

LOS PROFETAS Y LA REVELACIÓN

SANTIAGO AUSÍN

Preferimos hablar de profetas y no de profecía, por dos razones, para evitar un planteamiento teórico más propio de la filosofía o de la Teología fundamental¹; y, sobre todo, porque en la Biblia no aparece el término profecía, sino únicamente el adjetivo profeta². No pretendemos, por tanto, establecer la relación entre Profecía y Revelación en términos abstractos, que podría aplicarse a cualquier época de la Biblia y hasta de la Iglesia, sino más bien limitarnos a descubrir qué función ejercieron los profetas bíblicos en la transmisión de la Revelación.

Al hablar de Revelación tampoco pretendemos profundizar de modo directo sobre su naturaleza, ni siquiera sobre la especificidad de la Revelación en el A.T. Tomamos el término Revelación en el sentido amplio recogido en la DV³, como manifestación de Dios a su pueblo y más concretamente, como comunicación de Dios con Israel⁴,

1. Mucho se ha escrito sobre la profecía en Israel. Dejando a un lado los trabajos del s. XIX, con una fuerte carga apologética (E. V. HENGSTENBERG, J. K. HOFMANN, B. DUHM, H. G. A. EWALD, etc.), el primero en plantear el fenómeno profético fue Gustav HÖLSCHER, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914. Para una panorámica de los trabajos hasta la década de los setenta puede consultarse E. JACOB, *Quelques travaux récents sur le prophétisme*, en RHPHr 53 (1973) 415-425 y 54 (1974) 523-550; J. BLENKINSOPP, *A History of prophecy in Israel*, Londres 1984, pp. 26-33; D. PETERSEN, *Prophecy in Israel*, Philadelphia-Londres 1986.

2. En los libros tardíos aparece *n'bu'ah*, pero con sentido de vaticinio u oráculo (Neh 6, 12; 2Chr 9, 29; 15, 8). Sobre la terminología utilizada en los libros sagrados, tanto en hebreo como en griego, cfr. L. RAMLOT, *Prophétisme*, en DBS VIII (1972) 914-943.

3. «Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Si mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre se haga partícipe de los bienes divinos que superan totalmente la inteligencia humana.» (D. V. n. 1).

4. A. de Pury, aceptando la crítica de J. Barr y G. Fohrer, de que el término Revelación en el Antiguo Testamento no refleja la misma categoría abstracta que encontramos en el Nuevo, explica que por Revelación puede entenderse «el encuentro Yahweh

puesto que hablamos del A.T. Por tanto, consideramos más que el contenido de la Revelación, el modo concreto cómo Dios se da a conocer.

El objetivo de este trabajo es mostrar que antes y, en ocasiones, a la vez, que el libro sagrado, los profetas son los transmisores auténticos de la revelación. O, dicho desde la óptica de los libros proféticos, la misión específica de los profetas es ser mediadores entre Dios y el pueblo, y por tanto, transmisores de la Revelación.

Abordamos tres puntos concretos:

- a) Especificidad del profeta en Israel.
- b) Los profetas y la escuela deuteronomista.
- c) La Revelación, objetivo central del ministerio profético.

a) *Especificidad del profeta en Israel*

El análisis diacrónico de los profetas en Israel lleva al convencimiento de que antes de Samuel ya había personas con una función profética: «Al que hoy llamamos profeta (*nâbí'*) antiguamente llamaban vidente (*rô'êh*)» (1 Sam 9, 11). Según este episodio, a Samuel se le denominaba vidente y hombre de Dios (*'is há'elohîm*). El término «vidente» se aplica únicamente a Samuel (1Sam 9, 9. 11. 18. 19; 1Chr 9, 22; 26, 28; 29, 29) y a Jananí, contemporáneo de Asa (2Chr 16, 7. 10). Es difícil concluir si designaba un oficio determinado. Probablemente se aplicaba a personas ligadas a los templos, a quienes se acudía para conocer el designio divino sobre una persona o sobre una empresa que se iba a acometer⁵. Si así es, serían los herederos de los movimientos proféticos que se detectan en los pueblos vecinos de Israel, más concretamente en Mari y en otros pueblos mesopotámicos⁶.

Más frecuente es el término *hōzêh*. En los libros proféticos tiene sentido peyorativo y se aplica a los falsos profetas (cfr. Is 28, 15; 30,

e Israel» Cfr. A. de PURY, *Sagesse et Révélation dans l'Ancien Testament*, en RHPPhR 27 (1977) 1-50, concretamente pp. 23-40.

5. Puesto que nunca aparece en sentido peyorativo, hay que suponer que el «vidente» posea un carisma, el de percibir la «manifestación de Dios» (*mar'ôti 'elôhîm*) (Ez 1, 1; 8, 3; 40, 2). Cfr. D. VETTER, *r'h, ver*, en DTMAT, t. II, col. 872-883.

6. Una exposición amplia del profetismo fuera de Israel puede verse en L. RAMLOT, *Prophétisme*, en DBS VIII (1972) 812-908.

10; Mich 3, 7; Ez 13, 4. 16; 22, 28). Ya en el siglo VIII Amasías lo utilizó como un grave insulto contra Amós (Am 7, 12)⁷. Podría traducirse en estos casos por *visionario*. Sin embargo, en los libros históricos el mismo término designa al vidente del rey, tanto a Gad (1Chr 21, 9)⁸ como al cantor Hemán (2Chr 25, 5)⁹ y a otros videntes de corte, como Yidó (2Chr 9, 29) o Iddó (2Chr 29, 25). Incluso, a veces, se les equipara a los *n'bi'im* (2Reg 17, 3), en gran parte, porque la raíz *hzb* abarca visión y audición; por tanto, incluye siempre la transmisión de una palabra¹⁰. La función de los videntes parece más institucionalizada, como funcionarios a sueldo y, por tanto, con riesgo de acomodar sus oráculos a los deseos del monarca reinante. Ahora bien, muchos de estos funcionarios se denominan también *nâbi'*, como Gad (1Sam 22, 5), Natán (2Sam 7, 2), Jehú (1Reg 16, 7), etc. Parece, por tanto, que el profeta clásico (*nâbi'*) es continuador, en gran medida de los profetas cortesanos, mientras que el «hombre de Dios» es continuador de los videntes culturales¹¹.

Según esto, lo más probable es que cronológicamente los primeros en aparecer fueran los *videntes*, que derivaron en los *hombres de Dios*, cuyo máximo exponente es Eliseo y los grupos de los profetas (*b'nê hann'bi'im*). Es ilustrativo el relato del «hombre de Dios», castigado con la muerte por desobedecer una orden divina (cfr. 1Reg 13, 11-32). Estos que quizás se mantuvieron en el Norte hasta la invasión de Samaría, fueron decayendo en su influencia y no aparecen en el Sur, si es que alguna vez existieron allí. Su función primordial era descubrir la voluntad de Dios a personas individuales; incluso cuando el

7. «Vete, visionario, huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí».

8. Ayuda a comprender la evolución semántica, si se tiene en cuenta que a Gad, que en 2Sam 24, 11 se le designa como vidente y como profeta, en el texto paralelo de 1Chr 21, 11 sólo se le designa como vidente. En cambio, en 1Sam 22, 5 es «el profeta Gad».

9. El Cronista que llama a Heman vidente, denomina profetas a los cantores del rey Asaf, Hemán y Yedutum, diciendo de ellos que profetizaban al son de cítaras, salterios y címbalos (cfr. 2Chr 25. 1-5). Sigue una tradición, según la cual los cantores solían entrar en trance y proferían oráculos divinos (cfr. 2Reg 3, 15-16).

10. Cfr. D. VETTER, *hzb*, *mirar*, en DTMAT, t. I, col 748.

11. Es verdad que una afirmación tan tajante es difícil de demostrar, máxime si se pretende utilizar sólo argumentos lexicográficos. Hay que tener en cuenta que los escritores tienen que echar mano de sinónimos y que ningún autor bíblico pretende un lenguaje técnico. Tenemos, pues, que limitarnos a apreciaciones aproximativas.

destinatario de sus oráculos era el rey, lo trataban más como individuo que como representante del pueblo.

Con la instauración de la monarquía, en tiempo de David, aparece el profeta cortesano como consejero religioso del rey. Su función es mucho más pública, porque no responde a las preguntas que pudieran hacerle los miembros comunes del pueblo, sino únicamente a las del rey. Sin embargo, sus decisiones afectaban, aunque no de modo directo, a todo el pueblo. No es raro, según el testimonio de los libros históricos, que tales profetas cortesanos se opusieran en ocasiones al querer del monarca, como ocurre en el caso de Natán (cfr. 2Sam 7).

Además de los profetas más ligados al templo y los funcionarios de la corte surgen los profetas clásicos, cuyos oráculos serán puestos por escrito y pasarán a formar parte del Canon. La característica de tales profetas es que pronuncian sus oráculos sin ser instados a ello; que se dirigen al pueblo entero, es decir, tanto al monarca reinante como al resto de la sociedad; incluso se atreven a pronunciar oráculos contra las naciones; el contenido de sus oráculos abarca toda la vida del pueblo: orientan, casi siempre condenando, la vida cultural, la política internacional y las relaciones sociales entre los miembros del pueblo. Y, por encima de todo, se constituyen en los grandes defensores de la fe monoteísta y de la alianza, como expresión de las relaciones entre Dios y su pueblo. Quizás por esto sus palabras fueron especialmente atendidas y pasaron a ser escritas por sus discípulos.

b) *El profeta y la escuela deuteronomista*

La escuela deuteronomista alcanzó una idea bastante clara de la función del profeta, tal como queda recogido en Dt 18, 9-22. Esta perícopa suele considerarse como el punto culminante de la sección normativa sobre las diferentes funciones de los que rigen el pueblo, jueces, reyes, sacerdotes, profetas (Dt 16, 18-18, 22)¹². En uno de los últimos trabajos sobre esta sección el Prof. García López concluye que «hay que reconocer que Dt 18, 9-22 no sólo contiene uno de los textos claves para la comprensión de la profecía israelita, sino también

12. Cfr. R. R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, p. 160.

para la escuela deuteronomista»¹³. Siguiendo este estudio pueden descubrirse tres capas redaccionales: la primera proto-deuteronomista, que recogiendo una antigua ley *to'eba*, opone la figura del *nâbi'* a la de cualquier tipo de adivino o agorero. Sería tal como sigue:

«Cuando hayas entrado en la tierra que el Señor tu Dios te da, *no ha de haber en ti nadie que practique adivinación, ni agorero por los muertos, ni adivino ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación (para el Señor tu Dios)*. Porque las naciones que vas a desalojar escuchan a astrólogos y adivinos, pero a ti el Señor tu Dios no te permite estas cosas. El Señor tu Dios suscitará de en medio de ti un profeta a quien escucharéis. ¿Acaso vas a decir cómo vamos a saber que esta palabra no la ha dicho el Señor si ese profeta habla en nombre del Señor?» (vv. 9a. 10aα. 10b. 11. 12a. 21. 22a)¹⁴.

La segunda redacción es deuteronomista y amplía la contraposición de Israel con las otras naciones:

«No aprenderás a cometer abominaciones como las de esas naciones. (No habrá dentro de ti) quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego. Por causa de esas abominaciones desaloja el Señor tu Dios a esas naciones de delante de ti (vv. 9b. 10aβ. 12b).

La última redacción, más tardía, pero también deuteronomista, completa la perícopa con las adiciones siguientes:

«Has de ser totalmente fiel al Señor, tu Dios. (El Señor tu Dios) suscitará de entre tus hermanos, un profeta, como yo. Es exactamente lo que tú pediste al Señor tu Dios en el Horeb, el día de la Asamblea diciendo: Para no morir, no volveré a escuchar la voz del Señor mi Dios, ni miraré más a este gran fuego; entonces el Señor me dijo: Bien está lo que has dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta como tú, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande. Si alguno no escucha mis palabras, las que este profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello. Pero si un profeta tiene la presunción de decir en mi nombre una palabra que yo no he mandado decir, y si habla en nombre de otros dioses, ese profeta morirá. Si lo que dice queda sin efecto y no se cumple, es que el Señor no ha dicho tal palabra; el profeta la ha dicho por presunción; no has de temerle» (vv. 13. 15b. 16-20. 22b).

13. F. GARCÍA LÓPEZ, *Un profeta como Moisés. Estudio crítico de Dt 18, 9-22*, en Simposio Bíblico Español (ed. N. Fernández Marcos, J. Trebolle y J. Fernández Vallina), Madrid 1984, pp. 289-308.

14. Probablemente el núcleo más original constaba únicamente de la ley *to'eba*, que hemos escrito en cursiva: vv. 10aα. 11a. 12a

Según esto, la primera redacción proto-deuteronomista contrapone la figura del profeta a la de los adivinos y encantadores, habituales en otros pueblos. Los primeros echan mano de sortilegios, visiones y hechicerías. El profeta tiene como única arma, la palabra, consciente de que no es suya, sino que viene de Dios. La segunda explicita la gravedad de la conducta de los adivinos, propia sólo de las naciones, que en la tradición deuteronomista tienen una valoración muy negativa. La tercera, en cambio, es más normativa, destacando lo que la palabra de Dios tiene de vinculante: el profeta tiene obligación de hablar sólo en nombre de Dios, y los oyentes tienen obligación de escuchar sólo al profeta verdadero. Además se señala el cumplimiento de lo anunciado como criterio de distinción entre profetas verdaderos y profetas falsos.

Con estos datos, parece claro que inicialmente el profeta es el que habla en nombre de Dios sin acudir a adivinaciones o hechicerías. Los profetas clásicos, como veremos, tienen conciencia simplemente de ser mensajeros de Dios, cuya palabra es interpeladora, pero no jurídicamente vinculante. Será la corriente deuteronomista la que irá poniendo de relieve cada vez más la obligación de aceptar y seguir el mensaje profético, que se convierte así en normativo para los fieles israelitas.

c) *La Revelación, objetivo central del ministerio profético*

Los libros proféticos que contienen la predicación llevada a cabo durante el siglo octavo son Amós y Oseas en el Norte, y Miqueas e Isaías en el Sur. Del análisis de estos libros es de donde únicamente pueden extraerse conclusiones. Ahora bien, son muchos los autores que defienden la redacción deuteronomista de los libros, de manera que en todos ellos prevalecen las ideas y la estructura redaccional de la escuela deuteronomista¹⁵. En cada caso convendrá hacer un esfuer-

15. Sobre el libro de Amós, el primero que abrió esta línea de investigación fue W. H. SCHMIDT, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*, en ZAW 77(1965) 168-193. En cuanto al libro de Oseas puede verse W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, Richmond, Virginia 1968. Sobre Isaías son más los que defienden una redacción deuteronomista y aún posterior, como queda reflejado en las actas del «Colloquium Biblicum Lovaniense» de 1987: J. VERMEYLEN (ed.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leur relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven 1989. Uno de los autores más radi-

zo para separar las interpolaciones redaccionales del núcleo originario del profeta¹⁶.

Los profetas del siglo VIII son conscientes de ser por designación divina mensajeros de la palabra. En efecto, los profetas preclásicos (Samuel, Elías, Eliseo, Aías ben Yimlá, etc.) son conocidos no tanto por su mensaje cuanto por sus actuaciones. Son más taumaturgos que mensajeros, aunque en el conjunto de su actividad se pone de manifiesto la supremacía del Señor y su acción salvadora en la historia. Incluso concretando más, los profetas anteriores dan testimonio de que la historia refleja el cumplimiento de los planes de Dios. En cambio, los profetas clásicos ponen el acento en ser transmisores de la palabra de Dios. Centrándonos en Amós intentaremos mostrar que algunos textos suyos reflejan la conciencia de ser mensajero de Dios y sólo eso. Analizaremos con detenimiento los pasajes que con más claridad ponen de relieve los puntos siguientes: 1) que Amós no expresa su mensaje por medio de acciones, sino sólo por la palabra; 2) que el profeta está imperiosamente movido a hablar; 3) que Dios mismo es el causante del nuevo modo del profetizar.

1) *El mensaje por la palabra*

El título del libro delimita lo que el redactor pretende, a saber, recopilar únicamente los dichos de Amós: «Palabras de Amós de Técoa, que vio acerca de Israel dos años antes de terremoto» (Am 1, 1)¹⁷. En efecto, el libro es presentado como el conjunto del palabras—de oráculos—pronunciadas por Amós. La traducción de los LXX

cales es O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kap 1-12*, Göttingen 1981, que defiende que prácticamente todos los textos llamados proto-isaianos de estos primeros capítulos tienen su origen en el siglo quinto y bajo la influencia de la teología deuteronomista (pp. 19-24). También en el libro de Miqueas algún autor ha pretendido ver la influencia deuteronomista en casi todo el conjunto: W. RUDOLPH, *Micha, Nabun, Habakuk, Zephania*, Tütersloh 1975.

16. Está fuera de lugar suponer que la escuela deuteronomista haya inventado hasta la existencia histórica de los profetas, como lo pone de relieve H. RINGGREN, *Israelite prophecy: fact or fiction?*, en *Congres Volume Jerusalem 1986*, Leiden 1988, pp. 204-210.

17. Probablemente es adición tardía la datación cronológica que aparece en este comienzo del libro: «en los días de Ozías, rey de Judá y en los de Jeroboam, hijo de José, rey de Israel» (cfr. H. W. WOLFF, *Joel and Amos* (trad. ing.), Philadelphia 1969.

(Αόγος Ἰαμὸς) confirma que *dibrê 'âmôs* no abarca palabras y acciones, es decir, no se puede traducir por *historia de Amós*, sino por su sentido más propio. Ningún otro libro tiene este encabezamiento¹⁸. Únicamente el libro de Jeremías comienza del mismo modo: *dibrê yirmeyâhû*; pero en este caso la versión griega que suele considerarse transmisora de un texto de Jeremías más antiguo que el TM, lee Τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίου. Este comienzo más acorde con el de otros libros proféticos habría sido modificado por un redactor tardío para acomodarlo al del libro de Amós¹⁹.

El título añade que son palabras que Amós vio. La raíz *lzh*, como hemos indicado más arriba, hace referencia a visión con audición, es decir, a las palabras que Amós recibe *modo prophético*. La mentalidad semita no distingue con precisión los modos de percibir las sensaciones, de tal manera que la «visión» significa simplemente un modo extraordinario de recibir el conocimiento que viene de Dios²⁰, no precisamente por la vista.

En las visiones (7, 1. 4. 7; 8, 1) Amós utiliza una fórmula fija con el verbo *r'h*: «Esto me ha hecho ver el Señor» (*kôh bir'anî 'donây Yhwh*). Como en otros casos es un simple recurso literario que no pretende explicar cómo en concreto ha recibido el oráculo, sino únicamente facilitar que los oyentes lo recuerden²¹. Por tanto, en

18. Otros libros proféticos reflejan en el título el concepto deuteronomista de que la palabra, y no sólo el ministerio del profeta, viene de Dios: «Palabra del Señor que fue dirigida a Oseas» (Os 1, 1; cfr. Mich 1, 1; Soph 1, 1; Joel 1, 1). Cfr. F. I. ANDERSEN- D. N. FREEDMANN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1986. El redactor deuteronomista introduce con frecuencia los relatos proféticos con la fórmula: «La palabra del Señor fue dirigida a Elías (o a otros) diciendo» (1Reg 17, 2. 8; 18, 1; 19, 9; 21, 17. 28). Pero siempre es para transmitirle un mandato o para darle a conocer el sentido de un hecho, nunca para comunicarle un mensaje.

19. Un resumen de la investigación reciente sobre este título puede verse en W. McKane, *Ieremias*, Edimburgo 1986, pp. 1-3. Cfr. también S. AUSÍN, *La palabra y la persona del profeta (Sobre el doble texto de Jeremías)*, en *III Simposio Bíblico Español*, Valencia 1991, p. 176.

20. En varios lugares aparecen unidas la visión (*bâzôn*) y las palabras del Señor (*dibrê Yhwh*), v. gr. 1Sam 3, 1; Os 12, 11; Mich 3, 6; Ps 89, 20. «The verb «see» could be applied to hearing as well as to the reception of any sort of mental impression» (J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1965, p. 122).

21. En Amós es relativamente fácil separar unos oráculos de otros, precisamente por la fórmulas introductorias que utiliza: «así dice el Señor», «escucha esta palabra», «¡ay, de aquél que...!», etc. Con esta técnica literaria no necesita ninguna circunlocución para unir unos oráculos con otros (cfr. J. LINDBLOM, *o. c.*, p. 122).

modo alguno se puede calificar a Amós como «visionario»; más bien al contrario, Amós pasa a la tradición bíblica como el primero que expresa su mensaje sólo mediante la palabra.

Siendo todo esto claro, interesa subrayar que todavía no se hace hincapié en que el mensaje del profeta sea palabra de Dios. Únicamente se indica que Amós ha proclamado un mensaje de modo oral, sin acudir a éxtasis ni a gestos espectaculares. Más aún, nada se dice de las características de la persona que los pronuncia.

Es posible que el título de Am 1, 1 sea tardío, deuteronomista o incluso posterior. Pero en todo caso hay suficientes indicios para suponer que el principal motivo de haber recogido la predicación de Amós es la importancia de su palabra por encima de las cualidades y de las circunstancias que le rodearon. El último redactor es consciente de que el interés del libro de Amós está centrado exclusivamente en lo que dijo.

2) *El profeta no puede dejar de hablar*

Más que ningún otro libro, el de Amós está repleto de imperativos. Amós no se contenta con describir la situación lamentable del pueblo o con indicar suavemente vías de solución, sino que sus propuestas son categóricas. Frecuentemente sus oráculos comienzan con la expresión «escuchad esta palabra» (3, 1; 4, 1; 5, 1) o «escuchad esto» (8, 4)²². Esta llamada de atención es más importante en el poema recogido en 3, 1-4, 3, que comienza con la misma introducción: «Escuchad esta palabra que el Señor ha pronunciado sobre vosotros».

Este poema puede dividirse en tres partes: la primera es introductoria (3, 1-2); la segunda viene a ser la presentación del propio pro-

22. Es frecuente que los oráculos proféticos comiencen con la misma llamada de atención (*escuchad*). Un resumen estadístico de frecuencias en los libros proféticos es bien elocuente: el imperativo de *šm'* aparece en singular 23 veces y 68 en plural. De ellas el complemento es *las palabras del Señor* (7x en singular, 25x en plural), *la voz del Señor* (2x en singular, 9x en plural), *lo que Dios dice* (4x en singular, 3x en plural), *a Dios* (8x en singular) y 14x sin complemento. Es también ilustrativo comprobar su frecuencia en los distintos libros proféticos: Is (27x), Ier (32x), Ez (16x), Am (6x), Mich (6x), Os (2x) y una sola en Zach y Joel. En una visión somera se comprueba que es más frecuente en los libros con mayor influencia deuteronomista, y que desaparece en los libros postexílicos. (Cfr. S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Graz 1955, p. 1202s).

feta (3, 3-8); la tercera contiene unos severos oráculos de denuncia social (3, 9-4, 3).

La parte introductoria comprende los dos primeros versículos:

«Escuchad esta palabra que el Señor ha pronunciado sobre vosotros, hijos de Israel, sobre toda la familia que hice subir del país de Egipto» (Am 3, 1-2).

Muchos autores han considerado esta introducción como interpolación editorial, por las razones siguientes: la expresión «escuchad esta palabra que el Señor ha pronunciado» (3, 1a) sería una copia de 4, 1 y 5, 1 más la idea deuteronomista de que la palabra profética tiene su origen en Dios; la mención del éxodo sería también deuteronomista y con una sintaxis poco usual²³. El v. 2 completa el sentido de la tradición del éxodo como fundamento de la responsabilidad del pueblo, lo cual también parece deuteronomista.

Ahora bien, estas razones están magnificadas por quienes pretenden demostrar que la tradición del éxodo nunca existió en el Norte²⁴. Más bien parece que la confesión del éxodo es una expresión popular, y quizás cultural, que Amós cita sin preocuparse de acomodarla sintácticamente a su propio discurso.

Aun sin entrar a fondo en el problema de la autenticidad²⁵, el inicio «escuchad esta palabra» refleja que el propio profeta o el redactor posterior daban especial importancia al mensaje oral y a su fuerza interpeladora. Volveremos sobre esto al analizar la última parte de la sección.

La segunda parte (3, 2-8) es un texto clave en el que Amós da razón de su ministerio:

23. La expresión usada es similar a Jer 16, 14 y 23, 7. Por otra parte «la familia entera que hice subir de Egipto» está en aposición a «los hijos de Israel», lo cual resulta sintácticamente extraño. Además el verbo en primera persona («hice subir») no es muy acorde con el anterior («dice el Señor») en tercera.

24. Cfr. una crítica serena de estos argumentos en Y. HOFFMAN, *A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*, en VT 39 (1989) 168-182; S. AUSÍN, *La tradición del Exodo en los profetas*, en *Biblia y Hermenéutica* (ed. J. M. C. ASCIARO), Pamplona 1986, pp. 423-438.

25. No dejan de aparecer comentarios que defienden la autenticidad de todo el libro de Amós, basándose en que fue muy breve el tiempo de redacción y en que el lenguaje es dialectal del norte; incluso se llega a defender que Tecoá perteneciera a Israel. Cfr. S. N. ROSENBAUM, *Amos of Israel. A New Interpretation*, Georgia 1990.

«¿Acaso caminarán dos juntos sin que se hayan concertado?
 ¿Acaso rugirá el león en la selva sin tener presa?
 ¿Acaso emitirá el leoncillo su voz desde el cubil si nada ha capturado?
 ¿Acaso caerá el pájaro en la red sobre la tierra si no tiene puesto lazo?
 ¿Acaso se levantará una red del suelo si no se ha capturado nada?
 Si suena el cuerno en la ciudad, ¿no se estremece el pueblo?
 Si sucede una desgracia en una ciudad, no es que el Señor la ha
 causado?
 El león ha rugido, ¿quién no temerá?
 El Señor Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?»

Hay un acuerdo común en que el v. 7²⁶ es una reflexión posterior, muy probablemente deuteronomista: está en prosa, rompe la estructura literaria de preguntas sin respuesta; la expresión «El Señor Dios no hace cosa alguna (*dábâr*)» es deuteronomista; y, sobre todo, la idea de que los profetas son siervos de Dios y conocen sus secretos (*sôd*) es ajena a Amós²⁷.

Quizás tampoco es original el verso 8 si se tienen en cuenta las razones siguientes: el verbo *yr'* indica esencialmente el temor de Dios, temor religioso, bien distinto del miedo paralizante que produce la presencia de una fiera o una catástrofe. No vuelve a aparecer en Amós y, en este caso, desvelaría la metáfora del rugido del león equivalente a la voz imperiosa de Dios. Por otra parte, la expresión «el Señor Dios habla (*dibber*)» tiene una carga normativa, ajena a Amós. El verso rompe la estructura de los vv. 3-6, aunque conserve el tono interrogativo.

Los vv. 3-6 son homogéneos, forman un grupo de siete preguntas retóricas, de las que cinco comienzan con *h^a* y dos con *'im*; la terminología es propia de Amós, con abundantes metáforas e imágenes sencillas y austeras. Por otra parte, el estilo sapiencial conserva la estructura de un enigma. El alcance de los dos personajes aludidos («Acaso caminan dos juntos...» v. 3) es abarcante. Si se considera que uno es Dios, el otro puede representar tanto al pueblo como al propio profeta, puesto que ambos están unido íntimamente a El, por la Alianza uno, por la llamada imperiosa el segundo. Ambos son *presa* del Señor representado en el león (v. 4a) o en el cachorro (v. 4b). Am-

26. «Pues no hace el Señor Yahweh nada sin revelar su secreto a sus siervos los profetas»

27. Cfr. W. H. SCHMIDT, *Die Deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*, en ZAW 7 (1965) 168-193, en concreto 185-188.

bos han sido amorosamente atrapados (v. 5ab) y alertados por la trompeta divina (v. 6a) y ambos se saben zarandeados por el Señor como la desgracia que sobreviene a una ciudad (v. 6b). Ahora bien, el enigma admite otra lectura: los dos que caminan juntos pueden ser el profeta y el pueblo: el profeta es quien, en nombre de Dios, levanta la voz como el león o el cachorro, quien tiende la trampa, quien alerta con su trompeta. El pueblo se siente imperiosamente movido a seguir las palabras del profeta. Las dos lecturas se complementan, de modo que el profeta se sabe simultáneamente impelido por Dios e impulsador de su pueblo. De las seis alegorías utilizadas, tres subrayan la fuerza de la voz, de la palabra, que viene a ser tan impreciosa como la voz del león o de su cachorro, o como la alarma de la trompeta.

A la luz de este análisis se aclara el valor del mensaje que no depende de la persona que lo pronuncia ni de la belleza de sus expresiones ni de la fuerza probativa de sus argumentos, sino únicamente de la fuerza de la palabra misma. Es una palabra eficaz, convincente.

La tercera parte (3, 9-4, 3) contiene una serie muy severa de denuncias sociales. Ni los comentaristas más escrupulosos en determinar la historia de la redacción del libro, dudan en asignarlas al profeta en persona²⁸. Por tres veces repite la misma llamada de atención: «*Hacedlo oír en los palacios de Asdod y decidlo en los palacios de Egipto*» (3, 9); «*Escuchad y dad testimonio ante la casa de Jacob*» (v. 13); «*Escuchad esta palabra, vacas de Basán*» (4, 1). Tales interpelaciones ponen de relieve que el profeta no apela ni a gestos especiales, ni a sus propias cualidades ni a cualquier prerrogativa dentro de la sociedad, sino sólo al vigor de su palabra y a su fuerza interpeladora.

Bien se puede afirmar que la novedad más llamativa de Amós frente a los profetas que le precedieron es saberse «hombre de la palabra», exigiendo de sus oyentes atención y acogida.

28. Así lo hace H. W. WOLFF y RUDOLPH. Incluso aquellos que, llevados del apriorismo de que Amós únicamente denunció delitos sociales, atribuyen al propio profeta 3, 9 y 4, 1. Cfr. R. B. COOTE, *Amos among the Prophets*, Philadelphia 1981. Este autor únicamente asigna a Amós una pequeña parte del libro: 2, 6b-8; 13-16; 3, 9-12; 4, 1-3; 5, 1-2; 11-12; 16-20; 6, 1-7. 11; 8, 4-7. 9-10; 9, 1-4a. Le siguen otros comentaristas de Filadelfia como R. R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1984 y W. J. DOORLY, *Prophet of Justice. Understanding the Book of Amos*, Philadelphia 1989.

3) *Origen divino del ministerio profético (Am 7, 10-17)*

El episodio de la disputa entre Amasías y Amós es clarificador de la novedad de Amós frente al concepto fosilizado que Amasías tiene de profeta.

«Después Amasías dijo a Amós: Vete, vidente, huye al país de Judá. Allí comerás tu pan y profetizarás allí. Pero en Betel no has de profetizar de nuevo, porque es el santuario del rey y la casa del reino.

Respondió Amós y dijo a Amasías: Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino que yo soy un pastor y cultivador de sicomoros. El Señor me tomó de detrás del rebaño y me dijo el Señor: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (Am 7, 12-15).

En la amenaza de Amasías el profeta es bosquejado con tres pinceladas negativas: como visionario, como funcionario profesional, como encargado de una misión circunscrita a unos límites. Como visionario, tiene una consideración peyorativa pues ni siquiera se le concede haber obtenido la designación divina, reservada al sacerdote elegido por el rey (cfr. 1Reg 11-12). Si se le permite hablar, su mensaje debería supeditarse a las intenciones del monarca y de su sacerdote; toda oposición a esos planes es una intromisión intolerable, calificada de conjura (v. 11). En la mente de Amasías no cabe otra consideración que la de visionario despreciable.

A lo sumo se le concede el título de «profeta del rey»; pero no del rey de Israel, sino del de Judá. En tal caso, es tratado como funcionario que vive (*come su pan*) del ejercicio de la profecía, como el sacerdote vive del culto. Amasías no puede comprender la existencia de un profeta por designación divina; o es un visionario o es un funcionario. Un predicador que actuara «por libre» no tendría cabida en la estructura del estado y debería ser rechazado, porque al no estar sometido al rey, actuaría *contra* el pueblo.

Como funcionario debe estar circunscrito a un lugar. Amasías le acusa de que siendo originario de Judá se atreva a predicar en el norte. Eso equivale a invadir un territorio que corresponde al rey o un santuario que es predio del sacerdote.

Frente a esa triple consideración estrecha, Amós reivindica su misión. Niega la oficialidad de su misión («No soy profeta ni hijo de profeta»). Es decir, ni es un visionario que fundamenta su mensaje en gestos extraordinarios o extáticos, ni un funcionario con obligación de secundar las decisiones del monarca. Es significativo que hasta tres ve-

ces repita el pronombre personal *yo*. Toda la fuerza estilística de la frase estriba en la presentación de su persona y de su misión, que nada tiene que ver con la idea de Amasías. La novedad de Amós es precisamente su no pertenencia al estrato social que se le pretende asignar; él viene a romper el molde preestablecido y a iniciar un nuevo modo de intervención divina.

— Al rechazar el título de profeta, no reniega de ser continuador de quienes le precedieron, en cuanto intermediarios e intercesores ante Dios, pero sí de estar al servicio del rey o del templo. De esta forma reivindica una independencia de toda atadura humana, tanto política como cultural.

— No es un funcionario del estado. Pero eso no significa que esté *contra* el pueblo. Al contrario, su mensaje es una interpelación *dirigida al* pueblo y pronunciada por uno de sus miembros. Precisamente porque carece de títulos oficiales, la fuerza de su mensaje está en la veracidad de lo que dice. Habla porque no puede callar, no porque oficialmente haya sido designado para ello.

— Dios mismo le ha encomendado su misión: «El Señor me ha arrancado (*lqh*) de detrás del rebaño y me ha dicho el Señor» (v. 15). El verbo *lqh* es frecuente, sobre todo en la historia deuteronomista con el sentido de «tomar, coger, agarrar»²⁹. Suele llevar como complemento objetos que se pueden manipular o personas sobre las que se ejerce un cierto dominio, como los siervos, los pueblos vencidos, o hasta la mujer que *se toma* por esposa. También en los libros históricos tiene sentido de elección, especialmente cuando el sujeto es Dios: El tomó a Abraham (Gen 24, 7), a Israel de Egipto (Dt 4, 20), a David (2Sam 7, 8)³⁰, etc. En Amós aparece seis veces, de las cuales tres lleva como complemento cosas manipulables y tiene sentido de «arre-

29. Cfr. H. H. SCHMID, *lqh*, *tomar*, en DTMAT, t. II, col 1196-1200.

30. Este texto ha dado pie a sospechar del carácter deuteronomista de Am 7, 15. El oráculo de Natán expresa así la vocación de David: «Así dice el Señor Sebaot: Yo te tomé (*l'qabtikā*) del pastizal, de detrás del rebaño (*mē'ābar hasō'n*) para ser príncipe sobre mi pueblo Israel». Ahora bien, aunque hay coincidencia en la expresión «tomar de detrás del rebaño», en Samuel va complementado con un infinitivo, mientras que en Amós lleva otra oración coordinada; en Samuel todo el oráculo tiene carácter solemne, de modo que el origen pastoril de David es el contrapunto de su grandeza («príncipe sobre mi pueblo Israel»), mientras que en Amós sólo se subraya su origen humilde o, mejor aún, su origen común con el de tantos israelitas. No parece que el simple uso de una expresión pueda entenderse como influencia literaria.

batar injustamente»³¹; las otras dos frases son sinónimas entre sí, de tono amenazador como es toda la visión quinta a la que pertenecen: «Aunque (los fugitivos) se oculten en el Seol, de allí los arrancará (*tiq-qâhem*) mi mano (...); y aunque se escondan en la cumbre del Carmelo, los rebuscaré y los arrancaré (*ûleqahâtîm*) de allí» (Am 9, 2. 3)³². En ningún caso, por tanto, indica elección, sino intervención inesperada y sorpresiva. Por tanto, si Amós usa ese mismo verbo para narrar su vocación, no pretende hacer hincapié en la elección, sino sobre todo en la singularidad de la misma: inesperadamente Dios le ha llamado e inesperadamente le ha encomendado la misión. Tal es la debilidad y la grandeza del profeta, que no tiene apoyos humanos, pero los tiene en Dios.

— El núcleo de su mensaje no es contra (*‘al*) el pueblo, como interpretaba Amasías («Tú profetizas contra Israel» *‘al îsrâ’el*, v. 16), sino que va dirigido a él (*‘el ‘ammî îsrâ’el*). Así hay que entender la denuncia de los delitos y los oráculos de condena, como intentos de que Israel supere sus propias debilidades, y no tanto como amenazas de castigo definitivo.

— Finalmente, Amós no se dirige al rey o a una persona concreta, sino al pueblo entero; su misión no se circunscribe ni a Betel, ni a Judá, su patria. Este carácter amplio de su profecía motivará, sin duda su transmisión oral y su posterior puesta por escrito. Probablemente por eso los profetas clásicos surgen cuando el pueblo, no un individuo concreto, está en crisis, bien porque como pueblo abandona sus esencias religiosas en tiempo de prosperidad, bien porque las abandona al sentirse amenazado seriamente por potencias extranjeras.

Conclusiones

Amós, y lo mismo cabe decir de los profetas del s. VIII son conscientes (para eso han sido llamados por Dios) de transmitir un

31. Am 5, 11. 12; 6, 13.

32. La expresión *mišâm laqah* también aparece en Dt 30, 4, pero con sentido totalmente distinto: «Aunque estuvieran tus prosélitos en el extremo de los cielos, de allí te juntará el Señor tu Dios y de allí te recogerá (*laqah*)». Este sentido salvador es ajeno en Amós. La comparación entre los dos textos confirma lo dicho en la nota anterior, que el uso de una misma expresión no significa por sí solo dependencia literaria.

mensaje divino, es decir una *palabra* que impregna de significado religioso los acontecimientos históricos y, a la vez, interpela a los oyentes en orden a una actitud ante el futuro.

El mensaje profético hunde sus raíces en las tradiciones antiguas, éxodo, patriarcas, alianza. Ni ellos ni la escuela deuteronomista son los creadores de tales tradiciones. Son, en gran medida, quienes delimitan el alcance teológico de las mismas.

Con su palabra marcan el culmen de la función profética y se constituyen en intermediarios entre Dios y el pueblo. Su mensaje tiene alcance universal, porque viniendo de Dios se dirige a *todo el pueblo*. De ahí que sea susceptible de interpolaciones posteriores y de sucesivas relecturas. Es la revelación que se va completando por desarrollo vivo del núcleo inicial y por aplicación del mensaje a situaciones sociales concretas y distintas de las originarias.

No es la escuela deuteronomista la que inventa la función profética, el modelo de profeta, al que luego atribuyen los oráculos recibidos o modificados. Es más bien al contrario, los profetas con sus oráculos y su vida describen el proyecto del profeta que recibe la escuela deuteronomista. El profeta es una persona que, por designación divina, no puede dejar de hablar interpellando al pueblo. Toda la fuerza de la palabra profética estriba en que quien la proclama ha recibido la misión de Dios. Sólo más tarde, la corriente deuteronomista alcanzará a descubrir que esa palabra es de Dios y que, por tanto, además de interpelladora, es jurídicamente vinculante³³.

33. Es significativo que la profecía como tal decae en Israel después del destierro, cuando los libros canónicos van adquiriendo el rango de palabra de Dios, igualmente vinculante.