālôm*: la paz como bienestar-integral, la paz como vida, la paz como armonía con la creación, la paz como descanso *shābāt* y la paz como justicia. Esbozaremos en los siguientes apartados cada una de estas propuestas.

2. Paz como bien-estar-integral

Cuando los hebreos se saludaban *shālôm laj* querían expresar mucho más que un hola. La palabra hebrea שלום; *shālôm* en hebreo es un sustantivo que proviene del verbo שלם; *shālôm*, que puede ser traducido como: quedar ileso, terminarse, conservar, restaurar, pagar, restituir, vivir en paz⁸. Es decir, el verbo lleva implícito la idea de la plenitud, de un algo que se completa, que se restaura; es por ello que, *shālôm* esta más cerca de la palabra integridad que de la palabra paz. De hecho, para el pensamiento semita-hebreo, *shālôm* es una expresión común que implicaba la idea de pedir a Dios que guardara íntegramente (ver, Nm 6,22-26) y no solo que librara de la guerra o alguna desgracia. Esto es así, porque el pensamiento semita antropológicamente entiende el ser humano unísolo y no dual o tripartito como algunas corrientes greco-latinas. El ser humano es una totalidad donde si bien se puede encontrar un espíritu y un alma, estas en ninguna forma están divididas o separadas, sino que hacen parte de una totalidad; por lo tanto, el bien-estar es integral y la paz entonces es vista como totalidad, implicando una integridad y plenitud de toda la persona y, por ende, de la totalidad de la comunidad. Esto queda confirmado en la expresión שלם; *shālēm* que se desprende del verbo *shālām*. *Shālēm* significa: estar completo, estar sano⁹, es decir, la ausencia de guerra como idea de paz según Kant¹⁰,

8 Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico de hebreo-español* (Madrid: Trotta, 1994), 768.

9 *Ibid.*, 768.

10 Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Kant* (Barcelona: Anthropos, 2004), 169.

en el pensamiento semita, sería un aspecto entre muchos que está en la *shālôm*¹¹, la cual busca el estado pleno del ser, el estar en total bienestar tanto físico, emocional y espiritual¹².

Así que lo anterior nos da la primera consecuencia práctica ético-moral de la idea de la *shālôm* hebrea como paz: la paz es bienestar-integral físico¹³. Para un hebreo tener sus brazos, sus piernas, sus dedos es bien-estar. Al igual no tener hambre, tener casa, no tener frío es bien-estar y es la primera dimensión de la *shālôm*, de la paz, aquella que se evidencia en el bien-estar de los aspectos básicos humanos¹⁴. Así que este bien-estar, de las condiciones elementales humanas, no se presenta como una cualidad de la paz, sino como el fundamento desde el cual ese bien-estar se puede construir. Se lee por ejemplo en el pasaje de Génesis 43 verso 28 que dice: «Tu siervo, nuestro padre, está bien, vive todavía». Aquí la expresión «está bien» es la palabra *shālôm* que se usa para describir la realidad física y material que acompañaba la vida de Jacob padre de José. Esto es así para el pensamiento semita que no piensa en la trascendencia del ser, en un más allá, sino que la totalidad de la vida se vive aquí en la realidad, en lo que se posee y en cómo se vive; la dimensión trascendente de una vida futura es una elaboración posterior del judaísmo de los siglos IV al II a.C., pero en su esencia la realidad es el aquí y ahora y, por lo tanto, para que se dé la paz esta se debe construir sobre unos mínimos que garanticen no solo la sobrevivencia humana, sino el bien-estar en general, el sentirse bien, el disfrutar.

3: Paz como vida

Un segundo aspecto de la *shālôm* es su relación con la vida física y la salud física¹⁵. El estar pleno, el bien-estar, se evidencia en la

11 David Atkinson, David Field, Oliver O'Donovan, Arthur Holmes, *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral* (Terrassa: CLIE, 2004), 133.

12 *Ibid.*, 133.

13 Alfredo Luciani, *Catecismo social cristiano* (Bogotá: San Pablo, 2005), 247.

14 Enrique Dussel, *op. cit.*, 244.

15 David Atkinson, David Field, Oliver O'Donovan, Arthur Holmes, *op. cit.*, 134.

preservación de la vida misma, en la calidad de la salud física, dado que la salud física es la evidencia de un estar en armonía con Dios y la creación. La paz como corona de la vida¹⁶ muestra una estrecha relación entre la vida física y el bienestar de esa vida física.

Hay un valor sagrado en la vida humana no solo por ser un don divino¹⁷, sino además porque es en ella donde la *shālóm* se realiza; por lo tanto, atentar contra la vida del otro o su integridad física es atentar contra el don de Dios, contra Dios mismo dador de la vida, pero también contra la posibilidad de evidenciar la bendición de la *shālóm* y su posibilidad de realización plena, de bien-estar. Esta dimensión produce una ética de la vida y una legislación moral acerca de ese valor. A diferencia de otras civilizaciones de la Media Luna fértil en Medio Oriente como la egipcia, la mesopotámica y la cananea, la cultura semita hebrea no aceptaba como parte de sus rituales sagrados el sacrificio humano, de hecho cuando Israel llegó a practicarlo fue censurado por parte de los profetas. Es decir, existe un valor inherente en la vida humana que debe ser respetado y valorado, el derramamiento de sangre es pecado porque acaba con la vida misma y el proyecto de plenitud de la persona, tanto así que ni la sangre se debía comer porque ella representaba la vida (Lv 17,11).

Pero la *shālóm* no solo tiene que ver con evitar el asesinato o el homicidio. *shālóm* también expresa la idea del bienestar del cuerpo. No se consideraba solo pecado en la legislación hebrea el asesinato o el derramamiento de sangre, sino lo era también el dejar desprovisto al pobre de alimento o contaminar a otros con enfermedades. La procura del bienestar del cuerpo es parte de valorar la vida que solo es posible desarrollar a través del cuerpo físico. Esto queda evidenciado en la legislación alimenticia o *kôshêr* la lista de los alimentos permitidos para el pueblo judío, una lista no solo de qué

16 Hermann Cohen, *La religión de la razón* (Barcelona: Anthropos, 2004), 355.

17 Francisco de la Torre, *Enfermedad, dolor y muerte en las tradiciones judeocristiana y musulmana* (Madrid: UNE, 2001), 78.

se debía comer, sino aún la forma de preparar los alimentos, todo en procura del bien estar físico que igualmente es sagrado.

4. Paz como armonía con la creación

Tres son los elementos constitutivos del judaísmo que hemos mencionado anteriormente: Dios, Israel y la tierra¹⁸, así que otra consecuencia práctica de la *shālôm* hebrea es la conciencia acerca de la tierra. En efecto, el pensamiento hebreo posee una concepción altamente positiva de la naturaleza y de la tierra, no solo por ser creación buena de *Yāhwēh*, sino porque es el lugar de realización histórica del proyecto de *Yāhwēh* con su pueblo. Así mismo, el Antiguo Testamento da cuenta no solo de *Yāhwēh* como creador, sino como cuidador de la creación tal como lo expresa bellamente el Salmo 104: «!Cuán innumerables son tus obras, oh *Yāhwēh*! Hiciste todas ellas con sabiduría; la tierra está llena de tus beneficios». (Sal 104, 24). A diferencia de otras culturas, en la hebrea la naturaleza no es un elemento más de la existencia ajena al ser humano, sino que se entiende como parte de un todo que es la creación y en una relación simbiótica¹⁹ con ella. Creado por el mismo creador de la naturaleza y surgido (*ādām*) de ella (*ādāmāh*), es llamado a cuidarla y administrarla (ver, Gn 1,26.28; 2,19).

Es decir, la paz como plenitud y bien-estar solo puede ser posible en un lugar que permita esa realización, por eso una de las máximas promesas de *Yāhwēh* al pueblo de Israel a través de los patriarcas era «una tierra que fluía leche y miel» (Ex 3,8), la idea que esa realización del proyecto histórico de *Yāhwēh* no se realizaría en un lugar que no tuviera las condiciones necesarias para dar esa plenitud al pueblo. Todo esto se evidencia en las disposiciones legales y jurídicas expresadas en la Ley y los mandamientos del pueblo hebreo. No solo hay disposiciones dietarias acerca de lo que era bueno o no comer,

18 Rafael Echeverría, *Raíces de sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos* (Buenos Aires: Grani-ca, 2008), 360.

19 Eduardo Arens, *La Biblia sin mitos: una introducción crítica* (Lima: Paulinas, 2006), 118.

sino una gran variedad de disposiciones ético-morales jurídicas acerca de la tierra como: las leyes de cosechas, del jubileo y libertad de la tierra para que esta descansara y fuera restaurada (Lv 25). En este mismo sentido, el sistema sacrificial hebreo muestra una profunda relación entre ser humano y creación, porque el sacrificio de los animales que en sí misma, eran muy estricta y específica, permitía la expiación del pecado humano individual y colectivo a través de una relación vicaria, donde el animal tomaba el lugar del ser humano, la muerte de animales no podía ser por diversión o un acto banal sino lleno de sacralidad²⁰.

5. Paz como descanso *shābāt*

שַׁבָּת *shābāt* es una palabra hebrea que nos ha llegado por proceso histórico como sábado, pero etimológicamente significa «descanso». La idea hebrea del descanso es vital para la realización histórica de la paz, de la *shālóm*. Moltmann afirma, por ejemplo, que el *shābāt* llegó a ser tal vital, que el *shābāt* de la tierra llegó a ser la ética bíblica de la creación²¹. Por eso se dice: «más de lo que Israel cuidó del *shābāt*, cuidó el *shābāt* al pueblo de Israel»²², hablando del beneficio del *shābāt*.

El *Shābāt* es mencionado por primera vez en el texto hebreo en el segundo relato del Génesis (2,3) donde se establece que *Yāhwēh* finaliza su obra de creación y luego de observarla decide descansar de toda acción realizada. Más adelante el texto mostrará que el descanso se establece como uno de los mandamientos más importantes para el pueblo de Israel (Dt 5,12-15). A diferencia de lo que para nosotros es el descanso, para la mentalidad hebrea descansar tiene que ver con contemplar²³. De hecho esta palabra *shābāt* da origen a varias

20 Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos* (Madrid: Catarata, 2005), 277.

21 Jürgen Moltmann, *La justicia crea futuro* (Santander: Sal Terrae, 1992), 91.

22 Shalom Rosenberg, Tzvi Beckerman, *Trece charlas sobre judaísmo* (Tel Aviv: Universidad abierta, 1984), 37.

23 Luis Alonso Schökel, *op. cit.*, 747.

expresiones que han formado el círculo del *shābāṭ*, es decir, su sentido profundo. De *shābāṭ* viene la palabra *shēbēṭ* que significa no hacer nada, cesar toda obra; luego tenemos *shālāj* que da la idea de alabar; en tercer lugar, se desprende la expresión *shēbā'* que es plenitud y número siete. Este juego de palabras lo que intenta es dar sentido a la idea del descanso hebreo, el cual tiene como finalidad la plenitud a través del descanso físico y mental, que debe ser un ejercicio periódico para que la persona pueda entrar en un espacio de contemplación, de reflexión acerca de sí mismo, de su entorno y su relación con Dios, que le permite tomar conciencia de su compromiso moral y social con el mundo²⁴.

Shālóm como bien-estar-integral, como plenitud, no solo implica entonces un lugar de realización histórico sino que implica una mentalidad distinta frente al trabajo y frente al hacer y la responsabilidad moral con el mundo. Es la idea de que el ser humano no es una fuerza de trabajo, sino que más allá de su hacer, existe un imperativo del bienestar, del descanso y la paz total²⁵.

Además, el *shābāṭ* debía ser el día séptimo (*shēbēṭ*), porque séptimo y descanso en hebreo tienen la misma raíz. Los judíos debían hacer *shābāṭ* luego de cada seis días de trabajo y el séptimo año debían celebrar un año sabático y cada 49 años (7 ciclos de 7 años) un año de jubileo²⁶. El día *shābāṭ* era para descasar del trabajo y para que descansara la tierra y los animales luego de toda una semana de actividad y producción. Era el día de libertad del trabajo para todos en la semana. El *shābāṭ* de la tierra era para que en ese año los pobres pudieran recoger de la tierra lo que en ese año produjera (Ex 23,10; Lv 25,2-7), también en el *shābāṭ* del jubileo se debía liberar a todo israelita bajo servidumbre (ver, Dt 15,12-18); y se debía perdonar toda deuda contraída durante los años anteriores que no había logrado ser paga (Dt 15,1-11).

24 Shalom Rosenberg, Tzvi Beckerman, *op. cit.*, 40.

25 Rifat Sonsino, *Vivir como judío* (Bloomington: Palibrio, 2012), 101.

26 Merrill Unger, *Manual bíblico Unger* (Grand Rapids: Portavoz, 1985), 121.

Otra implicación del *shābāt* era el año de jubileo, que implicaba que en el año 49 o 50 luego de 7 ciclos de 7 años como se describe en Levítico 25, 27,17-24, se debía: «Pregonareis libertad de la tierra a todos los moradores», «promulgar cada uno libertad a su prójimo» (ver, Jr 34,8, 15,17 e Is 61,1-2) «proclamar libertad a los cautivos» «proclamar el año agradable de *Yāhwēh*». Este jubileo implicaba la repartición original de la tierra, por sorteo, en igualdad y justicia (ver, Nm 26,54; 33,54).

Como vemos, esta idea de descanso como parte integral de la *shālôm* se evidenciaba en una manera de pensar y entender la realidad diferente, donde se entiende al ser humano como un todo que no vive solo para trabajar, sino que se vive para la vida, se trabaja para la vida, para estar realizados y plenos en un lugar y bajo condiciones dignas que permiten a la persona, su familia y la comunidad disfrutar lo que se es y lo que se tiene, y toda legislación debe dirigirse entonces a este propósito.

6. Paz como justicia

La idea de justicia en el Antiguo Testamento (תְּשֻׁבָּה *tsédāqāh*) es fundamental en la mentalidad hebrea, generalmente encontramos *tsédāqāh*, justicia, en relación estrecha con la מִשְׁפָּט *mīshpāt*, sin embargo, *shālôm* y *tsédāqāh* igualmente son muy importantes, porque es en la paz donde se ve la presencia de la justicia²⁷. El Salmo 85,11 expresa esta relación entre justicia y paz al decir: «la justicia y la paz se besan», porque es en la justicia (*tsédāqāh*) donde se establecen los mecanismos para procurar, mantener y defender la *shālôm*, es decir, el bien-estar y plenitud del ser humano. A continuación haremos un acercamiento a la relación particular entre *shālôm* y *tsédāqāh*.

Un pasaje que permite entender esta relación específica entre justicia y paz es Is 32,17 que dice: «Y el efecto de la justicia será paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre». En este

27 Jürgen Moltmann, *op. cit.*, 63.

pasaje del primer Isaías, que pertenece al siglo VIII a.C., encontramos un mensaje de suma importancia porque es el mensaje dirigido a los dirigentes políticos de la época. La labor de Isaías se desarrolló bajo los reinados de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías, es decir, su proclamación fue un mensaje que proporcionó a los reyes de estas épocas una visión de lo que debería ser el ejercicio del poder político y judicial.

Otro elemento vital en el mensaje de Isaías fue el tinte internacional, dado que Israel durante la época de trabajo de Isaías vio la mayoría de los reinos como: Egipto, Asiria y Babilonia experimentar cambios importantes. Es decir, el mensaje está en el marco no solo de crisis nacional sino internacional. Y es en este marco donde aparece la idea de *shālôm*, pues la expresión se usa en toda la obra de Isaías en 26 ocasiones, siendo así un término clave en el mensaje del profeta y el segundo libro que más usa la expresión luego del profeta Jeremías.

Las ocasiones en las que la expresión aparece son: 9,5; 6; 26,3x2; 27,5x2; 32,17,18; 33,7; 34,8; 38,17; 39,8; 41,3; 45,7; 48,18,22; 52,7; 53,5; 54,10,13; 55,12; 57,19x2; 60,17; 66,12. Como podemos notar, el término es usado de forma variada en casi todas las secciones del libro, y el valor está en cómo Isaías usa la expresión para hablar de la *shālôm*, en especial en relación con la justicia. Es particular que en el libro se usa *shālôm* para indicar que este será uno de los efectos del reinado del Mesías, ya en el capítulo 9, versos 5 y 6, Isaías da a la paz un tinte político al usar la expresión para designar al Mesías que vendrá de parte de *Yāhwēh*, quien entre sus nombres sería llamado «príncipe de paz» y en el verso 6 para indicar que su reinado de paz sería sin fin, es decir, la *shālôm* no solo es el ideal de *Yāhwēh* para su pueblo, sino que se extiende a todas las naciones en todos los tiempos²⁸. El resto de las referencias en gran medida colocan la *shālôm* en el contexto de la profecía, es decir, como denuncia porque

28 Francisco González, *Compendio de historia del derecho y del Estado* (México: Limusa, 2004), 82.

se ha dejado de procurar dicha *shālôm*, pero también como esperanza, pues *Yāhwēh* promete traer *shālôm* y *tsédāqāh*.

Todas las referencias hablan de una paz que no solo se trata de ausencia de conflicto, sino una paz que trae la recuperación del territorio, de la tierra, una paz que respetará la vida y busca el bien-estar de todos los miembros de la comunidad; y algo muy interesante, un ejercicio de la justicia que permite que haya paz y una paz que perdure en el tiempo (32,17; 48,18; 60,17). Es aquí, entonces, donde esta idea de paz y justicia es muy especial en la visión hebrea, porque justicia *tsédāqāh*, en hebreo, tiene las siguientes acepciones: justicia, derecho, solidaridad, liberación, rectitud, generosidad²⁹ y de este sustantivo en hebreo viene el verbo *tsédēq*, que se puede traducir como: ser justo, tener la razón, ser rehabilitado, librar de culpa³⁰. Esto quiere decir que la justicia hebrea mas que: «dar a cada quien lo que le corresponde», según el poeta Simónides³¹; o mas que «hacer cada uno lo suyo», según Platón³²; y más que virtud que se perfecciona con el hábito en Aristóteles³³; para el pensamiento semita hebreo, la justicia se entiende como todo aquello que puede llevar a la rehabilitación o restitución del estado ideal del ser humano como imagen de Dios³⁴. Aún la justicia retributiva o punitiva, buscaba en últimas rehabilitar o habilitar de nuevo al individuo para volver a ser imagen de Dios. Es decir, la justicia como ideal humano y la justicia a nivel formal como cuerpo de mandamientos, reglas y principios que deben ser administrados por los órganos de justicia y acatados por el pueblo, tienen como finalidad el bien-estar integral del ser humano, en especial de aquellos más vulnerables y en condiciones menos favorecidas. Lastimosamente la historia del derecho romano

29 Luis Alonso Schökel, *op. cit.*, 632.

30 *Ibid.*, 632.

31 Agenor González, *La justicia social como fin primordial de los derechos humanos* (México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2006), 12.

32 *Ibid.*, 21.

33 Mariano Moreno, *Filosofía* (Madrid: Mad, S.L., 2003), 408.

34 Ceslas Spicq, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979), 215.

desarrollaría la idea de justicia de Ulpiano: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas sus suum cuique tribuendi*». Firme voluntad de dar a cada cual lo suyo³⁵; con ello más cerca de Simónides que de Platón, Aristóteles o el pensamiento semita.

En el pasaje de Is 32,17: «Y el efecto de la justicia será paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre», tenemos una típica construcción hebrea llamada paralelismo simbólico o emblemático³⁶, donde el autor hace una afirmación en la primer línea y en la segunda establece un paralelo que engrandece o enfatiza la idea de la primer línea, así:

Y

el efecto de la justicia será paz;

Y

la labor de la justicia, reposo (causar paz)

y seguridad para siempre

Esta estructura muestra el paralelo que relaciona la justicia y la paz. En la segunda línea la palabra que ha sido traducida por «reposo», en hebreo es el verbo *shāqāt* «tener paz», la cual en la estructura verbal hebrea en que se encuentra (*hīphīl*) podría ser traducida como «causará la paz». Esta típica estructura paralelística expresa, como se ha dicho, la relación entre justicia y paz donde la justicia tiene como finalidad el bien-estar integral y plenitud de los miembros de la comunidad, es decir, el efecto de aplicar toda aquella normativa es brindar, procurar y mantener una vida integral. Esto queda claro a través de la segunda línea «y la labor» que otras versiones traducen como: «y la función»³⁷ «y el fruto»³⁸ «de la justicia en sí mismo, conseguirá traer paz-*shālôm* (bien-estar-integral) y seguridad-confianza para siempre». Se refuerza entonces esta relación que existe entre la idea y aplicación de la justicia y la

35 Mariano Moreno, *Filosofía*, 408.

36 Charles Ryrie, *Biblia de estudio Ryrie* (Grand Rapids: Portavoz, 1991), 773.

37 Luis Alonso Schökel, *Biblia de nuestro pueblo* (Bilbao: Mensajero, 2009).

38 Sociedades Bíblicas Unidas, *Biblia versión Reina Valera* (México: Sociedades Bíblicas, 1960).

consecución de la paz, del bien-estar y la vida buena de los seres humanos.

Es por esto que, la legislación política, jurídica, social y económica de Israel estaba diseñada para defender estas condiciones de posibilidad de realización del ser humano, en especial del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero, y buscar la mayor igualdad posible en el pueblo y para ello *Yāhwēh* se manifiesta como padre de huérfanos, abogado y defensor de las viudas, amigo y protector del extranjero y los desahuciados (Dt 10,18; Sal 68,5). El ideal era una sociedad en la que todos vivieran sin temor y cada cual pudiera descansar a la sombra de su vid y su higuera (Miq 4,4), es decir, realizarse como ser humano, el cual es el ideal del Antiguo Testamento, una visión que se ve realizada, escatológicamente a plenitud en el libro de Apocalipsis en los capítulos 21-22, con el Mesías que trae la paz y la justicia.

Esto también permite identificar cómo la Paz hebrea es más que ausencia de conflicto. De hecho, este sería un beneficio más de la *shālôm*, pues su finalidad está más allá de la guerra. La justicia es el instrumento para que la *shālôm*, el bien-estar-integral se realice. La justicia debe proveer las condiciones necesarias para que un ser humano pueda desarrollarse íntegramente. No se trata de una justicia punitiva o correctiva solamente, sino también restaurativa, como por ejemplo: la ley del levirato (Dt 25,5-10), la ley de las cosechas para los pobres (Lv 25,2-10), las ciudades de refugio para los que cometen delitos accidentales (Nm 35,22-28). Todas estas leyes fueron generadas con la finalidad de generar las condiciones para que el ser humano viviera en *shālôm* o la recuperara. En la actualidad el judaísmo llama a esto la idea del *Tikún ôlām* o «reparar el mundo» a través de la justicia social, leyes que busquen no solo castigar sino reparar, restaurar al ser humano, a la creación y al Estado a través de la justicia social, una idea de justicia que a nivel ético propone una ética de la responsabilidad, pero entendiendo responsabilidad aquí, no como el deber impuesto al yo previo análisis de la razón, cuyo centro es el yo,



sino una responsabilidad donde el cuidado y el deber es por el Otro, por sus problemas, por su libertad, por su dignidad, por su bien-estar³⁹.

Finalmente, esta forma de entender la realidad desde el aporte hebreo ha desarrollado en filósofos de la posguerra, como Lévinas y Heschel, junto a otros filósofos judíos, un modo de comprender la paz y la justicia como procura del bien-estar del Otro, es decir, ha generado una filosofía ética de la alteridad, del Otro; en donde el actuar ético y moral del ser humano no debe partir de los imperativos que brindan la razón, sino de la alteridad, del valor que en sí mismo posee el ser humano en tanto ser⁴⁰. Esta alteridad visible en la filosofía de Lévinas, permite entender cómo la *shālôm* hebrea es mucho más que un cese de conflictos o guerra, a la manera de Kant y en cambio se entiende la Paz como el bien-estar del Otro y las condiciones necesarias para sostener dicha condición a través de la justicia.

La *shālôm*, paz y la *tsédāqāh*, justicia hebrea, entonces generan una ética de la responsabilidad, una responsabilidad que parte del Otro y no del yo como punto de partida para la reflexión ética. Una mirada novedosa y problemática si consideramos que en Occidente el punto de partida siempre ha sido el yo, lo individual, y sobre este individualismo altamente racional se ha estructurado el pensamiento moderno y contemporáneo de Occidente.

Conclusiones

Como pudimos observar, la paz desde la perspectiva de la *shālôm* y la *tsédāqāh* justicia hebrea posee unas consecuencias ético-morales prácticas, porque ve al ser humano como un ser integral el cual está en relación con el Otro. Otro que, en primer lugar, es su prójimo humano y, en segundo lugar, su prójimo la creación, el ambiente. Si bien para el pensamiento semita el ser humano es entendido como

39 Gabriella Bianco, *Epistemología del diálogo* (Buenos Aires: Biblos, 2002), 89.

40 Andrés Martos, *Emmanuel Levinas: La filosofía como ética* (Valencia: Universidad de Valencia, 2008), 209.

un todo, siempre es un todo en relación, el cual expresa esa relación con la divinidad en función de una ética de responsabilidades con ese Otro prójimo humano y ese otro prójimo creación. La *shālôm* es un bien-estar, un ideal de plenitud que se logra cuando se ve al ser humano en esta dimensión de alteridad e integralidad. Una idea dualista o fraccionada del ser humano hará y ha hecho que la Paz sea solamente un ideal de cese de guerra o violencia, es decir, se ha reducido todo aquello que implica la paz a un aspecto generalmente político y con tintes de dominación.

En segundo lugar, la *shālôm* implica que ese bien-estar debe darse en concreto en un lugar. No puede existir paz sin territorio y no puede desarrollarse la paz si en esa tierra no se dan las condiciones físicas para una vida saludable, para que exista el alimento y la salud. Pero de igual forma, esa *shālôm* requiere que se guarde el equilibrio con la naturaleza que proporciona el alimento del bien-estar físico, se requiere una relación con la tierra, con el trato y con el uso, recordando la simbiosis que existe entre ser-humano y ser-naturaleza, ambos creación de Dios. Y todo esto se ha de dar en el marco de una teleología que enmarca la vida humana en el *shābāt*, es decir, en el descanso, en el ideal de la plenitud, de la realización. No se vive para trabajar, se trabaja para vivir y estar en bien-estar en la tierra, que ha sido otorgada como lugar de realización de la *shālôm* histórica. Todo lo anterior debe ser la base de la *tsédāqāh* de la justicia que se entiende así misma como aquellas acciones donde se concretiza la ética de la responsabilidad, es decir, la procura del bien-estar del Otro, de la realización concreta de la *shālôm*. Igualmente, la administración de esa justicia a través de toda la creación de un aparato legal y judicial debe apuntar a salvaguardar este interés divino de la *shālôm* del bien-estar y la realización humana, en especial de aquellos más vulnerables. Esto implica entonces un ideal de justicia menos punitiva y más restaurativa, la cual antes que castigar debe buscar devolverle al ser humano su realización plena, su *shālôm*.

Bibliografía

- Alonso Schökel, Luis. *Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao: Mensajero, 2009.
- _____. *Diccionario bíblico de hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994.
- Arens, Eduardo. *La Biblia sin mitos: una introducción crítica*. Lima: Paulinas, 2006.
- Atkinson, David; Field, David; O'Donovan, Oliver; Holmes, Arthur. *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*. Terrassa: CLIE, 2004.
- Bianco, Gabriella. *Epistemología del diálogo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.
- Cohen, Hermann. *La religión de la razón*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- De la Torre, Francisco. *Enfermedad, dolor y muerte en las tradiciones judeocristiana y musulmana*. Madrid: UNE, 2011.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- Echeverría, Rafael. *Raíces de sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*. Buenos Aires: Granica, 2008.
- Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- González, Agenor. *La justicia social como fin primordial de los derechos humanos*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2006.
- González, Francisco. *Compendio del historia del derecho y del Estado*. México: Limusa, 2004.
- Hernández, Andrés. *La teoría ética de Amartya Sen*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2006.
- Luciani, Alfredo. *Catecismo social cristiano*. Bogotá: San Pablo, 2005.

- Martos, Andrés. *Emmanuel Levinas: La filosofía como ética*. Valencia: Universidad de Valencia, 2008.
- Moltmann, Jürgen. *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Moreno, Mariano. *Filosofía*. Madrid: Mad S. L., 2003.
- Rendón, Álvaro. *El aprendizaje de la paz*. Bogotá: Magisterio, 2008.
- Riechmann, Jorge. *Todos los animales somos hermanos*. Madrid: Catarata, 2005.
- Rosemberg, Shalom; Beckerman, Tzivi. *Trece charlas sobre judaísmo*. Tel Aviv: Universidad abierta, 1984.
- Ryrie, Charles. *Biblia de estudio Ryrie*. Grand Rapids: Portavoz, 1991.
- Santiago, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Sociedades Bíblicas Unidas. *Biblia versión Reina Valera*. México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.
- Spicq, Ceslas. *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- Sonsino, Rifat. *Vivir como judío*. Bloomington: palibrio, 2012.
- Unger, Merrill. *Manual Bíblico Unger*. Grand Rapids: Portavoz, 1985.
- Wright, Christopher. *Viviendo como pueblo de Dios*. Sevilla: Andamio, 1996.

Enviado: 18 de febrero de 2015
Aceptado: 17 de abril de 2015

