

REFUTACIÓN DEL LIBRO

“Matrimonio, divorcio y segundas nupcias: la enseñanza
uniforme de Moisés, Jesús y Pablo”

“El divorcio bajo Moisés”

De Jaime Restrepo

Por Lorenzo Luévano



Hemos llegado al capítulo 3 del libro que lleva el nombre de Jaime Restrepo, aunque sabemos que dicho libro fue escrito originalmente por Samuel G. Dawson. Restrepo no me ha enviado lo que él llamó, “la nueva edición”, donde incluyó el nombre de Samuel G. Dawson en la portada, y en el interior, argumentos “mejorados” de Jaime Restrepo. ¿Por qué no ha querido enviarnos esa nueva edición? Él sabe que vamos a cotejar ambas obras, la primera y la segunda edición y el libro en inglés, y sabe que al percatarnos del plagio lo haremos notar. Ya mintió al haber dicho que Dawson ofrecía una gran parte de su libro de manera gratuita y directa para ser descargada del sitio web, y hemos comprobado que es falso. Así que, reiteramos, si hay algo que modificó en su segunda edición, que sea en su mal en este repaso, él será responsable por no querer cumplir con sus palabras de compartírnos la “nueva edición”. En seguida, presento las declaraciones de Jaime Restrepo (Samuel G. Dawson) y luego mi refutación.

Cita de Restrepo: “Llegamos ahora a lo que debe ser la parte más crítica de nuestro estudio, la enseñanza de Moisés sobre el divorcio.”

Refutación: Restrepo introduce este segmento con un aire de solemnidad, como si el “estudio de Moisés” fuera la piedra angular para resolver el debate actual sobre divorcio y nuevo matrimonio. El problema es que esta supuesta “parte más crítica” ya viene sesgada, pues en su capítulo anterior ha redefinido el concepto de “fornicación” para incluir no solo relaciones sexuales consumadas, sino también gestos no sexuales como abrazos o caricias. De esta manera, el marco interpretativo que propone para entender a

Moisés no es neutro, sino filtrado por una noción extraña al contexto histórico, legal y lingüístico del Pentateuco. No es Moisés quien hablará, sino la voz de Restrepo usando a Moisés como portavoz de su redefinición.

Cita de Restrepo: “Entender la enseñanza de Moisés es decisivo porque nos ayuda a entender la enseñanza de Jesús, la cual dio en el contexto de las discusiones con sus compañeros judíos con respecto a la enseñanza de Moisés.”

Refutación: Es cierto que Jesús dialogó con fariseos y doctores de la Ley, y que su enseñanza en Mateo 19 responde a debates rabínicos. Pero Restrepo omite un hecho crucial, que Jesús no solo interpretó la Ley, sino que, como Legislador, la llevó a su cumplimiento y reveló su intención original (cf. Mt 5:17-32). Presentar a Jesús como un simple exégeta de Moisés es reducir su autoridad y distorsionar el sentido de sus palabras. Más aún, si la comprensión de Moisés se basa en una definición adulterada de “fornicación”, entonces la comprensión de Jesús que derive de allí será igualmente falsa. Restrepo construye así un puente directo entre Moisés y Jesús, pero coloca en sus bases un concepto que jamás existió en el Antiguo Testamento.

Cita de Restrepo: “Si no conocemos la enseñanza del Antiguo Testamento, Rom. 7:1-3 no fue dirigido a personas como nosotros: fue dirigido a personas más informadas y conocedoras.”

Refutación: Aquí Restrepo incurre en una falacia grave. Pablo, en Romanos 7, usa un principio jurídico del matrimonio, vigente en la Ley, como ilustración universal, no como código exclusivo para eruditos en la Torá. La frase “los que conocen la ley” no significa “expertos que manejan cada matiz de Deuteronomio 24”, sino “personas conscientes del principio legal” que regía entre judíos y, por extensión, entre quienes conocían la moral divina sobre el matrimonio. El argumento de Restrepo sugiere que, si no aceptamos su lectura particular de Moisés, entonces Pablo no nos estaba hablando, lo cual es un absurdo. El principio de Romanos 7 aplica a todo ser humano que comprenda que el vínculo matrimonial dura hasta la muerte, y no depende de una exégesis de Moisés filtrada por una definición forzada de “fornicación”.

Cita de Restrepo: “Primero, cubriremos la enseñanza del Antiguo Testamento sobre el divorcio en los casos de fornicación.”

Refutación: Desde este primer paso, Restrepo introduce un error de base: asume que el Antiguo Testamento legisla sobre “el divorcio en los casos de fornicación” como una categoría jurídica explícita. Esto no existe en la Torá. La Ley mosaica, en casos de fornicación consumada antes o durante el matrimonio, no contemplaba el repudio como solución legítima, sino la pena capital (cf. Deuteronomio 22:13-21, 22-24). No hay un solo texto que autorice el repudio de una esposa por fornicación, y mucho menos en la definición caprichosa que Restrepo dio en el capítulo anterior, donde la “fornicación” se degrada hasta incluir simples gestos de afecto. Al establecer desde el inicio que Moisés “enseñó” sobre un divorcio por fornicación, Restrepo no parte de la Ley, sino que la reescribe para que encaje con su agenda hermenéutica.

Cita de Restrepo: “Empecemos nuestro estudio del divorcio bajo Moisés por medio de notar que Moisés hace frente a tres situaciones involucrando el adulterio: 1. Los casos donde el adulterio era ratificado (o verificado). 2. Los casos donde el adulterio era sospechado después del matrimonio, y 3. Los casos donde la fornicación era sospechada antes del matrimonio.”

Refutación: Aquí se percibe otra manipulación grave. Restrepo coloca bajo el rótulo de “adulterio” situaciones que la Ley nunca agrupa de esa manera. En el primer caso, cuando el adulterio era ratificado, la pena no era el repudio, sino la muerte (cf. Levítico 20:10; Deuteronomio 22:22). En el segundo, cuando había sospecha después del matrimonio, la Ley contemplaba un rito de verificación (cf. Números 5:11-31), no un procedimiento de divorcio. En el tercero, cuando había sospecha de fornicación antes del matrimonio, el caso no se trataba como adulterio, sino como violación del pacto previo, con consecuencias también reguladas en Deuteronomio 22, no en la legislación de divorcio. Agrupar estas tres situaciones bajo la idea genérica de “casos de adulterio” y asociarlas al divorcio es un injerto que contradice la estructura legal de Moisés.

En realidad, Restrepo está preparando el terreno para una confusión conceptual; primero amplía indebidamente el significado de “fornicación” para incluir conductas no sexuales, luego mezcla categorías legales distintas en el

Pentateuco, y finalmente proyecta todo eso sobre el divorcio, creando un escenario legal ficticio que jamás existió en Israel. El resultado es una Ley de Moisés que solo existe en su libro, pero no en el texto inspirado.

Cita de Restrepo: “Flavio Josefo delinea el concepto judío del matrimonio basado en la enseñanza mosaica:” [cita completa de Josefo sobre las condiciones, prohibiciones y penas en casos de falsedad sobre virginidad o uniones ilícitas].»

Refutación: Restrepo apela a Flavio Josefo para pintar el trasfondo cultural y legal del matrimonio judío, sugiriendo que este marco respalda su propia visión sobre el divorcio y la fornicación. Sin embargo, la cita de Josefo en realidad contradice la premisa central que Restrepo quiere sostener. El propio Josefo, siguiendo la Ley mosaica, describe que en los casos de corrupción sexual comprobada antes o durante el matrimonio, la consecuencia no era el divorcio, sino la pena capital. El texto menciona apedreamiento para las mujeres del pueblo y quema para las hijas de sacerdotes, lo que corresponde exactamente a Deuteronomio 22:13-21 y Levítico 21:9. Esto es vital, el “repudio” por fornicación como alternativa a la pena capital no aparece aquí, ni en la Ley de Moisés, ni en la interpretación que Josefo recoge.

Además, Josefo presenta una distinción rigurosa entre sospecha y verificación. Cuando la sospecha no se confirma, el marido queda impedido de rechazar a la esposa en lo sucesivo, a menos que surjan causas “muy grandes” e irrefutables. Esto desbarata la idea de Restrepo de que simples gestos como abrazos, besos o caricias podrían bastar para justificar un divorcio bíblico por “fornicación”. El pasaje de Josefo refleja la seriedad del pacto matrimonial, el cual no se disuelve por conductas ambiguas ni por actos no consumados, sino únicamente por transgresiones graves y comprobadas, que en la legislación mosaica se castigaban con muerte, no con repudio.

En definitiva, la propia autoridad extra bíblica que Restrepo cita se vuelve contra él. Si quiere basarse en el trasfondo judío del primer siglo, debe aceptar que este trasfondo excluye por completo la noción de que un marido pudiera repudiar a su esposa por simples muestras de afecto hacia otro, o por sospechas sin consumación sexual. La apelación a Josefo, lejos de abrirle el

camino, deja claro que su lectura del Antiguo Testamento carece de sustento histórico y jurídico.

Cita de Restrepo: “Si un hombre seduce a una mujer casada con otro, contando con el consentimiento de ella, se les dará muerte a ambos, porque los dos son igualmente culpables...”

Refutación: Esta declaración de Josefo, reflejando la Ley mosaica, es un golpe directo contra la tesis de Restrepo. El adulterio, definido aquí como la unión sexual voluntaria entre una mujer casada y un hombre que no es su esposo, no se resolvía con repudio, sino con pena de muerte para ambos culpables (cf. Levítico 20:10; Deuteronomio 22:22). Este principio desmantela de raíz la noción de que Moisés haya contemplado un “divorcio por fornicación” en lugar de la pena capital. Si Restrepo quiere ser fiel al contexto mosaico y al trasfondo judío, debe reconocer que el “repudio por fornicación” no aparece en la legislación, porque la respuesta legal para ese pecado era la ejecución, no la disolución contractual.

Cita de Restrepo: “El que quiera divorciarse de su mujer por cualquier causa, y entre hombres hay muchas causas de éstas, que dé garantías por escrito de que jamás la volverá a usar como esposa; de este modo ella estará en libertad de contraer matrimonio con otro hombre, aunque no podrá hacerlo hasta que no se decrete el divorcio.”

Refutación: Aquí Josefo recoge la práctica del *get* (carta de divorcio) mencionada en Deuteronomio 24:1-4. Pero es fundamental subrayar que este procedimiento no aplicaba a casos de adulterio o fornicación probada, porque esos delitos no daban lugar a divorcio, sino a la pena capital. El divorcio aquí descrito está asociado a “cualquier causa” distinta de la inmoralidad sexual consumada, lo que coincide con la interpretación histórica de que la “*erva*” de Deuteronomio 24:1 no es adulterio verificado. Pretender que este pasaje respalda un divorcio por “fornicación” entendida como gestos no sexuales es una distorsión doble, primero, porque *erva* no significa eso, y segundo, porque el contexto legal separa claramente la disolución por causas no sexuales del castigo por inmoralidad sexual.

Cita de Restrepo: “Si se vindicaba el honor de la mujer, el marido debía seguir teniéndola como esposa, y no podía nunca divorciarse de ella, excepto por el más flagrante pecado.”

Refutación: El testimonio de Josefo aquí es demoledor para la construcción doctrinal de Restrepo. El “más flagrante pecado” en la legislación mosaica no se resolvía mediante divorcio, sino con ejecución (cf. Deuteronomio 22:22). Esto significa que el derecho al repudio estaba legalmente cerrado en casos de pecado sexual probado. No había un “divorcio por adulterio”, sino pena capital. Que Josefo lo exprese de esta manera confirma que, incluso en el judaísmo del primer siglo, la idea de un divorcio permisible por fornicación sexual no formaba parte de la interpretación de Moisés.

Cita de Restrepo: “Si un hombre seducía a una joven no comprometida, debía casarse con ella o, si el padre de la muchacha no estaba conforme con aquel matrimonio, el seductor debía pagarle 50 siclos.”

Refutación: Este precepto (cf. Deuteronomio 22:28-29) confirma que la ley distinguía cuidadosamente entre inmoralidad sexual consumada y otros tipos de conducta. Aquí, la relación sexual fuera del compromiso matrimonial conlleva matrimonio obligatorio o compensación económica, pero no divorcio, porque aún no hay vínculo matrimonial que disolver. De nuevo, la legislación mosaica no contempla un escenario donde gestos afectivos no sexuales sean tratados como “fornicación” punible con divorcio.

En conjunto, la cita entera de Josefo que Restrepo ofrece muestra un sistema legal donde:

1. El adulterio y la fornicación consumada recibían la pena de muerte, no el repudio.
2. El divorcio por “cualquier causa” era ajeno a los delitos sexuales probados.
3. Conductas sexuales prematrimoniales tenían sus propias sanciones, sin vinculación con el divorcio.

El material que Restrepo introduce para reforzar su posición termina exponiendo que su tesis, divorcio por “fornicación” entendida incluso como

besos o abrazos, es completamente ajena tanto a Moisés como al judaísmo histórico.

Cita de Restrepo: “En casos donde la pena de muerte era llevada a cabo, claro está, esto no era realmente un caso de divorcio.”

Refutación: Este reconocimiento de Restrepo es correcto, pero inmediatamente lo usa como base para introducir un razonamiento falaz. Admitir que el adulterio consumado con testigos no era caso de divorcio debería llevarlo a concluir que la Ley no contemplaba un “divorcio por fornicación” en ningún escenario. Sin embargo, él intentará introducir la idea de que cuando no había testigos suficientes para ejecutar la pena capital, entonces el repudio se convertía en la opción legal. Esto es un injerto que no se encuentra en ninguna disposición mosaica: la Ley no enseñó que la ausencia de testigos convirtiera la pena de muerte en divorcio.

Cita de Restrepo: “Moisés fue muy explícito de que los crímenes capitales debían ser castigados solamente con la muerte si había una pluralidad de testigos para la ofensa...”

Refutación: Es cierto que la pena capital requería dos o tres testigos (cf. Deuteronomio 17:6; 19:15; Números 35:30). Sin embargo, este requisito no abre la puerta al divorcio como sustituto de la ejecución. La ausencia de testigos no habilitaba legalmente al marido para repudiar a su esposa bajo la categoría de adulterio o fornicación. En esos casos, la Ley proveía otros procedimientos, como la “prueba de los celos” (Números 5:11-31), donde Dios mismo revelaba la culpabilidad o inocencia. No existe en el texto inspirado un solo versículo que reemplace el juicio divino o el proceso penal con un divorcio discrecional por sospecha sexual.

Cita de Restrepo: “Esta fue en realidad la situación en que estaba José, marido de María. Desde su punto de vista, sabía que ella era una adúltera, pero no podía hacer que la apedrearán porque no había testigos.”

Refutación: Este argumento es históricamente y exegéticamente defectuoso. José no “sabía” que María era adúltera; solo tenía indicios externos de un embarazo inexplicable. El texto de Mateo 1:19 dice que José era “justo” (*dikaios*) y “no quería infamarla” (*deigmatisai*), lo que indica que no había

juicio formal de culpabilidad, sino que él decidió poner fin al compromiso en privado. En la cultura judía, el desposorio era un contrato legal previo al matrimonio consumado, y podía disolverse por una causa legítima antes de la cohabitación. Esto no equivale a un divorcio matrimonial por adulterio, sino a la anulación de un compromiso previo. Usar el caso de José como ejemplo de “repudio por falta de testigos” es tergiversar tanto el contexto histórico como la intención del evangelista.

Cita de Restrepo: “En vista de que la mayoría de las personas... cometen su adulterio en privado... la pena de muerte no podía ser ejercida excepto en los casos más evidentes y obvios. El entendimiento de este hecho expone el serio error en la declaración: ‘No hubo divorcio por adulterio en el Antiguo Testamento porque todos los adúlteros eran muertos’.”

Refutación: Aquí Restrepo emplea una falsa dicotomía. La dificultad de obtener testigos no significa que el repudio fuera un sustituto legal de la ejecución. En el sistema mosaico, la justicia no se ajustaba a la conveniencia humana, sino al procedimiento divinamente establecido. Si no había testigos, no había condena, y el matrimonio permanecía en pie salvo que Dios revelara la verdad por otros medios. Lo que Restrepo sugiere, que la falta de testigos dejaba abierta la opción de un divorcio por sospecha de adulterio, es una extrapolación sin respaldo legal, histórico ni textual. Moisés no autorizó un “plan B” de divorcio cuando el plan A (pena capital) no se podía ejecutar; sencillamente, la ley exigía pruebas, y sin ellas, el caso no prosperaba.

En suma, Restrepo intenta abrir una puerta que la Ley nunca dejó entreabierta, el uso del divorcio como sustituto de la pena capital en casos de inmoralidad sexual. Pero esa puerta no está en Moisés, ni en la historia de Israel, ni en la práctica judicial del primer siglo. Es una construcción doctrinal que solo existe para sostener su tesis y que, en rigor, contradice el espíritu y la letra de la Ley.

Cita de Restrepo: “Es aparente que en un caso donde no habían testigos humanos de su infidelidad marital, que Dios sería el testigo. Esta prueba era hecha en la presencia de Dios, con un juramento delante de Dios, y Dios indicaría si ella fue infiel o no. Si el indicio era que ella era culpable, “la mujer será maldición”, eso es, sería apartada para destrucción. Esto sería la muerte como adúltera con Dios como el testigo de su adulterio... Ciertamente, si debía ser muerta, no habría divorcio.”

Refutación: En esta parte, Restrepo interpreta correctamente la función de la “ley de los celos” (Números 5:12-28). Era un juicio divino para casos de sospecha sin testigos, donde Dios mismo confirmaba la culpabilidad o inocencia. Si resultaba culpable, el castigo era muerte, no repudio. Este punto, bien entendido, debería desbaratar cualquier intento de convertir la falta de testigos en un pretexto para un divorcio permisivo. La Ley de los celos no contiene ni una sola cláusula que autorice el repudio en lugar del juicio divino. Más aún, el procedimiento tenía precisamente la finalidad de impedir que el marido actuara por impulso o por sospecha sin pruebas. Si Restrepo aceptara las implicaciones de lo que aquí reconoce, tendría que renunciar a su idea de que Moisés autorizaba divorcios por “fornicación” sin consumación sexual o sin testigos humanos.

Cita de Restrepo: “José, quien vivió bajo esta ley, pudo haber hecho que María pasara esta prueba... La naturaleza penosísima de esta dura experiencia le da sentido a la declaración de Mateo de que “José su marido, como era justo, y no quería infamarla, quiso dejarla secretamente” (Mat. 1:19).”

Refutación: Aquí Restrepo distorsiona seriamente el contexto histórico y legal del caso de José y María. Para el tiempo del Nuevo Testamento, la práctica detallada en Números 5 había dejado de aplicarse; no hay evidencia de que el rito de las aguas amargas estuviera en vigor en el primer siglo. Además, el “dejarla secretamente” en Mateo 1:19 no se refiere a un divorcio por adulterio probado o sospechado según la Ley mosaica, sino a la disolución de un desposorio, un contrato previo al matrimonio consumado. José no “sabía” que María era adúltera, sino que, ignorando el milagro del Espíritu Santo, dedujo una causa de infidelidad. Al ser “justo”, buscó la salida menos lesiva, poner fin al compromiso sin someterla a vergüenza pública. Este acto no se enmarca en la “ley de los celos” ni constituye un precedente de divorcio por falta de testigos.

Así que, la ley de los celos refuerza lo opuesto a lo que Restrepo quiere defender. Establece que, en ausencia de testigos, el caso no se resolvía con divorcio humano, sino con juicio divino. Y si Dios hallaba culpable a la mujer, el castigo era muerte, no repudio. Usar este texto como plataforma para

sugerir divorcios por sospecha o por supuesta “fornicación ligera” contradice la naturaleza, propósito y resultado de la ley misma.

Cita de Restrepo (citando a William Barclay): “En esta etapa se encontraban José y María. Estaban desposados; y si José quería acabar el desposorio no lo podía hacer más que con el divorcio; y ese año de desposorio a María se la conocía legalmente como su esposa.”

Refutación: El análisis de Barclay sobre las costumbres matrimoniales judías del primer siglo es útil para comprender el contexto de Mateo 1:18-19, pero no respalda la tesis de Restrepo. El hecho de que el desposorio requiriera un acta de divorcio para disolverse no significa que estemos ante un caso de “divorcio por adulterio” como él lo concibe. José y María aún no habían consumado el matrimonio; por lo tanto, la ruptura del desposorio, aunque legalmente se formalizara como un divorcio, no equivalía a la disolución de un matrimonio plenamente constituido con vida conyugal.

Más aún, el motivo por el cual José consideró “dejarla secretamente” no se trató de un proceso judicial por adulterio con testigos, ni de una aplicación de la ley mosaica sobre repudio en casos de fornicación. Fue una decisión personal, motivada por su carácter justo y misericordioso, para evitar la exposición pública de María, la cual, de haberse hecho, habría desembocado en un juicio y posible pena capital si se probaba infidelidad.

El hecho de que la ley judía llamara “esposa” a la mujer en la etapa de desposorio no altera el punto central, José no ejecutó un divorcio por adulterio probado, sino que planificó una disolución privada de un contrato previo al matrimonio consumado, basándose en lo que él percibía como causa legítima, pero sin juicio público. Este matiz es fatal para la posición de Restrepo, porque muestra que Mateo 1 no es un ejemplo de divorcio matrimonial bajo Moisés, sino de anulación de un compromiso previo. Usar este caso para legitimar el “repudio por fornicación” como alternativa a la pena capital es introducir un elemento ajeno al texto y al contexto histórico-legal.

Cita de Restrepo (citando a A.T. Robertson): “Podía darle una carta de divorcio (*apolusai*), el *gēt* establecido en la Misná, sin juicio público. Tenía que darle el escrito (*gēt*) y pagar la multa (Dt. 24:1). De modo que se propuso actuar privadamente (*lathrai*) para evitar todo el escándalo posible.”

Refutación: La observación de Robertson sobre la posibilidad de entregar un *gēt* durante el desposorio debe leerse dentro de su contexto cultural y legal, no como un precedente para divorcios por adulterio en el matrimonio consumado. El *gēt* que José podía entregar no era el mismo procedimiento de Deuteronomio 24 aplicado a esposas plenamente casadas, sino la fórmula legal de disolver un contrato de desposorio. En el derecho judío, aunque se llamara “divorcio” a la anulación de un desposorio, esta no era una disolución de un matrimonio en sentido pleno, ya que no existía convivencia marital ni consumación.

Además, Robertson no está afirmando que Deuteronomio 24:1 incluya casos de adulterio, sino que cita la Misná para describir el mecanismo legal disponible. En la Ley de Moisés, el adulterio, aun en etapa de desposorio, no se resolvía con divorcio, sino con pena capital si había pruebas y testigos (cf. Deuteronomio 22:23-24). Por eso, el acto de José no constituye un divorcio “por fornicación” como lo plantea Restrepo, sino una disolución misericordiosa de un contrato previo, evitando el proceso judicial y la exposición pública.

Cita de Restrepo (citando a A.T. Robertson): “Tenía la consciencia judaica en favor de la observancia de la ley, lo que hubiera significado la muerte por lapidación (Dt. 22:23). Pero aunque José era recto, no estaba dispuesto a esta medida...”

Refutación: Aquí Robertson reconoce que la Ley mosaica exigía la muerte por adulterio comprobado, incluso en el caso de una desposada. Esto confirma que, según Moisés, no existía un divorcio legalmente válido para el adulterio consumado: la pena establecida era capital. El hecho de que José no quisiera aplicar esta medida no crea una excepción legal en la Ley; simplemente describe su decisión personal, influenciada por la misericordia y por el deseo de proteger a María de la vergüenza pública. Presentar esta actitud como una base para la existencia de un “divorcio por fornicación” en la Ley mosaica es introducir una conclusión que ni el texto bíblico ni el comentario de Robertson sostienen.

El testimonio de A.T. Robertson confirma que:

1. El adulterio en etapa de desposorio conllevaba pena de muerte bajo la Ley (cf. Deuteronomio 22:23-24).
2. La “carta de divorcio” en el caso de José se refería a la disolución del desposorio, no a un divorcio matrimonial por adulterio.
3. La decisión de José fue una elección privada para evitar juicio y escarnio, no un precedente jurídico para divorcio por fornicación en el sentido que Restrepo defiende.

Por tanto, lejos de validar la tesis de Restrepo, este pasaje histórico y su análisis filológico confirman que la Ley mosaica no contemplaba el divorcio como sustituto de la pena capital en casos de inmoralidad sexual probada.

Cita de Restrepo: “En Dt. 22:13-19, leemos de la seriedad de un hombre difamando injustamente a su esposa cuando sospechaba de infidelidad marital...”

Refutación: Este pasaje de Deuteronomio 22:13-19 no respalda la noción de que Moisés autorizara un divorcio por fornicación sospechada antes del matrimonio consumado. Más bien, ilustra exactamente lo contrario, si la acusación era falsa, el marido quedaba obligado a mantener a su esposa por el resto de su vida y perdía todo derecho legal a despedirla. Esto es devastador para la tesis de Restrepo, porque demuestra que la Ley cerraba la puerta al repudio en casos donde la acusación no podía probarse. Moisés no estableció un divorcio preventivo ni por mera sospecha, sino una multa severísima y la prohibición permanente de divorciarse de esa mujer.

Cita de Restrepo: “La multa de cien piezas de plata a un hombre que difama falsamente a su esposa era enorme... De esta manera, los varones judíos serían extremadamente cuidadosos acerca de difamar a sus esposas, y vemos el amor de Dios en proteger a las esposas de este abuso.”

Refutación: Aquí Restrepo reconoce la intención protectora de la Ley hacia la mujer inocente, pero no saca la consecuencia obvia, que la Ley no permitía divorcio alguno en este escenario. El propósito divino era blindar a la esposa contra la arbitrariedad del marido, asegurando que no pudiera deshacerse de ella bajo pretexto de fornicación sin pruebas. Esto destruye el argumento

de que la Ley de Moisés dejara margen para repudiar por “fornicación” entendida como actos no sexuales o sospechas sin consumación.

En realidad, este pasaje confirma un patrón constante en la legislación mosaica:

- Si había culpabilidad probada con testigos, la sanción era muerte, no divorcio.
- Si no había pruebas, la mujer quedaba plenamente protegida y el marido no podía despedirla jamás.

No existe en la Ley una tercera vía que permita un divorcio legítimo por una “fornicación” leve o presunta, como Restrepo plantea. Usar Deuteronomio 22:13-19 para abrir esa puerta es un uso contrario al sentido original del texto.

Cita de Restrepo: “Claro está, si la esposa era culpable, los versículos 20-21 enseñan que debía ser apedreada hasta morir, de manera que tampoco en este caso el divorcio era una opción.”

Refutación: En este punto, Restrepo reconoce abiertamente que, cuando la fornicación antes del matrimonio era probada, la pena establecida por la Ley era la muerte, y no el divorcio. Esta admisión es letal para su propia tesis, porque confirma la estructura jurídica que hemos venido señalando, en los casos de inmoralidad sexual comprobada, la Ley de Moisés no contemplaba el repudio como alternativa. El único resultado era la ejecución.

Si Restrepo fuera coherente con lo que aquí admite, tendría que desechar la idea central de su argumento en el capítulo 3, y de toda la construcción que prepara en el capítulo 2, de que en la Ley se permitía el divorcio por fornicación como sustituto de la pena capital. Esta frase demuestra que tal posibilidad no existe en el marco legal mosaico.

Además, el texto que cita (cf. Deuteronomio 22:20-21) es contundente, la gravedad del pecado sexual probada mediante evidencia legal no se resolvía con la disolución contractual, sino con la eliminación del mal de en medio de Israel. Esta distinción es fundamental, y la propia admisión de Restrepo

debería conducirlo a reconocer que su tesis, un divorcio legítimo por “fornicación” aun sin consumación, es incompatible con la Ley de Moisés.

Cita de Restrepo: “Cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente [“reprochable” LBLA], le escribirá carta de divorcio... La pregunta clave de este pasaje, y aparentemente ha sido al menos por dos mil años, es el significado de la palabra “indecencia” o “reprochable”.”

Refutación: El error fundamental de Restrepo aquí es presentar el término hebreo *‘ervat davar* (עֲרוּת דָּבָר) como si fuera un comodín semántico capaz de incluir su definición expandida de “fornicación”, esa que en su capítulo 2 abarca desde coito hasta besos o caricias. Esta lectura es históricamente insostenible y filológicamente incorrecta. El hebreo *‘ervah* significa literalmente “desnudez” y, por extensión, una exposición vergonzosa; su uso en la Ley mosaica está vinculado casi siempre a la inmoralidad sexual o a la indecencia grave (cf. Levítico 18; Deuteronomio 23:14). Sin embargo, la expresión compuesta *‘ervat davar* en Deuteronomio 24:1 no es sinónimo de adulterio ni de fornicación probada, porque ya sabemos que esos casos eran castigados con la muerte (cf. Deuteronomio 22:22). Tampoco se refiere a gestos afectivos no sexuales, porque no hay registro lingüístico, legal o cultural que lo respalde.

La dificultad interpretativa de este pasaje en tiempos de Jesús, que derivó en el debate entre las escuelas de Shammai y Hillel, giraba precisamente en torno a si *‘ervat davar* debía entenderse en un sentido restringido (una ofensa sexual menor que no implicaba adulterio) o en un sentido amplio (cualquier cosa desagradable). Jesús, en Mateo 19, corrige esa interpretación permisiva y restablece la intención original de Dios, el matrimonio no debía disolverse salvo por causa de fornicación (*porneia*), no por “cualquier causa”.

Cita de Restrepo: “Todos admitían que el divorcio era legal, y la única cuestión era sobre qué base.”

Refutación: Este resumen histórico, que cita a Edersheim, omite un punto clave: que la legalidad del divorcio bajo Moisés no era absoluta, sino que estaba estrictamente limitada a los términos que la Ley establecía. La “base” del divorcio en Deuteronomio 24 no incluía adulterio ni fornicación en

sentido estricto, porque esos pecados caían en la categoría de delitos capitales. Presentar este texto como un aval para el divorcio por “fornicación”, en la definición artificial de Restrepo, es confundir categorías legales que Moisés mantuvo separadas.

En otras palabras, Restrepo pretende unir lo que la Ley mantiene apartado:

- Adulterio/fornicación probada, pena de muerte.
- “Cosa indecente” (*‘ervat davar*), causa civil para repudio, no punible con ejecución.

Mezclar ambas cosas es distorsionar el sentido de *‘ervat davar* para que encaje en su tesis, y eso no es exégesis, sino manipulación textual.

Cita de Restrepo (citando a Joachim Jeremías): “En la época de Jesús (Mat. 19:3), los shammaítas discutían con los hillelitas acerca de la exégesis de Dt. 24:1... Los hillelitas... explicaban este pasaje... [como] 1. Una impudicia (*erwat*) de la mujer, y 2. Cualquier cosa (*dabar*) que desagrade al marido... Así, pues, la opinión hillelita reducía a pleno capricho el derecho unilateral al divorcio que tenía el marido.”

Refutación: La cita del Sr. Jeremías describe con claridad el debate histórico entre las dos escuelas rabínicas y muestra que la distorsión hillelita consistía en separar *‘ervah* (“indecencia”) de *davar* (“cosa”) para justificar un divorcio incluso por causas triviales. El punto que Sr. Jeremías resalta, y que Restrepo pasa por alto, es que esta interpretación amplia no era fiel al sentido del texto original. La escuela de Shammai, en cambio, entendía *‘ervat davar* como una sola expresión compuesta que designaba una falta seria, pero no adulterio, porque el adulterio estaba bajo pena capital.

Esto es crucial, Jeremías no está diciendo que *‘ervat davar* equivalga a “fornicación” en el sentido de *porneia* ni mucho menos a la versión dilatada que Restrepo propone (que incluye besos, abrazos o caricias). Está exponiendo que la interpretación permisiva de Hillel, apoyada por Filón y Josefo, había convertido el texto en un justificativo para divorcios por cualquier causa, degradando la dignidad de la mujer. Justo lo contrario a lo que Restrepo pretende, porque su ampliación de “fornicación” hasta conductas no

sexuales cae en el mismo vicio que critica Jeremías, reducir el derecho al divorcio a una cuestión de criterio subjetivo y sin la gravedad que la Ley exige.

Cita de Restrepo (citando a Joachim Jeremías): “Una mujer que se entretenía con todo el mundo en la calle... podía ser repudiada sin recibir el pago estipulado en el contrato matrimonial.”

Refutación: Este detalle sobre las costumbres refleja una norma social y contractual, no un mandamiento legal de Moisés. El hecho de que ciertos comportamientos públicos pudieran interpretarse como causa de repudio bajo costumbre rabínica no significa que esos actos definan bíblicamente la “fornicación” ni que estén en la categoría legal de *‘ervat davar*. Jeremías simplemente documenta que en la sociedad judía existían causales contractuales que afectaban el derecho a la compensación económica, pero esto no convierte tales conductas en pecados sexuales tipificados en la Ley.

Confundir una norma civil o un uso social con la definición moral y legal de “fornicación” es un error metodológico. Si aceptáramos esa equivalencia, terminaríamos avalando que cualquier comportamiento que cause disgusto subjetivo sea base legítima para el divorcio, lo mismo que Jesús rechazó frontalmente en Mateo 19.

Cita de Restrepo (citando a Josefo): “El que quiera divorciarse de su mujer por cualquier causa [*kath’ asdepotoun aitias*]... que dé garantías por escrito de que jamás la volverá a usar como esposa...”

Refutación: La referencia de Josefo aquí no representa el espíritu original de Deuteronomio 24:1, sino la práctica ampliamente influenciada por la interpretación hillelita que, como hemos visto con Jeremías, convertía *‘ervat davar* en un pretexto para “cualquier causa”. Esta interpretación permisiva había degradado el estándar de la Ley hasta permitir que el disgusto personal, incluso por asuntos triviales, fuera suficiente para emitir una carta de divorcio. Es fundamental subrayar que esta práctica no refleja la intención divina revelada en la Torá, sino el desvío cultural de la misma que Jesús corrige en Mateo 19:8-9: “Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; mas al principio no fue así.”

Por lo tanto, citar a Josefo como prueba de que Moisés autorizaba el divorcio por “cualquier causa” no es exégesis de la Ley mosaica, sino una constatación histórica de su distorsión. Si la base del argumento de Restrepo es este uso corrompido, entonces no está defendiendo la Ley de Moisés, sino la tradición farisaica que Jesús rechazó.

Cita de Restrepo (sobre Josefo): “De su segundo divorcio, Josefo escribió: “Me divorcié de mi mujer... porque no estaba contento con su comportamiento”.”

Refutación: Este testimonio personal de Josefo confirma que su práctica matrimonial no se guiaba por el rigor de la Ley mosaica, sino por la flexibilidad interpretativa hillelita que permitía el divorcio por causas subjetivas. El que Josefo aplicara esta norma no convierte esa norma en bíblica. Al contrario, revela la brecha entre la legislación divina y la praxis de muchos judíos del primer siglo.

Si Restrepo pretende que este ejemplo justifique su idea de que *‘ervat davar* en Deuteronomio 24 incluía lo que él define como “fornicación” en sentido amplio, hasta gestos o actitudes no sexuales, en realidad está apelando a una degradación histórica de la Ley, no a su sentido original. Jesús confrontó precisamente este abuso cuando cerró la puerta a los divorcios por capricho y restauró el estándar de que solo la fornicación (*porneia*) podía ser causa legítima.

Cita de Restrepo (citando a Filón): “... si una mujer después de separarse de su marido por cualquier causa [*kath’ en an tuche prophasin*] se casa con otro... no debe volver a su primer marido...”

Refutación: La interpretación de Filón aquí, al igual que la de Josefo, refleja el uso corrompido y laxa de *‘ervat davar* que prevaleció en gran parte del judaísmo del primer siglo, especialmente bajo la influencia hillelita. La frase griega *kath’ en an tuche prophasin* (“por cualquier motivo que ocurra”) no es una traducción técnica del hebreo original, sino una paráfrasis interpretativa que expande indebidamente el significado del texto mosaico. Filón está describiendo la praxis cultural y la lectura permisiva de su tiempo, no el sentido normativo de la Ley tal como la dio Dios.

Si Restrepo quiere hacer depender su argumento de esta comprensión, en realidad se apoya en la misma interpretación farisaica que Jesús rechaza en Mateo 19:8, cuando señala que Moisés permitió el repudio “por la dureza de vuestro corazón”, pero al principio no fue así. Por tanto, apelar a Filón no fortalece una exégesis fiel de Deuteronomio 24:1, sino que confirma el alejamiento histórico del mandamiento original.

Cita de Restrepo: “La historia nos dice que algunos rabinos del tiempo de Jesús dijeron que “indecencia” se refería a la fornicación. Otros dijeron que podría incluir razones intrascendentes (triviales)...”

Refutación: Este contraste rabínico, Shammai restringiendo el sentido de *‘ervat davar* y Hillel expandiéndolo a causas triviales, no demuestra que Moisés haya incluido la fornicación (en sentido sexual) como motivo legítimo de divorcio. De hecho, si *‘ervat davar* hubiera sido “fornicación” en el sentido de adulterio o inmoralidad sexual, no habría existido controversia alguna, la Ley ya prescribía la pena capital para esos delitos (cf. Deuteronomio 22:20-24). La disputa existía precisamente porque *‘ervat davar* designaba algo distinto a la fornicación consumada, algo lo suficientemente grave para justificar el repudio pero no tipificado como crimen capital.

Cuando Restrepo mete en la misma bolsa “fornicación” y trivialidades domésticas como dejar quemar el pan, en realidad se está moviendo peligrosamente cerca de la interpretación hillelita, diluir el estándar de la Ley para que el repudio sea posible por causas que no implican adulterio consumado. Así, su propia definición ampliada de “fornicación” (que incluye abrazos, besos o gestos insinuantes) se parece más a un Hillel actualizado que a la postura restrictiva de Shammai, y menos aún al estándar original de Dios que Jesús restableció.

Cita de Restrepo (citando a Keil & Delitzsch): “Adulterio, a lo que algunos de los rabinos restringirían la expresión, ciertamente no debe ser considerado, porque este sería castigado con la muerte.”

Refutación: Este punto de Keil & Delitzsch desarma completamente la tesis de Restrepo. Si *‘ervat davar* (עֲרוֹת דָּבָר) no puede referirse al adulterio, ni, por extensión, a la fornicación sexual consumada, porque esos pecados eran castigados con la muerte, entonces el pasaje de Deuteronomio 24:1-4 no puede

ser usado para justificar un divorcio por “fornicación” en el sentido en que él lo plantea. La Ley de Moisés mantenía una clara distinción entre:

1. Pecados sexuales consumados, pena capital (Deut. 22:20-24; Lev. 20:10).
2. Faltas graves, indecentes o vergonzosas que no alcanzaban la tipificación penal, causa de repudio (*‘ervat davar*).

Restrepo borra esta distinción y mezcla ambas categorías para que *‘ervat davar* abarque su noción inflada de “fornicación”, que en su esquema incluye desde coito hasta besos o caricias, pero ese puente es artificial y contrario a la filología hebrea y al contexto legal mosaico.

Cita de Restrepo (citando a Keil & Delitzsch): “Su explicación de *‘ervat davar* es “rem impudicam, libidinem, lasciviam, impudicitiam” [algo impúdico, libidinoso, lascivo, vergonzoso].”

Refutación: Es crucial entender que Keil & Delitzsch aquí no están redefiniendo *‘ervat davar* como “fornicación” técnica ni mucho menos como la categoría elástica de Restrepo. Se refieren a conductas o comportamientos sexualmente impropios que, aunque vergonzosos y contrarios a la decencia, no implicaban penetración ni adulterio comprobado. Precisamente por no alcanzar la gravedad jurídica del adulterio, podían ser tratadas como causa de repudio y no de ejecución.

Esto refuerza la separación categórica:

- *‘ervat davar* = indecencia grave no punible con pena capital.
- Adulterio/fornicación consumada, crimen capital sin opción de divorcio.

La pretensión de Restrepo de que Deuteronomio 24:1-4 describe el divorcio por “fornicación” en sentido bíblico-sexual colapsa ante esta evidencia. Los comentaristas serios como Keil & Delitzsch coinciden, aunque no compartida por su servidor, en que no se trata de adulterio ni de fornicación, sino de otra clase de indecencia.

Cita de Restrepo (citando a Matthew Henry): “Se necesitaba, pues, alguna causa; no se podía dar carta de repudio simplemente por desagradarle ya la actual esposa, o por agradarle más otra mujer. Sin embargo; el sentido de la frase *ervath dabar* se prestaba a distintas interpretaciones, de ahí que se formasen distintas escuelas rabínicas... El rabino Shammai... opinaba que... la única causa legal sería el adulterio de la mujer; en cambio, el rabino Hillel... interpretaba... cualquier cosa que desagradara al marido...”

Refutación: El comentario de Matthew Henry, tal como lo cita Restrepo, parte de una premisa equivocada que ya hemos demostrado insostenible, que *ervat davar* pudiera significar adulterio. Esta postura, atribuida aquí a Shammai, no concuerda con la letra de la Ley, porque el adulterio bajo Moisés no se castigaba con repudio sino con la muerte (cf. Deuteronomio 22:22). Por lo tanto, la lectura de Shammai, aunque más estricta que la de Hillel, también es errónea si pretende meter adulterio dentro del significado de *ervat davar*.

Bajo la perspectiva que sostenemos, que *ervat davar* no es adulterio, ni fornicación, ni siquiera indecencia sexual, sino una “fealdad” o defecto que causa desagrado al marido, esta expresión de Deuteronomio 24:1 describe una situación completamente distinta de la fornicación. Se trata de algo que no acarrea sanción penal y que, al ser percibido como desagradable, mueve al esposo a no querer seguir con la mujer. No es un crimen, sino una insatisfacción subjetiva.

La postura de Hillel, tal como la presenta Henry, abre la puerta al abuso interpretativo, convirtiendo cualquier mínima insatisfacción en causa válida para divorcio. Sin embargo, el abuso de la norma no cambia su naturaleza original. Que la tradición rabínica del siglo I la usara para justificar caprichos no significa que la Ley lo estableciera así desde el principio. El pasaje de Deuteronomio 24 está regulando una práctica que ya existía por la dureza de corazón, no estableciendo un ideal moral ni un mandato divino.

Por eso, tanto la rigidez de Shammai como la laxitud de Hillel distorsionan el sentido real de *ervat davar*, no es adulterio, ni fornicación, ni una falta sexual; pero tampoco es “cualquier cosa” trivial. Es una razón de desagrado subjetivo que, aunque no criminal, lleva al hombre a decidir no seguir con la

mujer. Este punto es clave, porque corta de raíz la maniobra de Restrepo, él quiere meter aquí su definición amplia de “fornicación” para luego proyectarla sobre Mateo 19, cuando en realidad el pasaje habla de una categoría distinta y no sexual.

Cita de Restrepo (citando a William Barclay): “Los de la escuela de Sammay estaban seguros de que una cuestión de indecencia quería decir fornicación, y solo eso; y que no se podía despedir a una mujer por ninguna otra causa.”

Refutación: La postura de Shammai, tal como la recoge Barclay, incurre en el mismo error que hemos señalado antes: confundir *‘ervat davar* con fornicación o adulterio. Esta lectura no concuerda con la estructura legal de la Torá, ya que el adulterio bajo la Ley mosaica no se resolvía con divorcio sino con la pena de muerte (cf. Deuteronomio 22:22). Por lo tanto, Shammai estaba interpretando el texto más allá de su alcance original, quizá buscando endurecerlo como reacción a la laxitud de Hillel, pero sin apearse al sentido genuino del pasaje.

Desde nuestra postura, *‘ervat davar* no es adulterio, ni fornicación, ni indecencia sexual, sino una fealdad o defecto que produce desagrado en el marido. Bajo ese marco, Shammai, al querer restringirlo solo a adulterio, en realidad está anulando el sentido original de Deuteronomio 24 y forzándolo hacia un tipo de pecado que la Ley ya sancionaba con ejecución.

Cita de Restrepo (citando a William Barclay): “Por otra parte, los de la escuela de Hillel interpretaban eso del asunto de indecencia de una manera más amplia... si ella le estropeaba la comida, si llevaba el pelo suelto, si hablaba con hombres en la calle... Rabí Aqiba... dijo que... un hombre podía divorciarse de su mujer si encontraba otra que le gustara más.”

Refutación: La interpretación hillelita, que Barclay describe con ejemplos casi caricaturescos, es un abuso de la ley, no su fiel aplicación. Que la tradición farisaica del primer siglo usara *‘ervat davar* como excusa para divorcios caprichosos no significa que Moisés la estableciera con ese alcance. La laxitud de Hillel degradó la dignidad de la mujer y redujo el matrimonio a un contrato frágil que podía romperse por las razones más triviales.

El verdadero sentido de *'ervat davar* no es ni la restricción extrema de Shammai ni la laxitud abusiva de Hillel. Se trata de un motivo real de desagrado o “fealdad” percibida, que aunque no sea delito ni falta sexual, llevaba al marido a no querer seguir con la mujer. La Ley reguló esta práctica para evitar abusos y consecuencias sociales desordenadas, pero no la legitimó como ideal divino.

En este punto, Restrepo se equivoca si pretende que el debate entre Shammai y Hillel valida su definición ampliada de “fornicación”. En realidad, su concepto de fornicación que incluye gestos o actitudes no sexuales se asemeja mucho más a la lógica hillelita que Jesús rechazó en Mateo 19, que a la intención original de Deuteronomio 24.

Cita de Restrepo: “Si indecencia implicaba fornicación o algo menos que eso, algunos rabinos estaban totalmente en lo correcto, ¡y Jesús respaldó la enseñanza de esos rabinos!”

Refutación: Aquí Restrepo comete un error hermenéutico de gran peso. Pretende resolver la controversia rabínica diciendo que Jesús simplemente “respaldó a los rabinos correctos”. Pero en Mateo 19, Jesús no se adhiere a ninguna escuela rabínica, ni a la laxitud permisiva de Hillel, ni a la interpretación restrictiva, pero igualmente equivocada, de Shammai, que confundía *'ervat davar* con adulterio. Jesús va más allá de ambas escuelas y vuelve al principio, a la voluntad original de Dios en la creación, “Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mateo 19:6; cf. Génesis 2:24). Su autoridad no se basó en tomar partido entre rabinos, sino en restaurar el diseño divino que la dureza de corazón había oscurecido.

Si Restrepo afirma que Jesús “respaldó” a ciertos rabinos, convierte al Hijo de Dios en un simple discípulo de la tradición farisaica, cuando en realidad Jesús hablaba “como quien tiene autoridad, y no como los escribas” (Mateo 7:29). Cristo no se colocó bajo las escuelas de interpretación rabínica, sino que las corrigió a ambas y expuso la raíz del problema: el divorcio mismo era una concesión, no un mandamiento divino.

Además, la afirmación de que *'ervat davar* podía implicar “fornicación” contradice la Ley mosaica que ya hemos demostrado, la fornicación o adulterio

no daban lugar a divorcio, sino a la pena de muerte (Deuteronomio 22:22). Si Jesús hubiese equiparado *'ervat davar* con fornicación, habría estado abrogando el propio código penal de Moisés, lo cual es imposible.

Cita de Restrepo: “Necesitamos tener confianza en la palabra de Dios que contiene las respuestas.”

Refutación: En este punto estamos de acuerdo: la Palabra de Dios tiene las respuestas. Pero esa confianza implica leer la Escritura con precisión, no con categorías importadas de la controversia rabínica o de la redefinición moderna de “fornicación”. La Biblia misma establece la diferencia entre adulterio (pena de muerte) y *'ervat davar* (repudio civil). Mezclar ambas realidades, como hace Restrepo, no es confiar en la Palabra sino distorsionarla.

El Salmo 119 que él cita, “De tus preceptos recibo entendimiento” y “Lámpara es a mis pies tu palabra”, no autoriza a forzar significados que contradicen el uso legal del hebreo ni a presentar a Jesús como un repetidor de la exégesis rabínica. Al contrario, la luz de la Palabra expone con claridad que el divorcio en Deuteronomio 24:1 no era por fornicación, ni adulterio, ni gestos afectivos, sino por una causa de desagrado no tipificada como crimen, una “fealdad” subjetiva (*'ervat davar*).

Cita de Restrepo: “es usual para la mayoría de maestros sobre este tema dar por hecho de que en vista de que los adúlteros eran apedreados hasta morir, que el divorcio no era una opción para ellos, de manera que indecencia debe ser algo más que el adulterio. Este es el camino por el que el autor descendió por cerca de quince años hasta que comprendió que la gran mayoría de adúlteros no eran apedreados; y con razón, a causa de la falta de testigos.”

Refutación: Aquí se descubre la estrategia central de Restrepo, usar la falta de testigos como justificación para inventar un supuesto “divorcio por adulterio” que la Ley jamás contempló. Es cierto que la legislación mosaica exigía dos o tres testigos para aplicar la pena capital (cf. Deuteronomio 17:6; 19:15). También es cierto que en la práctica muchos delitos sexuales quedaban ocultos. Pero de esa dificultad procesal no se sigue que Moisés haya provisto un “plan B” en forma de divorcio. Esa conclusión no está en la Torá, no aparece en ningún profeta, no se refleja en la literatura inter testamentaria y no tiene paralelo en la jurisprudencia judía antigua.

El razonamiento de Restrepo es un salto ilegítimo:

- **Premisa 1:** El adulterio debía castigarse con la muerte.
- **Premisa 2:** La mayoría de los adúlteros no eran ejecutados por falta de testigos.
- **Conclusión de Restrepo:** Entonces, el divorcio era la alternativa para esos casos.

Pero la conclusión no se sigue de las premisas. La ausencia de testigos no transformaba el adulterio en causa válida de repudio. La Ley ya proveía un mecanismo para esos casos, la “ley de los celos” (Números 5:12-31), donde Dios mismo actuaba como testigo. En otras palabras, si no había pruebas humanas, el asunto quedaba en manos de Dios, no en manos del marido con poder discrecional para repudiar.

Si aceptamos la lógica de Restrepo, estaríamos diciendo que Moisés dejó un resquicio legal para que cualquier sospecha de adulterio, sin testigos, sin proceso, sin confirmación divina, pudiera resolverse con un divorcio “legítimo”. Eso no solo contradice la Ley, sino que destruye la protección divina a la mujer, como la que vemos en Deuteronomio 22:13-19, donde el marido difamador quedaba atado de por vida a su esposa.

Entonces, Restrepo intenta suplir la ausencia de testigos con un divorcio inexistente en la Ley. Pero lo que él presenta como una “comprensión superior” en realidad es una distorsión peligrosa. Convierte la debilidad procesal en licencia para repudio, cuando la Ley mosaica nunca ofreció tal concesión.

Cita de Restrepo: “es fácil dar por hecho que Dios permitió el divorcio por razones menos que la fornicación en el Antiguo Testamento, entonces Jesús finalmente enderezó el enredo cuando vino al mundo... Jesús se refirió aquí a la ley del Antiguo Testamento de Deuteronomio 24:1-4 que permitía a un hombre repudiar a su esposa por conducta indecente fuera del adulterio, pero Jesús dijo que tal práctica no continuaría siendo tolerada.”

Refutación: Aquí Restrepo construye un hombre de paja. Nadie que lea seriamente Deuteronomio 24:1 puede afirmar que ese pasaje “permitía” el divorcio por adulterio, porque la Ley mosaica ya había tipificado el adulterio

como crimen capital (cf. Deuteronomio 22:22). Tampoco puede decirse que el pasaje autorizaba divorcios por “fornicación” en sentido sexual. Lo que sí hace Deuteronomio 24 es reconocer la práctica del repudio basada en *‘ervat davar*, una causa de desagrado o “fealdad” subjetiva, no un delito tipificado, y regularla para impedir que la mujer fuese tratada como objeto desechable al prohibir su regreso al primer marido.

Jesús, en Mateo 19, no “corrige” a Moisés ni “endereza un enredo”. Más bien, señala que esa concesión de Moisés existía “por la dureza de vuestro corazón” (Mateo 19:8). Jesús lleva a sus oyentes más allá del casuismo rabínico, devolviéndolos al principio de la creación, donde el matrimonio fue instituido como unión permanente e indisoluble (cf. Génesis 2:24). Es un error de Restrepo suponer que Cristo simplemente “rectificó” a Moisés. Cristo reafirmó la intención original de Dios y mostró que la concesión de Deuteronomio 24 no era el ideal divino, sino una medida temporal por la dureza del pueblo.

Cita de Restrepo: “Uno puede hacer rápidamente esta declaración, sin definir la palabra traducida “indecencia”, sin exponer algún estudio de la palabra de lo que esta significa... Pero no voy a hacer eso ya más.”

Refutación: El problema es que Restrepo, en nombre de un “estudio más profundo” de *‘ervat davar*, no se apega al uso hebreo de la expresión, sino que le asigna un contenido que nunca tuvo. Aun cuando critica a Halbrook por saltarse el análisis filológico, él comete un error mayor, definir *‘ervat davar* como “fornicación” (y no solo el coito, sino hasta besos, abrazos o caricias), en abierta contradicción con la Ley mosaica y con la semántica hebrea.

La exégesis seria no consiste en reemplazar la falta de definición con una redefinición arbitraria. Y esto es precisamente lo que Restrepo hace. Pretende llenar el “vacío” que encuentra en Deuteronomio 24 con su propia noción inflada de fornicación, y luego proyectar ese sentido sobre Mateo 19:9. De ese modo, ni corrige a Halbrook ni aporta luz al debate, solo reemplaza una imprecisión con una tergiversación más peligrosa.

Cita de Restrepo: “Básicamente hay algo errado con tomar la posición de que Dios permitía a los varones judíos repudiar a sus esposas por algo menos que la fornicación... Si un hombre podía divorciarse sin la base del adulterio aquí sin pagar una

multa, ¿por qué se arriesgaría un hombre a violar Deuteronomio 22 con acusaciones falsas de fornicación que podían salirle al revés y resultando en él siendo vendido a una bancarrota económica o a la esclavitud?”

Refutación: Aquí Restrepo levanta una falsa dicotomía. La protección de Deuteronomio 22 contra la difamación no está en tensión con lo que regula Deuteronomio 24. En el capítulo 22, el marido difamador es castigado por que presenta una acusación formal contra la virginidad de su esposa con el propósito de deshonorarla injustamente. En el capítulo 24, en cambio, no hay un juicio público ni una acusación formal; lo que existe es un desagrado subjetivo del esposo ante algo que él percibe como una “fealdad” (*’ervat davar*), que no constituye adulterio ni crimen sexual.

Confundir difamación legal con repudio regulado es tergiversar el propósito de los textos. El primero castiga la mentira; el segundo limita un hecho ya practicado por la dureza de corazón, evitando mayores males sociales. No son escenarios paralelos, sino distintos.

Cita de Restrepo: “¿Permitió Dios que los varones judíos trataran así a sus esposas mientras hacían los trámites, la carta de divorcio, correctamente? Si es así, ese parece ser el énfasis final sobre la formalidad burocrática... ¡Eso haría que Dios piense más en los trámites que lo que hizo de las esposas!”

Refutación: Este argumento es retórico, no exegético. Restrepo ridiculiza la carta de divorcio como un simple trámite, pero ignora que su función era precisamente proteger a la mujer. En un mundo patriarcal, donde la mujer repudiada quedaba expuesta a la sospecha de adulterio, la carta (*sefer keritut*) era un documento público que probaba que ella no era una desertora ni una adúltera. El repudio, por duro que fuera, sin la carta habría hundido a la mujer en la miseria y la sospecha perpetua. Dios, en su misericordia, no legitimó la dureza del hombre, pero sí reguló el mal ya existente para proteger a la mujer dentro de lo posible.

De modo que Deuteronomio 24 no es una exaltación de trámites burocráticos sobre la dignidad femenina, sino una muestra de cómo Dios, en medio de la dureza de corazón del pueblo, impuso una norma para limitar el abuso y proteger a la repudiada de quedar como proscrita.

Cita de Restrepo: “Tomar la posición de que Deuteronomio 24 permitía el divorcio por razones fuera del adulterio parece incompatible con Mal. 2:16, donde Dios dijo... que él aborrece el repudio.”

Refutación: Este es otro error de perspectiva. Malaquías 2:16 condena el repudio como práctica que traiciona el pacto matrimonial, mostrando el corazón de Dios, Él lo aborrece. Pero la existencia de una regulación en Deuteronomio 24 no implica aprobación moral, sino limitación jurídica. Jesús mismo lo aclaró en Mateo 19:8. Moisés permitió el repudio “por la dureza de vuestro corazón”, pero “al principio no fue así”. La aparente contradicción desaparece cuando entendemos que Deuteronomio 24 no es un permiso para divorciarse, sino una regulación de un mal ya existente, con el fin de proteger a la mujer y evitar abusos mayores.

Restrepo, al querer identificar *’ervat davar* con adulterio, choca contra la evidencia textual (pues el adulterio conllevaba muerte, no repudio), y al rechazar la idea de que pueda tratarse de otra causa menor, niega la distinción clara que la Ley establece. Su interpretación crea más problemas de los que resuelve, hace a Moisés contradecirse entre Deuteronomio 22 y 24, hace a Dios pasar por “impreciso” y convierte a Jesús en mero corrector de una falla divina, cuando en realidad Jesús vino a restaurar el ideal original.

Cita de Restrepo: “Se ha demostrado claramente en Deuteronomio 24:1-4, que Dios permitió el divorcio (repudiar) bajo ciertas condiciones... por lo que no se debe concluir de este pasaje en Malaquías que Dios odia todo divorcio con igual intensidad.”

Refutación: Este planteamiento de Restrepo es profundamente engañoso. El error está en presentar Deuteronomio 24 como una autorización positiva de Dios al divorcio, cuando en realidad el pasaje es una regulación de un mal ya practicado “por la dureza de corazón” del pueblo (cf. Mateo 19:8). Moisés no prescribe el divorcio como mandato divino, sino que regula la práctica cultural del repudio para limitar sus consecuencias y proteger mínimamente a la mujer repudiada.

Por eso, Malaquías 2:16 no contradice a Deuteronomio 24, sino que revela el corazón de Dios respecto a esa práctica, “Él aborrece el repudio.” Lo que Restrepo llama “condiciones” en Deuteronomio 24 no son un aval moral,

sino una limitación jurídica. Al suavizar este contraste y decir que Dios “no odia todo divorcio con igual intensidad”, Restrepo presenta a Dios como ambivalente frente a una práctica que Él mismo llama abominación (cf. Deuteronomio 24:4) y que declara aborrecible en Malaquías 2:16. En realidad, lo que tenemos es esto, Dios tolera por un tiempo lo que no aprueba, y Jesús mismo confirmó esa diferencia entre tolerancia y voluntad original (Mateo 19:8).

Cita de Restrepo: “El énfasis de Malaquías es que Él odia quebrantar el pacto mediante un trato traicionero, ya sea que el pacto sea con Dios, sus hermanos o sus esposas.”

Refutación: El profeta Malaquías no limita la condena del repudio a ciertos casos “traicioneros”, como si hubiera divorcios neutrales o moralmente aceptables. El contexto deja claro que el repudio en sí mismo era la traición al pacto matrimonial (Malaquías 2:14). El marido que despedía a la “mujer de su juventud” quebrantaba el pacto, y Dios lo llama infidelidad. Restrepo, al matizar el pasaje, convierte un absoluto divino en un relativo humano, “Dios odia algunos divorcios, pero tolera otros.” Esa lectura contradice la intención profética, que denuncia al repudio como una muestra de deslealtad al pacto de Dios y como manifestación de un corazón endurecido.

Cita de Restrepo: “Profanar – chalal (ללן)... fig. profanar (a una persona, un lugar o cosa), romper (la palabra de uno) ... quebrantar ... violar.”

Refutación: El análisis léxico de *ḥālal* (ללן) que Restrepo introduce confirma, sin querer, el problema de su posición. El repudio es presentado en Malaquías como una profanación, perforar, herir, quebrantar, violar el pacto. No es un trámite neutral ni una salida jurídica legítima, sino una herida contra la relación instituida por Dios. Restrepo quiere minimizar esta condena apelando a Deuteronomio 24, pero la profecía de Malaquías no suaviza el repudio, lo denuncia como una traición contra lo sagrado.

Entonces, Restrepo interpreta Deuteronomio 24 como permiso y Malaquías 2 como matiz, cuando en realidad:

- Deuteronomio 24 es regulación por tolerancia, no permiso moral.

- Malaquías 2 es condena profética del repudio como profanación del pacto.
- Jesús (Mateo 19:8-9) armoniza ambos, Moisés permitió por la dureza, pero al principio no fue así; y Dios sigue aborreciendo el repudio.

Cita de Restrepo: “La declaración más fuerte de Dios contra el divorcio es la siguiente: “Porque Jehová Dios de Israel ha dicho que él aborrece el repudio... Guardaos, pues, en vuestro espíritu... y no seáis desleales” (v.16). Sin embargo, debido a su reiterada infidelidad a Él, Dios se vio obligado a apartar a la desleal Israel, dándole una carta de divorcio y enviándola al cautiverio asirio (Jeremías 3:8), y debido a la deslealtad, la permitió [la carta de divorcio] entre Su pueblo (Deuteronomio 24:1-4).”

Refutación: Este es uno de los giros más peligrosos de la argumentación de Restrepo. Después de reconocer que Dios aborrece el repudio (cf. Malaquías 2:16), inmediatamente afirma que Dios “se vio obligado” a practicarlo con Israel y, por tanto, “lo permitió” en Deuteronomio 24:1-4. Con esta lógica, transforma el repudio en algo que tiene respaldo divino en sí mismo, cuando en realidad la Escritura lo presenta como una concesión “por la dureza del corazón” (Mateo 19:8), no como la voluntad de Dios.

En Jeremías 3:8 la “carta de repudio” es una metáfora profética, no una ejecución literal de la ley de divorcio. El lenguaje de Jeremías personifica a Israel como esposa infiel para ilustrar la ruptura del pacto. Pero sería un error hermenéutico, el mismo en que cae Restrepo, leer esta figura poética como si Dios hubiese pasado por el proceso legal humano de Deuteronomio 24. El profeta no enseña que Dios “permitió” el divorcio como modelo normativo para su pueblo; está describiendo, en lenguaje humano, la gravedad de la apostasía nacional.

Más aún, si se acepta que Deuteronomio 24:1-4 es una “permisión divina” del divorcio, habría que concluir que Dios se contradice consigo mismo, en Malaquías 2 lo aborrece, y en Deuteronomio 24 lo permite. Jesús resuelve esta aparente tensión en Mateo 19:8. Moisés permitió el repudio, pero fue por la dureza del corazón, no porque fuera el ideal de Dios. Restrepo, en cambio, omite este matiz y presenta a Dios como si hubiese legalizado lo que aborrece, rebajando así la santidad de su carácter.

Finalmente, equiparar la carta de repudio de Deuteronomio 24 con el juicio de Jeremías 3 es un error hermenéutico grave, porque confunde dos géneros literarios distintos, legislación en un caso, metáfora profética en el otro. Esta confusión le permite a Restrepo reforzar su tesis de que el divorcio mosaico estaba basado en “fornicación”, cuando en realidad Deuteronomio 24 regula una fealdad subjetiva (*’ervat davar*), y Jeremías usa el repudio en sentido figurado para ilustrar la apostasía nacional.

DIFERENCIAS ENTRE DEUTERONOMIO Y JEREMÍAS

DIVORCIO POR ALGUNA COSA INDECENTE O REPROCHABLE	
Deuteronomio 24:1	Jeremías 3:6-8
<p>Cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, y se la entregará en su mano, y la despedirá de su casa.</p> <p>“cosa indecente” NO ES “fornicación”</p> <p>La despedida es DESPUÉS de la carta.</p> <p>La carta es ANTES del despido.</p>	<p>6 Me dijo Jehová en días del rey Josías: ¿Has visto lo que ha hecho la rebelde Israel? Ella se va sobre todo monte alto y debajo de todo árbol frondoso, y allí fornica.</p> <p>7 Y dije: Después de hacer todo esto, se volverá a mí; pero no se volvió, y lo vio su hermana la rebelde Judá.</p> <p>8 Ella vio que por haber fornicado la rebelde Israel, yo la había despedido y dado carta de repudio; pero no tuvo temor la rebelde Judá su hermana, sino que también fue ella y fornicó.</p>

Cita de Restrepo: “En resumen: vemos que los judíos actuaron de manera desleal al deshonorar el pacto con Dios cuando se casaron con mujeres extranjeras (Deut. 7:3; Neh. 13:23-30).”

Refutación: El casamiento con mujeres extranjeras en Deuteronomio 7 y Nehemías 13 no se trata de divorcio ni de “repudio” legal, sino de una prohibición preventiva, Israel no debía unirse en matrimonio con pueblos idólatras porque eso significaba traicionar el pacto con Jehová. Restrepo confunde la deslealtad espiritual de Israel con un caso jurídico de Deuteronomio 24. La prohibición de Deuteronomio 7 no abre una puerta a normar divorcios, sino que prohíbe uniones ilícitas desde su inicio.

Cita de Restrepo: “Actuaron deslealmente con las esposas de su juventud al deshonorar el pacto matrimonial.”

Refutación: Es cierto que Malaquías 2 denuncia la traición de los hombres contra las esposas de su juventud, pero ese texto no está dando base para una causal de divorcio. Todo lo contrario, está condenando el repudio injusto como una acción que Dios aborrece. El énfasis está en la fidelidad al pacto, no en ofrecer condiciones de disolución del mismo.

Cita de Restrepo: “Jehová despidió [repudió] a Israel y le dio una ‘carta de divorcio’; ella había ‘adulterado con la piedra y con el leño [ídolos]’ (Jer. 3:8-9).”

Refutación: El pasaje de Jeremías 3 es metafórico. Israel, como nación, es presentada como una esposa adúltera por su idolatría. La “carta de divorcio” no es un acta literal conforme a Deuteronomio 24, sino un recurso retórico que comunica el rechazo de Dios hacia una nación que persistió en la infidelidad. Aplicar esta alegoría a la vida matrimonial es una falacia hermenéutica, se toma un texto profético de denuncia espiritual y se transforma en normativa legal.

Cita de Restrepo: “Sin embargo, Dios no le dio a Sion (Judá) una carta de divorcio, sino que la despidió por un tiempo (Isaías 50:1).”

Refutación: Isaías 50 tampoco describe un divorcio humano. Es otra alegoría, la separación temporal de Judá en el exilio babilónico, debido a sus pecados. No se trata de un “abandono con fines de reconciliación” como Restrepo quiere hacerlo ver, sino de disciplina nacional. Si se aplicara literalmente, habría que admitir la contradicción, ¿cómo Dios repudia a Israel con carta y a Judá sin carta? La contradicción misma muestra que el lenguaje es figurado, no jurídico.

Cita de Restrepo: “En estos dos incidentes tenemos ilustraciones de deslealtad y de invalidación del pacto, de dar una carta de divorcio y despedirla por un tiempo.”

Refutación: Correcto, son ilustraciones, y justamente por eso no deben convertirse en leyes normativas de divorcio. Jeremías e Isaías usan figuras matrimoniales para enseñar acerca del pecado y la fidelidad de Dios. No hay aquí una enseñanza de que el hombre pueda divorciarse “si no hay esperanza de reconciliación.” Esa conclusión no está en el texto; es un añadido ilegítimo.

Cita de Restrepo: “Si hay esperanza de reconciliación, no te divorcies; cuando no hay esperanza, Dios permite el divorcio.”

Refutación: Esta es la tesis central que Restrepo quiere extraer, pero no tiene respaldo bíblico. Ningún pasaje del Antiguo ni del Nuevo Testamento enseña que la desesperanza sea causal legítima de divorcio. Jesús mismo, cuando trató el tema directamente, no habló de “esperanza o no esperanza”, sino de que “lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mateo 19:6). Atribuir a Dios la norma de divorciarse cuando ya no hay esperanza es un invento doctrinal, no revelación.

Cita de Restrepo: “Aquí radica la diferencia entre Israel, a quien Jehová dio una carta de divorcio, y Judá, a quien separó de sí mismo por un tiempo, pero no dio una carta de divorcio.”

Refutación: La diferencia entre Israel y Judá no es que Dios haya establecido modelos distintos de divorcio, sino que, en su plan redentor, Judá debía permanecer como el linaje del cual vendría el Mesías. El “repudio” de Israel y la “separación” de Judá son metáforas proféticas. No existe aquí una normativa sobre cuándo un esposo humano debe dar carta de divorcio o cuándo solo separarse. El sentido es teológico-espiritual, no legal-matrimonial.

Cita de Restrepo: “La inmoralidad sexual es siempre pecado, pero pecado que puede ser perdonado: no es un pecado imperdonable.”

Refutación: Es verdad que la inmoralidad sexual no es un pecado imperdonable; pero Restrepo usa esta verdad como un caballo de Troya para justificar lo injustificable. El hecho de que un pecado pueda ser perdonado no significa que las consecuencias sean anuladas ni que el pecador quede autorizado para perseverar en la misma condición. El perdón divino requiere arrepentimiento genuino (cf. Hechos 3:19), y arrepentimiento implica apartarse del pecado, no permanecer en él.

Cita de Restrepo: “Considere a David, quien vivió bajo la ley mosaica; tenía al menos ocho esposas (1 Sam. 18:27; 1 Crón. 3:1-8) y diez o más concubinas (2 Sam. 20:3)...”

Refutación: Restrepo presenta la poligamia de David como si fuese aprobada por Dios, cuando en realidad la Escritura registra ese hecho como un

trasfondo cultural tolerado, no como un modelo divino. Desde el principio, la voluntad de Dios fue “un hombre y una mujer” (Génesis 2:24; Mateo 19:4-6). El hecho de que la poligamia ocurriera en Israel, incluso entre reyes, no convierte el acto en aprobado. Muchas conductas pecaminosas quedaron consignadas en la historia bíblica como hechos narrativos, no como mandamientos normativos.

Cita de Restrepo: “...pero Dios le dio las esposas de Saúl, su antiguo amo (2 Sam. 12:8).”

Refutación: Este texto ha sido malinterpretado. El profeta Natán, al reprender a David, usó un lenguaje de cesión real, Dios había entregado a David todo lo que pertenecía a la casa de Saúl, lo cual incluía su reino, su palacio y los bienes de su harén. Pero eso no significa que Dios aprobara la poligamia. En la cultura del antiguo Oriente, heredar el harén del rey anterior era símbolo de legitimidad real, no una orden divina para multiplicar esposas. Restrepo toma una figura de traspaso político y la convierte en una autorización moral, lo cual es un error hermenéutico.

Cita de Restrepo: “Sin embargo, Dios lo reprendió por haber cometido adulterio con Betsabé, asesinar a su esposo Urías, y luego tomar a la esposa de Urías como suya (2 Sam. 12:8ss.).”

Refutación: Aquí se evidencia el punto principal, Dios condenó a David precisamente por adulterio, asesinato y usurpación. La reprensión del profeta Natán fue clara: “¿Por qué, pues, tuviste en poco la palabra de Jehová?” (2 Samuel 12:9). Lejos de ser un permiso para normalizar el adulterio, el caso de David es una advertencia severa de que aun el rey más grande de Israel no estaba exento del juicio de Dios.

Cita de Restrepo: “¿Cómo se explica que Dios haya dado las esposas de Saúl a David, permitiéndole quedarse con Betsabé y perdonarlo, si la pluralidad de esposas, el concubinato, el adulterio y la toma de la esposa de otro hombre estaba todo esto cubierto y/o condenado por Génesis 2:18-24?”

Refutación: La pregunta parte de una confusión entre la gracia de Dios y la aprobación del pecado. Dios no “permitió quedarse con Betsabé” como si fuera una concesión matrimonial válida, sino que, en su misericordia, no

quitó la vida a David (cf. 2 Samuel 12:13). El hijo fruto del adulterio murió (cf. 2 Samuel 12:14), y la espada nunca se apartó de la casa de David (cf. 2 Samuel 12:10). Lejos de ser un aval al adulterio, el relato es un testimonio del severo castigo que conlleva. En cuanto a Betsabé, solo después de la muerte de Urías y tras el juicio divino, ella quedó en condición de viuda, y fue allí que David la tomó como esposa legal. No fue un “permiso especial” de Dios para mantener una unión ilícita, sino la consecuencia de la desgracia que David mismo provocó.

Cita de Restrepo: “¿Pudo Dios perdonarlo entonces y no perdonarlo hoy?”

Refutación: Esta pregunta es tramposa, pues plantea el tema en términos de arbitrariedad divina. El perdón de Dios es inmutable en su carácter, siempre está disponible para el pecador arrepentido, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Lo que cambia no es el perdón, sino el pacto. Bajo la ley mosaica, Dios toleró la ignorancia y los tiempos pasados (cf. Hechos 17:30), pero ahora manda a todos los hombres que se arrepientan. En Cristo, el matrimonio es restaurado a su ideal original (cf. Mateo 19:8). Por lo tanto, el argumento de Restrepo no prueba una supuesta permisividad divina al adulterio, sino todo lo contrario: muestra que el evangelio exige un estándar más alto de santidad matrimonial.

Cita de Restrepo: “Otro caso es el de Ester, la reina judía de Persia. El rey Asuero repudió a su esposa Vasti, no por fornicación sino por su castidad; ella rechazó la orden del rey de exhibir su belleza ante un grupo de señores borrachos.”

Refutación: Este caso no puede usarse como paralelo para justificar el repudio bajo la ley de Moisés, porque Vasti no era israelita ni estaba bajo el pacto mosaico. El texto de Ester 1 muestra un episodio cortesano en Persia, no una aplicación de la ley de Dios en Israel. Además, el término “repudio” usado aquí por Restrepo es anacrónico, el rey Asuero no otorgó a Vasti una carta de divorcio conforme a Deuteronomio 24, sino que la destituyó de su posición como reina (cf. Ester 1:19). No estamos ante un divorcio bíblico, sino ante una decisión política en un reino pagano.

Cita de Restrepo: “Más tarde, cuando el rey buscó una nueva reina, tanto Ester como su primo Mardoqueo, judíos fieles que vivían bajo la ley, buscaron diligentemente que la eligieran.”

Refutación: El hecho de que Mardoqueo y Ester procuraran que ella fuese reina no prueba aprobación divina a todo el proceso. De hecho, el libro de Ester es notorio porque nunca menciona directamente a Dios ni su ley, sino que narra la providencia oculta con que Él guardó a su pueblo. Que Ester participara en un concurso de belleza en un contexto gentil no significa que estuviera siguiendo un mandamiento de la ley mosaica, sino que se adaptó a la situación providencial en la que Dios la colocó.

Cita de Restrepo: “Cuando Ester se convirtió en la esposa del rey, ¿violó algún mandamiento en Génesis 2, o alguna ley en el pacto de Moisés? ¿Se convirtió en adúltera?”

Refutación: Restrepo fuerza el relato para hacerlo encajar en su argumento. Ester no violó Génesis 2, porque el texto no la presenta abandonando un matrimonio previo ni tomando al marido de otra mujer. Tampoco se habla de adulterio, ya que ella no estaba ligada a un esposo anterior. Lo que ocurre en Ester es un matrimonio mixto en el ámbito gentil, un evento irregular para una judía piadosa, pero que Dios usó providencialmente para preservar a su pueblo. No es un caso que autorice el repudio en Israel, ni mucho menos un permiso para quebrantar el pacto matrimonial bajo la ley de Dios.

Cita de Restrepo: “Si es así, ¿la levantó Dios a un matrimonio adúltero para poder salvar a su pueblo a través de ella (Ester 4:13-14)?”

Refutación: La pregunta es falaz. El texto nunca llama al matrimonio de Ester “adulterio”. El adulterio, según la ley de Moisés, requería que una persona casada tuviera relaciones con alguien que no era su cónyuge (cf. Levítico 20:10). Ester no estaba en esa condición. Decir que “Dios levantó un matrimonio adúltero” es imputar injustamente pecado al Señor. Lo que sí muestra el libro es que Dios, en su soberanía, puede usar incluso a reyes paganos y matrimonios mixtos para llevar a cabo sus planes, sin que esto signifique que Él apruebe o legisle la conducta como norma para su pueblo.

Cita de Restrepo: “Dado que Dios nunca puede ser parte del pecado, la conclusión es que ni Mardoqueo ni Ester cometieron ningún pecado.”

Refutación: Aquí Restrepo intenta cerrar su argumento con una conclusión absoluta que no se desprende del texto. Que Dios usara la situación de Ester

para salvar a los judíos no significa que todo lo ocurrido estuviese libre de cuestionamiento moral. La Biblia presenta muchos ejemplos donde Dios usó acciones de hombres pecadores para sus propósitos (como el caso de José en Génesis 50:20, o la traición de Judas en Hechos 2:23). En cuanto a Ester y Mardoqueo, el relato no los condena explícitamente, pero tampoco presenta su estrategia como una validación de repudio o como una norma matrimonial. La lección de Ester es providencia y valentía, no legislación sobre el divorcio.

Por otro lado, debemos notar que ni en la tradición judía ni en la cristiana se ha considerado el libro de Ester como un texto normativo en asuntos matrimoniales. La literatura rabínica, incluido el Talmud, cita a Ester en relación con la providencia de Dios, la identidad judía en la diáspora y el origen de la fiesta de Purim, pero nunca como base para discutir el matrimonio, el repudio o el adulterio. Esto es muy significativo, porque los rabinos desarrollaron extensos debates sobre Deuteronomio 24:1-4, Malaquías 2:16 o Levítico 20:10, pero jamás recurrieron a Ester para establecer doctrina sobre el matrimonio.

En el cristianismo primitivo ocurre lo mismo. Padres de la iglesia como Justino Mártir, Orígenes, Jerónimo y Agustín se refieren a Ester en términos espirituales y tipológicos, por ejemplo, como figura de la iglesia o de la intercesión, pero nunca para justificar divorcios ni remaridajes. La ausencia absoluta de Ester en los debates patrísticos sobre el matrimonio (donde sí aparecen pasajes como Génesis 2, Mateo 19 y 1 Corintios 7) demuestra que la iglesia antigua entendió que el libro no debía usarse con ese propósito.

Además, el género literario de Ester confirma esta conclusión. No es un libro legal, como Deuteronomio o Levítico, sino una narración histórica de corte providencial. Su objetivo no es legislar sobre moral sexual o sobre el matrimonio, sino narrar cómo Dios, aun sin ser mencionado explícitamente, preserva a su pueblo en medio del exilio y la amenaza de exterminio. Tomar un relato de corte narrativo providencial y convertirlo en regla matrimonial es un error hermenéutico grave, confunde descripción con prescripción.

Por lo tanto, la postura de Restrepo de usar a Ester como base para hablar de repudio o de supuesta legitimidad de ciertos divorcios es un desvío total del propósito del libro y carece de apoyo tanto en la exégesis bíblica como en la tradición interpretativa judía y cristiana.

Cita de Restrepo: “No toleramos tal visión de Dios sobre otros temas tales como cuando estamos discutiendo el premilenarismo... Sin embargo muchos de nosotros tienen exactamente esa visión de Dios, si creemos que Dios se derrumbó y permitió dejar suelto el divorcio porque los judíos eran tan rebeldes. Argumentar así es hacer el mismo argumento que hacen los premilenarios. ¡Ojalá que nunca sea!”

Refutación: Esta comparación es una falacia. El premilenarismo enseña un fracaso en el plan eterno de Dios, que Cristo quiso establecer un reino y no pudo, mientras que Deuteronomio 24:1-4 no enseña un fracaso divino, sino una regulación civil y temporal de un mal ya existente, el repudio. Dios no se “derrumbó” ni fue frustrado por la rebeldía del hombre; simplemente limitó, acotó y reguló una práctica para evitar abusos mayores. Lo mismo ocurre con la poligamia o con la dureza del corazón en el caso del repudio (cf. Mateo 19:8). Confundir tolerancia regulada con fracaso divino es un error hermenéutico y teológico.

Cita de Restrepo: “Creo, y estoy a punto de probarlo, que la palabra ‘indecencia’ aquí en este pasaje se refiere a fornicación, y que el pasaje autorizó, pero no lo demandó, que el marido se divorciara de su esposa por fornicación.”

Refutación: Esta afirmación contradice el contexto inmediato y el uso de la expresión ‘ervat davar’. Como hemos visto, el término no equivale a “zaná” (fornicar), ni a “na’af” (adulterar), palabras habituales en la Torá para referirse a inmoralidad sexual. De hecho, cuando la ley mosaica trataba el adulterio, ordenaba la pena de muerte (Deuteronomio 22:22), no un repudio. Por lo tanto, reducir “ervat davar” a fornicación es una lectura arbitraria que ignora tanto la gramática hebrea como la coherencia legal del Pentateuco.

Cita de Restrepo: “Además creo que Dios no quería que se divorciara de ella, aún por fornicación, a menos que no pudiera solucionar el problema, o si su esposa no se arrepentía, entonces estaba autorizado a repudiarla, exactamente como Dios lo hizo con Israel (Jer. 3:8).”

Refutación: Aquí Restrepo mezcla dos errores:

1. Proyecta la disciplina del arrepentimiento (propia del Nuevo Pacto) al marco legal mosaico. La Ley no establecía un proceso de arrepentimiento como condición para ejecutar la justicia. El adulterio se castigaba con la muerte, no con un divorcio sujeto al arrepentimiento de la mujer.
2. Interpreta Jeremías 3:8 como norma legal, cuando en realidad es un recurso profético y alegórico para ilustrar la idolatría de Israel. El “divorcio” de Israel no fue un proceso jurídico, sino una metáfora del exilio y la ruptura espiritual con Dios. Usar Jeremías como norma legal para redefinir Deuteronomio 24 es confundir géneros literarios y violentar el contexto.

Cita de Restrepo: “Además, si ella era repudiada por su fornicación, estaba autorizada a volverse a casar.”

Refutación: Esto es exactamente lo contrario de lo que el texto enseña. Deuteronomio 24:4 prohíbe expresamente que una mujer repudiada y casada con otro regrese a su primer marido: “no podrá su primer marido, que la despidió, volverla a tomar para que sea su mujer, después que fue envilecida.” Esta prohibición indica que el segundo matrimonio contaminaba la tierra, lo cual demuestra que el repudio no liberaba a la mujer para un nuevo vínculo “legítimo”, sino que toleraba una realidad pecaminosa con el fin de limitarla y desincentivarla. La afirmación de Restrepo es, por tanto, una inversión del sentido del pasaje.

Cita de Restrepo: “La palabra hebrea traducida ‘indecencia’ es *ervah* (עֶרְוָה, H6172), que significa desnudez, sin argumento. La palabra mantiene este significado todas las cincuenta o tantas veces que aparece en el Antiguo Testamento.”

Refutación: Aquí Restrepo comienza con una afirmación que aparenta ser concluyente, pero que es incompleta y engañosa. Es cierto que ‘*ervah*’ tiene como sentido básico “desnudez”, pero su uso no es monolítico ni uniforme en todo el Antiguo Testamento. Su campo semántico se extiende desde la desnudez literal (cf. Génesis 9:22-23), hasta el sentido figurado de vulnerabilidad militar (cf. Génesis 42:9, 12), pasando por el uso eufemístico en

contextos sexuales (cf. Levítico 18–20). En Deuteronomio 24:1 aparece en la expresión ‘ervat davar’, que no significa simplemente “fornicación”, sino “alguna cosa vergonzosa”, combinación que genera ambigüedad deliberada. Si Moisés hubiera querido hablar inequívocamente de fornicación, el término preciso estaba disponible: *zaná* (fornicar) o *na’af* (adulterar). Por tanto, Restrepo comete un error de reducción semántica, toma un vocablo con variedad de usos y lo absolutiza en un solo sentido.

Cita de Restrepo: “Gén. 42:9, 12 – ‘por ver lo descubierto (‘ervah’) del país habéis venido’. Resumen: Ninguna desnudez personal o actividad sexual, sino la tierra descubierta, indefensa.”

Refutación: Aquí el propio Restrepo admite que ‘ervah’ no significa “fornicación”, sino “vulnerabilidad”. Precisamente este ejemplo demuestra que el término no tiene un solo sentido fijo. Si puede significar “indefensión” en el contexto militar, ¿con qué autoridad afirma que en Deuteronomio 24 debe significar fornicación? Este uso refuta su tesis de uniformidad.

Cita de Restrepo: “Gén. 9:22-23 – El hijo de Noé vio la desnudez de su padre. Éx. 20:26 – La desnudez del sacerdote no se debía descubrir. Éx. 28:42 – Calzoncillos de lino para cubrir su desnudez.”

Refutación: Estos pasajes sí muestran ‘ervah’ como desnudez literal o vergonzosa, pero sin relación con el divorcio ni con la fornicación. Lo que demuestran es que el vocablo puede usarse para cubrir desde la desnudez física hasta la vergüenza moral. Sin embargo, extrapolar estos usos para definir *ervat davar* como “fornicación” en Deuteronomio 24 es falaz.

Cita de Restrepo:

- Lev. 18:6 - La DESNUDEZ de un pariente cercano v.19 - El casado para descubrir la desnudez, acostarse con, etc.
- Lev. 18:7 - La DESNUDEZ de tu padre, la DESNUDEZ de tu madre, etc. Una honrosa, una deshonrosa - incesto
- Lev. 18:8 - La DESNUDEZ de la mujer de tu padre Una honrosa, una deshonrosa - incesto
- Lev. 18:10 - La DESNUDEZ de la hija de tu hijo incesto con una nieta
- Lev. 18:11 - La DESNUDEZ de la hija de la mujer de tu padre incesto con una hermanastra

- Lev. 18:12 - La DESNUDEZ de la hermana de tu padre incesto con una tía
- Lev. 18:13 – La DESNUDEZ de la hermana de tu madre incesto con una tía
- Lev. 18:15 - La DESNUDEZ de tu nuera, incesto con la nuera
- Lev. 18:16 - La DESNUDEZ de la mujer de tu hermano una honrosa, una deshonrosa, incesto con la cuñada
- Lev. 18:17 - La DESNUDEZ de una madre y su hija
- Lev. 18:18-19 - Casarse con una mujer juntamente con su hermana para descubrir su DESNUDEZ, “descubrir la desnudez” es sinónimo de “acostarse”
- Lev. 18:19 - La DESNUDEZ durante su impureza menstrual
- Lev. 20:11 - La DESNUDEZ de su padre descubrió - incesto
- Lev. 20:17 - El vé la DESNUDEZ de su pariente, y ella vé la suya -- incesto general

Refutación: Restrepo intenta usar la asociación entre la frase “descubrir la desnudez” (גְּלָה עֶרְוָה) y los pecados sexuales de Levítico 18 y 20 para afirmar que la “cosa indecente” (עֲרוֹת דָּבָר, *‘ervat davar*) de Deuteronomio 24:1 se refiere necesariamente a actividad sexual ilícita (i.e. fornicación). Esta conexión parece convincente en la superficie, pero es errónea, tanto exegética como contextual y lingüísticamente. Vamos a desarmar este argumento paso a paso:

En primer lugar, señalemos el error fundamental de su argumento, el cual consiste en confundir dos expresiones similares pero diferentes.

Expresión	Hebreo	Significado	Contexto
“descubrir la desnudez”	גְּלָה עֶרְוָה (<i>gillâ ‘ervâ</i>)	Tener relaciones sexuales ilícitas	Levítico 18 y 20
“cosa indecente”	עֲרוֹת דָּבָר (<i>‘ervat davar</i>)	Algo vergonzoso, impuro, ofensivo, feo	Deuteronomio 23:14 y 24:1

La diferencia clave:

- En Levítico, “descubrir la desnudez” siempre está ligado a un verbo de acción sexual (“gillâ”).
- En Deuteronomio, “cosa indecente” no está acompañado de ningún verbo de acción sexual.

- El sustantivo “דָבָר” (*davar*) significa literalmente “palabra, asunto, cosa, causa”, lo que amplía su alcance más allá de lo sexual.

Por tanto, no se puede usar Levítico 18 y 20 para redefinir directamente Deut. 24:1, como si hablaran del mismo fenómeno.

En segundo lugar, el uso específico de “*’ervat davar*” en Deuteronomio 23:14 demuestra que no es pecado sexual. El texto dice: “pues Jehová tu Dios anda en medio de tu campamento... no vea en ti *’ervat davar*, y se vuelva de ti.” (Deuteronomio 23:14). Aparte de Deuteronomio 24:1, aquel es el único texto en toda la Biblia, donde leemos la frase “*’ervat davar*”, ¿significa “fornicación”?

En tercer lugar, la semántica de “עֲרוּהָ” (*’ervah*) no implica fornicación per se. Aunque *’ervah* se usa en contextos de desnudez sexual (cf. Levítico), su significado básico es “desnudez”, “exposición”, “vergüenza”. Se usa también para:

- Pobreza o humillación nacional (cf. Lamentaciones 1:8).
- Indecencia ritual o vergüenza ceremonial (cf. Deuteronomio 23:14).
- Miedo a la exposición del cuerpo (cf. Éxodo 20:26: “no subas por gradas... para que no se descubra tu *desnudez*”).

Entonces, *’ervah* no significa “fornicación” por sí sola. Solo la implica cuando aparece con un verbo que denote acto sexual, como en Levítico: “descubrir la desnudez” (גִּלְתָּהּ עֲרוּהָ). Pero en Deuteronomio 24:1 no hay tal verbo. Solo se habla de “haber hallado *’ervat davar*”. Las muchas citas de Restrepo no prueban su punto, ¡lo refutan!

Cita de Restrepo:

- 1 Sam. 20:30 - La confusión de la DESNUDEZ de tu madre (LBLA)
- Lam. 1:8 - Babilonia ha visto la DESNUDEZ de Judá (LBLA)
- Ez. 16:36 - Han sido descubiertas tus DESNUDECES en tus fornicaciones (prostituciones en LBLA - prostituciones en LXX es porneia (fornicación en Mat. 19:9; 5:32)
- Ez. 22:10 - Descubrieron la DESNUDEZ de su padre Los pecados sexuales de los gobernantes de Israel

- Ez. 23:10,18,29 - Los Egipcios descubrieron la DESNUDEZ de Israel Las relaciones ilícitas de los Egipcios con Israel v.29 - Usa nuevamente DESNUDEZ y porneia sinónimamente.

Refutación: Otra vez Restrepo intenta demostrar que el término “desnudez” (עָרְוָה - ‘*ervah*) se refiere consistentemente a fornicación, incluso cuando no aparece con el verbo “descubrir” (*gillâ*), y que por tanto, la “cosa indecente” (‘*ervat davar*) de Deuteronomio 24:1 debe entenderse como actividad sexual ilícita. Pero aunque su argumentación parece coherente, es falaz por ampliación semántica indebida.

Primer error: “‘*Ervah*’ aparece en pasajes sexuales, por tanto siempre debe significar sexo ilícito.” Pero eso es una falacia de falsa generalización. Veamos algunos ejemplos que lo refutan:

- Lamentaciones 1:8 - “Jerusalén pecó gravemente... ella misma se deshonró; su desnudez fue vista, por tanto ella gime y se vuelve la espalda.” ¿Fornicación o humillación? Aquí no hay ninguna referencia a un acto sexual, ni propio ni ajeno. La “desnudez” es metáfora de humillación, derrota, exposición pública de vergüenza.
- 1 Samuel 20:13 - “Entonces se encendió la ira de Saúl contra Jonatán, y le dijo: Hijo de la perversa y rebelde, ¿acaso no sé yo que tú has elegido al hijo de Isaí para confusión tuya, y para confusión de la vergüenza de tu madre?” ¿Fornicación o insulto familiar? Este es un insulto figurado, no un acto sexual. La “desnudez de la madre” no fue descubierta físicamente, ni hay indicios de fornicación. Es una vergüenza moral, social y política.

Ahora consideremos los textos proféticos:

Ezequiel 16 y 23 no deben entenderse literalmente. Restrepo insiste en que en Ezequiel 16 y 23, la ‘*ervah* es igual a *porneía* (prostitución o fornicación). Y en efecto, la LXX usa *πορνεία* para traducir las infidelidades espirituales de Israel. Pero, debemos tener en cuenta lo siguiente:

1. Todo el pasaje es una alegoría teológica. No describe acciones sexuales literales, sino la idolatría de Judá e Israel comparada con prostitución.

2. La “desnudez” en ese contexto es símbolo de infidelidad, humillación y juicio, no de una conducta sexual física.
3. En Ezequiel 23:29, por ejemplo, se dice: “Y descubrirán tu desnudez, tomarán tus hijos y tus hijas...” Esto es claramente lenguaje figurado del castigo de Dios usando a las naciones, no un acto sexual literal.

Aunque en estos textos *‘ervah* y *porneía* están asociados, no son sinónimos técnicos, ni en hebreo ni en griego. Uno es un símbolo visual (vergüenza); el otro, un término legal/moral (fornicación).¹

Restrepo ha citado textos donde aparece la palabra “desnudez” (*‘ervah*) para decir que siempre se refiere a fornicación. Pero eso no es correcto. En Lamentaciones 1:8, “desnudez” se refiere a humillación. En 1 Samuel 20:30, es parte de un insulto. En Ezequiel, es una alegoría de la idolatría. Solo en Levítico 18 y 20, cuando se dice “descubrir la desnudez” con el verbo sexual *gillâ*, se refiere a inmoralidad sexual. En cambio, en Deuteronomio 24:1, no hay verbo de acción, no hay juicio, no hay castigo. Por tanto, la *‘ervat davar*’ no es fornicación, sino una “fealdad subjetiva del varón”, no una acción criminal que desagrada al esposo.

Cita de Restrepo “Conclusión: Indecencia no es andando por las calles o dejar quemar el pan. Indecencia es ¡actividad sexual ilícita, o fornicación! ¡Algunos Rabinos estaban en lo correcto!”

Refutación: Esta conclusión es apresurada y tergiversa tanto el hebreo como la historia judía. Primero, el mismo contexto de Deuteronomio muestra que *ervat davar* no puede significar adulterio o fornicación, porque en esos casos la ley no preveía repudio, sino pena de muerte (cf. Deuteronomio 22:22). Decir que Deuteronomio 24 autoriza divorcio por fornicación contradice directamente el marco legal mosaico.

¹ En los textos de Ezequiel 16 y 23, donde se describe de manera gráfica y alegórica la infidelidad de Jerusalén y Samaria, la palabra “desnudez” está acompañada de otros términos hebreos que sí implican claramente relaciones sexuales ilícitas. Por tanto, no es *‘ervah*’ por sí sola lo que define un acto sexual, sino la combinación contextual con verbos como “descubrir” (*gālāh*), “fornicar” (*zanah*) o “derramar” (*safakh*). Ezequiel 16:36, “descubierta tu desnudez” = *gillit ‘ervātēk* (גְּלִית עֶרְוַתְךָ); “tus fornicaciones” = *zenûnayik* (זְנוּנֵיךָ). Ezequiel 23:10, “*gālāh ‘ervah*” (descubrir la desnudez); “*safakh*” (derramar prostitución sobre). Solo cuando estas palabras se combinan, la *‘ervah* (desnudez) adquiere sentido de acto sexual ilícito. Esto no sucede en Deuteronomio 24:1.

Segundo, Restrepo cita a “algunos rabinos” pero omite que las escuelas rabínicas estaban divididas: la escuela de Shammai limitaba *ervat davar* a casos graves de inmoralidad, mientras que Hillel la extendía a causas triviales. El hecho mismo de que existiera debate prueba que la expresión era intencionalmente vaga, y no una designación técnica de fornicación.

Finalmente, el argumento de Restrepo se autodestruye, si la expresión fuera inequívocamente “fornicación”, ¿por qué surgió el debate rabínico? ¿Por qué Jesús mismo en Mateo 19:3-9 interviene aclarando el malentendido? La verdad es que *ervat davar* es un eufemismo deliberado, cuya ambigüedad generó abuso, y que Cristo corrige restableciendo la intención original del matrimonio en Génesis 2.

Cita de Restrepo: “La palabra *erwah* básicamente significa desnudez, y usualmente es usada con una mala connotación sexual. Pero en vista de que los adúlteros eran apedreados hasta morir, esta (la palabra) no era adulterio. Por tanto, la mejor suposición es que la palabra se refiere a algún pecado sexual carente de adulterio.”

Refutación: Aquí Restrepo incurre en un problema hermenéutico doble:

1. Admite que no es adulterio, pues los adúlteros eran condenados a muerte (cf. Deuteronomio 22:22). Pero en lugar de dejar que el contexto de Deut. 24 determine el sentido, inventa una categoría intermedia: “algún pecado sexual carente de adulterio”. Esta conclusión no proviene del texto, sino de una “mejor suposición”, es decir, una conjetura sin fundamento. La exégesis no puede descansar en “suposiciones”, sino en el uso contextual y comparativo de la palabra.
2. Además, el propio argumento lo deja en contradicción: si no era adulterio, ¿por qué lo fuerza a ser igualmente un “pecado sexual”? La palabra *erwah* tiene usos más amplios — desnudez, vergüenza, indecencia, vulnerabilidad —, y la expresión *ervat davar* de Deut. 24 no requiere forzosamente un trasfondo sexual. El hecho de que Restrepo lo reduzca todo a “pecado sexual” muestra una lectura preconcebida.

Cita de Restrepo “Aunque no queremos discutir cada vez que esta palabra es usada en el Antiguo Testamento, daremos al lector una lista de todas las veces que

aparece la palabra (la cual ayudará al lector a estudiar cada aparición de *erwah*). En cambio, discutiremos todas las formas diferentes en que es usada la palabra.”

Refutación: La intención de listar todos los usos de *erwah* podría ser útil, pero el método de Restrepo es problemático. Él selecciona los usos que refuerzan su tesis y descarta la diversidad real del término. La palabra aparece más de 50 veces, y su rango semántico incluye:

- vulnerabilidad militar (cf. Génesis 42:9),
- vergüenza personal sin connotación sexual (Éxodo 20:26),
- y efectivamente contextos sexuales (cf. Levítico 18).

Si Moisés hubiera querido hablar exclusivamente de fornicación, lo habría hecho con el término inequívoco *zanah* (fornicar) o *na'aph* (adulterar). El hecho de que use la expresión compuesta *ervat davar*, “cosa vergonzosa, asunto indecente”, demuestra que la ley regulaba otras causas de deshonor matrimonial, no adulterio ni fornicación, pecados que ya tenían sanciones claras en la Ley.

Cita de Restrepo: “Primero que todo... hay dos veces donde la palabra es usada, no de alguna desnudez sexual o personal en absoluto, sino de la desnudez (o descubrimiento) de la tierra. En Gén. 42:9 y 12, a los judíos se les dijo que ‘por ver lo descubierto del país’ a fin de ver cuáles eran los puntos débiles que tenía. En estos dos pasajes, la palabra *erwah* no tiene connotación sexual en absoluto.”

Refutación: En esto Restrepo tiene razón: *erwah* en Génesis 42:9, 12 no se refiere a inmoralidad sexual, sino a la vulnerabilidad estratégica de la tierra. Sin embargo, este hecho socava su propio argumento. Si la palabra *erwah* no siempre significa inmoralidad sexual, entonces no podemos reducirla automáticamente a “fornicación” en Deuteronomio 24. Justamente la evidencia de Génesis muestra que *erwah* tiene un campo semántico más amplio, *desnudez, descubrimiento, vergüenza, indefensión*. Por tanto, su aplicación en Deuteronomio 24:1 como “algo indecente” debe interpretarse en función del contexto y no con un prejuicio de que “siempre es pecado sexual”. La admisión de Restrepo es, de hecho, un argumento contra su conclusión, si el mismo término puede describir la vulnerabilidad de una ciudad, también puede describir una vergüenza o indecencia en el matrimonio que no sea algún tipo

de acto sexual ilícito. En consecuencia, su propio ejemplo deja expuesta la verdad de que Moisés en Deuteronomio 24 no habla de fornicación, sino de otra cosa, distinta de los pecados sexuales que ya tenían castigo capital en la Ley.

Cita de Restrepo: “A continuación, *erwah* es usada de la desnudez sexual personal no involucrando actividad sexual, pero en casos donde tal desnudez era vergonzosa o indebida para las circunstancias. Por ejemplo, en Gén. 9:22, uno de los hijos de Noé vio la desnudez de su padre... No hubo fornicación aquí, ninguna actividad sexual, solo la desnudez sexual personal. En Ex. 20:26... Nuevamente, esto no involucró actividad sexual, sino que era vergonzoso e indebido que se descubriera la desnudez del sacerdote mientras estaba subiendo al altar. En Ex. 28:42... calzoncillos de lino para cubrir su desnudez desde los lomos hasta los muslos.”

Refutación La propia evidencia que Restrepo cita destruye su conclusión. Si *erwah* puede significar vergüenza, exposición indebida o indecorosa, sin implicar necesariamente fornicación o adulterio, entonces es erróneo restringir el término en Deuteronomio 24:1 a un pecado sexual.

En Génesis 9:22-23, lo censurable no fue un acto de inmoralidad sexual, sino la falta de respeto y el mal manejo de la vergüenza del padre. En Éxodo 20:26 y 28:42, la preocupación era litúrgica y de decoro, que el sacerdote no expusiera indebidamente sus genitales en el servicio. Es decir, *erwah* aquí designa una condición de indecencia impropia, no un delito sexual. Este uso del término demuestra que *erwah* tiene un campo semántico flexible que incluye:

- exposición vergonzosa,
- indecencia litúrgica,
- vergüenza social, además de ciertos pecados sexuales en otros contextos.

Por tanto, cuando Moisés habla de “*erwat dabar*” en Deuteronomio 24:1, no está obligado a estar hablando de fornicación o de algún acto de tipo sexual. La propia categoría de ejemplos que Restrepo ofrece prueba que su tesis, que *erwah* en Deuteronomio 24 necesariamente significa fornicación, no se sostiene.

Cita de Restrepo: “En Ez. 16:36 tenemos un pasaje extremadamente importante... Este pasaje es importante porque aquí *erwah* es usado sinónimamente con *porneia*, la palabra Griega para fornicación en la Septuaginta... En Ez. 23:29... es otro ejemplo de *erwah* y *porneia* siendo usados sinónimamente de nuevo. Esto no es andar por las calles o quemando el pan, sino que es actividad sexual ilícita o fornicación. Cuando algunos de los rabinos pensaron que la indecencia se refería a la fornicación, estaban exactamente en lo correcto, ¿o no?”

Refutación: Restrepo comete aquí una falacia de sinonimia absoluta. El hecho de que la Septuaginta traduzca *erwah* con *porneia* en ciertos contextos (cf. Ezequiel 16:36; 23:29) no significa que ambos términos sean idénticos siempre y en todo lugar.

1. Contexto literario. Ezequiel 16 y 23 son pasajes alegóricos y poéticos, donde la “desnudez” (*erwah*) se emplea como metáfora de la vergüenza y exposición de Israel en sus idolatrías. El profeta combina imágenes sexuales, idolátricas y sangrientas para intensificar el lenguaje. Traducir *erwah* como *porneia* en la Septuaginta refleja una interpretación dinámica, no una definición gramatical rígida.
2. Campo semántico amplio. Ya hemos demostrado que *erwah* también significa:
 - desnudez vergonzosa sin sexo (cf. Génesis 9:22-23; Éxodo 20:26),
 - vulnerabilidad territorial (cf. Génesis 42:9,12),
 - incesto y pecados sexuales (cf. Levítico 18, 20).

Reducirlo únicamente a “fornicación” ignora este rango de significados.

3. Error hermenéutico. Deuteronomio 24:1 pertenece al género legal; Ezequiel 16 y 23 son alegorías proféticas. No es correcto usar un texto poético y metafórico para definir estrictamente un término en un código legal. Sería como querer definir la palabra “león” en una ley mosaica usando el “león” como símbolo de Judá en una profecía: el contexto determina el uso.
4. Conclusión falsa. El que algunos rabinos concluyeran que *erwat dabar* significaba fornicación no prueba su corrección. Jesús mismo, en

Mateo 19:3-9, rechazó las interpretaciones farisaicas sobre el divorcio y estableció el principio original del matrimonio (cf. Génesis 2:24). Apelar a la exégesis rabínica como prueba definitiva es un recurso débil cuando el propio Cristo invalidó sus tradiciones (cf. Mateo 15:3-9).

En suma, que *erwah* se haya usado en Ezequiel con tintes de fornicación no implica que en Deuteronomio 24:1 signifique fornicación, y mucho menos que autorice al repudiado por fornicación a casarse de nuevo. Restrepo fuerza una sinonimia parcial para sostener una doctrina que no se desprende del texto.

Cita de Restrepo: “Esto no es andar por las calles o dejar quemar el pan, indecencia es actividad sexual ilícita, o fornicación.”

Refutación: En este punto, Restrepo incurre en un salto hermenéutico injustificado. Plantea el problema como si existieran únicamente dos opciones, o bien la expresión *ervat dabar* significa cosas triviales, como andar por la calle o quemar la comida, según algunos rabinos, o bien significa fornicación. Esta manera de razonar reduce artificialmente las posibilidades y elimina de entrada el verdadero campo semántico del término.

El hebreo *ervat dabar* no se restringe a esos extremos. Literalmente, la expresión combina *ervah* (“desnudez, vergüenza, indecencia”) con *dabar* (“cosa, asunto, causa”), formando una fórmula amplia que puede traducirse como “alguna cosa vergonzosa” o “alguna fealdad”. No se trata de adulterio, pues la Ley ya había establecido la pena de muerte para el adulterio (cf. Levítico 20:10; Deuteronomio 22:22). Así, el pasaje en Deuteronomio 24 no está regulando la fornicación, sino cosas indecorosas o vergonzosas que no llegaban a constituir adulterio.

Si se admitiera la tesis de Restrepo y se identificara *ervat dabar* con fornicación, entonces el texto estaría permitiendo que un marido divorciara a su esposa en vez de que ella recibiera el castigo capital prescrito en la misma Ley. Esto generaría una contradicción insalvable con Deuteronomio 22:22, donde se ordena la muerte a los culpables de adulterio. La legislación mosaica no se contradice consigo misma, de modo que es imposible que *ervat dabar* signifique fornicación en este contexto.

La enseñanza de Cristo confirma este punto. Cuando los fariseos le preguntaron por el divorcio en Mateo 19:3-9, ellos tenían en mente justamente la regulación de Deuteronomio 24:1. Sin embargo, Jesús no aceptó la interpretación que limitaba *ervat dabar* a la fornicación. Él elevó la discusión y llevó a sus oyentes al principio mismo de la creación: “lo que Dios juntó, no lo separe el hombre”. La excepción mencionada por Cristo en Mateo 19:9 utiliza otra categoría (*porneia*), aplicada en un contexto distinto, y no debe confundirse con el sentido de *ervat dabar* bajo la Ley de Moisés.

Restrepo fuerza el texto al reducir arbitrariamente la amplitud de *ervat dabar* y equipararla con la fornicación. Su conclusión contradice tanto el marco legal del Pentateuco como la enseñanza posterior de Jesús. El pasaje en Deuteronomio 24 no es una autorización divina para repudiar por fornicación, sino una concesión tolerada por Moisés para manejar casos de indecencia o vergüenza moral. Por eso Cristo dijo con toda claridad: “Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar... mas al principio no fue así” (Mateo 19:8).

Cita de Restrepo: “Erwah es traducida por askemon en la Septuaginta. Otra pista importante para el significado de erwah en el Antiguo Testamento es ver cómo fue traducida en la versión griega, o Septuaginta. La palabra griega para erwah es askemon...”

Refutación: Ya desde la apertura, Restrepo incurre en un error metodológico, confundir un caso puntual de traducción con una definición absoluta. La Septuaginta, aunque valiosa, no es inspirada ni uniforme; muchas veces traduce un mismo término hebreo con diferentes equivalentes griegos. Pretender que *askhēmón* es la traducción estándar de *'ervat davar* es falso. Basta abrir Génesis 9:22, donde *'ervah* no se traduce por *askhēmón* sino por *gumnotēs* (“desnudez”). En Levítico 18:6 y ss., la LXX usa *aschēmōsynē* para referirse a la desnudez incestuosa. Es decir, no existe una correspondencia única ni rígida. Limitar el significado de *'ervah* a un solo término griego es un error craso de hermenéutica léxica.

Cita de Restrepo: “askemon es usada solo cinco veces en el Nuevo Testamento. Viendo cómo es usado askemon en el Nuevo Testamento será extremadamente instructivo, en cuanto al significado de ‘indecencia’ en el Antiguo Testamento...”

Refutación: Otra falacia, extrapolar mecánicamente el uso neotestamentario de un término griego a un contexto veterotestamentario hebreo. ‘*Ervah* surge en un marco cultural y legal israelita, con matices propios, mientras que *askhēmón* en el Nuevo Testamento funciona en contextos retóricos y morales distintos. La metodología sana reconoce que el significado original de ‘*ervat davar*’ debe establecerse desde el hebreo, la gramática de Deuteronomio 24 y su contexto legal, y no desde un préstamo griego posterior. De lo contrario, caemos en lo que James Barr llamaría “falacia de transferencia de dominio semántico”, atribuir a un término en un corpus lo que significa en otro corpus distinto.

Cita de Restrepo: “Primero, en 1 Cor. 7:36, Pablo dijo: Pero si alguno cree que NO está OBRANDO CORRECTAMENTE [del Gr. askemon–SGD] con respecto a su hija virgen...”

Refutación: Aquí Restrepo fuerza el texto. En 1 Corintios 7:36, *askhēmonein* no describe un pecado sexual, sino una conducta impropia o vergonzosa en el contexto social de las vírgenes y el matrimonio. El verbo significa “actuar de manera impropia, vergonzosa, inadecuada” (BDAG, s.v. ἀσχημονέω), no necesariamente “fornicar”. El apóstol Pablo no sugiere incesto (como Restrepo mismo teme), ni fornicación previa, sino la posibilidad de que un padre, o guardián, esté actuando de forma deshonrosa hacia su virgen al impedirle casarse en edad madura. La traducción “hija” en itálicas no autoriza incesto, sino que refleja la costumbre judía de los padres de disponer del matrimonio de las hijas.

En otras palabras, el problema no es un pecado consumado, sino la *vergüenza cultural* de retener innecesariamente a una joven sin matrimonio. ¿Dónde está aquí la fornicación? En ninguna parte, excepto en la imaginación fértil de Restrepo.

Cita de Restrepo: “Aquí la palabra askemon es usada de un hombre cometiendo o a punto de cometer fornicación con su virgen.”

Refutación: Esto es una afirmación gratuita y contraria al texto. Pablo jamás dice que el hombre está “a punto de fornicar”; habla de un caso donde “cree que no está procediendo decorosamente” (*mē euprepōs*), lo cual apunta a normas de decoro social, no a un pecado sexual inminente. Restrepo confunde “vergüenza social” con “pecado sexual”, como si fueran sinónimos. Es como leer en 1 Corintios 13:5 “el amor no hace nada impropio (*ou askhmonei*)” y concluir que significa “el amor no comete adulterio”. Absurdo. Nadie en la historia de la exégesis seria ha dicho que *askhēmonein* en 13:5 se limita al campo sexual; más bien significa que el amor no actúa de manera deshonrosa, sea en lo sexual, en lo social, o en lo espiritual.

Cita de Restrepo: “Nuevamente, askemon usado para indecencia en el Antiguo Testamento, indudablemente se está refiriendo a indecencia en el campo sexual...”

Refutación: El “indudablemente” de Restrepo revela más dogma que exégesis. No hay nada indudable aquí: la misma variedad de usos de *askhēmōn* en el Nuevo Testamento (cf. 1 Corintios 7:36 y 13:5; cf. Romanos 1:27; 1 Corintios 12:23) demuestra que no siempre se refiere a lo sexual. En Romanos 1:27 sí se habla de homosexualidad, pero en 1 Corintios 13:5 no; en 1 Corintios 12:23 significa “partes indecorosas del cuerpo” en general. La semántica no permite reducir todos los usos a un solo campo.

Por tanto, la traducción griega *askhēmōn* no convierte mágicamente *‘ervah* en “fornicación”. Restrepo proyecta un prejuicio doctrinal sobre el texto: necesita que *‘ervah* sea pecado sexual, porque así sostiene su teología del “repudiado libre para casarse”. Pero el hebreo resiste su manipulación. *‘Ervat davar* significa literalmente “cosa de vergüenza”, una fealdad subjetiva, una deshonra sin tipificación penal. Es la antítesis de un delito sexual, pues si hubiera habido adulterio o fornicación, la Ley ordenaba la pena de muerte (Deuteronomio 22:22), no una simple carta de repudio.

Cita de Restrepo: “En 1 Cor. 13:5, Pablo usó esta palabra cuando dijo, ‘El amor no se porta indecorosamente [Gr. askemon–SGD] (LBLA; cfr. VM; “indecentemente” NM).”

Refutación: Este texto pulveriza la tesis de Restrepo, aunque él parece no darse cuenta. Si *askhēmonei* en 1 Corintios 13:5 significara “no cometer

adulterio” o “no practicar fornicación”, Pablo habría reducido el amor a abstenerse de inmoralidad sexual, ¡lo cual es un absurdo teológico! El contexto de 1 Corintios 13 muestra que *agapē* se define por su paciencia, benignidad, humildad, tolerancia y fidelidad. Decir que “el amor no se porta indecorosamente” significa, en términos amplios, que el amor no actúa con grosería, falta de respeto o comportamiento deshonesto, no que evita únicamente la inmoralidad sexual es un error. De hecho, ninguna traducción sería vierte el pasaje como “el amor no comete adulterio”.

Con esto, el mismo pasaje que Restrepo cita derrumba su premisa: *askhēmonei* es un concepto más general de impropiedad o deshonor, que puede aplicarse al ámbito sexual, sí, pero no se limita a él.

Cita de Restrepo: “Nuevamente, askemon usado para indecencia en el Antiguo Testamento, indudablemente se está refiriendo a indecencia en el campo sexual...”

Refutación: Aquí Restrepo confunde correlación con causalidad. Que en algunos casos *askhēmōn* pueda tocar lo sexual, no significa que siempre lo haga. En Romanos 1:27 sí, porque el contexto habla de homosexualidad. En 1 Corintios 12:23, en cambio, Pablo usa *aschēmōna* para referirse a “los miembros menos decorosos del cuerpo” (las partes que cubrimos con vestido), y no hay aquí pecado sexual en juego, sino simplemente decoro natural. ¿O acaso Pablo estaba enseñando que nuestros pies y rodillas son culpables de fornicación? La amplitud semántica del término deshace la “indudabilidad” de Restrepo. Lo que él llama certeza es más bien una obstinación dogmática.

Cita de Restrepo: “... aquí a un cónyuge que ama a su otro cónyuge no siéndole infiel sexualmente. No está hablando acerca de rabietas o berrinches, o de simplemente siendo inconsiderado, sino de actividad sexual ilícita.”

Refutación: Este cierre del argumento es una caricatura. Restrepo inventa un escenario marital inexistente en el texto. Pablo jamás dice en 1 Corintios 13:5 que el amor “consiste en no ser infiel sexualmente”. Esa es una reducción grotesca del concepto de amor bíblico. El amor no “hace nada indebido” (*ou askhēmonei*) porque su esencia es el respeto, la honra, la entrega al otro; eso incluye, pero no se limita, a la fidelidad sexual. Reducir todo a adulterio es empobrecer escandalosamente la enseñanza paulina.

Es más, si *askhēmonei* se limitara al campo sexual, ¿qué sentido tendría usarlo en 1 Corintios 13:5, donde Pablo ya había dicho en el capítulo anterior (cf. 1 Corintios 6:9-10) que los fornicarios no heredarán el reino? La redundancia sería absurda. En cambio, entendiendo *askhēmonei* en su sentido natural de “comportarse indebidamente” (social, ético o moralmente), el pasaje fluye perfectamente.

Cita de Restrepo: “En Rom. 1:27, Pablo dijo: Y de la misma manera también los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lujuria unos con otros, cometiendo hechos VERGONZOSOS [Gr. *asjemon*–SGD] (LBLA; cfr. “actos indecentes” – NVI). Aquí la palabra *asjemon* es usada con referencia a la fornicación homosexual.”

Refutación: Ciertamente, en Romanos 1:27 Pablo usa *aschēmōsynē* en un contexto sexual, pero Restrepo comete aquí la falacia de generalización apresurada: porque en este pasaje la palabra describe homosexualidad, concluye que siempre significa fornicación o actos sexuales ilícitos. Pero como ya mostramos, en 1 Corintios 13:5 no hay ninguna referencia a inmoralidad sexual, sino a comportamiento indecoroso en sentido amplio. Un término polisémico no puede definirse por un único uso. Si así fuera, *sarx* (“carne”) siempre significaría “pecado”, y *ruach* siempre significaría “Espíritu Santo”, lo cual ningún exegeta serio sostendría.

Cita de Restrepo: “En Ap. 16:15, Jesús dijo: Bienaventurado el que vela y guarda sus ropas, no sea que ande desnudo y vean su VERGÜENZA [Gr. *asjemon*–SGD] (LBLA). Aquí la palabra *asjemon* es usada de uno seducido por la ramera a cometer fornicación.”

Refutación: Aquí Restrepo agrega al texto lo que no está escrito. Apocalipsis 16:15 habla de la desnudez literal como símbolo de deshonor espiritual, no de fornicación carnal. El pasaje no dice que el individuo fue “seducido por la ramera”, eso ocurre hasta Apocalipsis 17-18 con la gran ramera de Babilonia. Lo que el Señor advierte es, “Guarda tus vestiduras” para no quedar expuesto en vergüenza, lo cual es una metáfora constante en la Biblia de la pureza moral y espiritual (cf. Apocalipsis 3:4-5, 18). Restrepo ha interpolado la palabra “fornicación” porque necesita torcer el pasaje hacia su tesis. Pero

la desnudez en Apocalipsis 16:15 no es pecado sexual, sino símbolo de falta de preparación espiritual.

Cita de Restrepo: “El último pasaje del Nuevo Testamento donde aparece *asjemon* es 1 Cor. 12:23-24... Aquí nuestras partes más íntimas no son probablemente nuestros dedos del pie, sino que esto es indudablemente una referencia a cubrir nuestra desnudez personal con ropa...”

Refutación: Finalmente, Restrepo reconoce que aquí *aschēmona* se refiere a “partes indecorosas” del cuerpo. Pero, irónicamente, este ejemplo arruina su tesis. El pasaje no habla de fornicación, ni de adulterio, ni de pecado, sino de la simple necesidad cultural de cubrir las partes menos presentables del cuerpo humano. Pablo utiliza la metáfora del cuerpo físico para enseñar la importancia de los miembros más débiles en la iglesia. Es absurdo forzar este texto para convertirlo en una “ley sobre fornicación”. Nadie que lea 1 Corintios 12 llega a la conclusión de que Pablo estaba discutiendo temas de inmoralidad sexual.

Cita de Restrepo: “En estos cinco ejemplos se refirió cada vez a desnudez sexual, y se refirió a fornicación en cuatro de las cinco veces. Cuando algunos de los rabinos dijeron que *gervah* se refería a fornicación ¡estaban en lo correcto!”

Refutación: Esto es pura distorsión. De los cinco ejemplos:

- En Romanos 1:27, sí, homosexualidad.
- En 1 Corintios 7:36, impropiedad social respecto a una virgen, no fornicación.
- En 1 Corintios 12:23, partes del cuerpo menos decorosas, sin pecado sexual.
- En 1 Corintios 13:5, conducta impropia, no adulterio.
- En Apocalipsis 16:15, metáfora de deshonor espiritual, no de fornicación.

De los cinco, solo uno se refiere inequívocamente a pecado sexual. El resto no. Por tanto, la conclusión de Restrepo es exactamente lo contrario de lo que muestran los datos. Ha contado “cuatro de cinco veces” donde

supuestamente significa fornicación, cuando en realidad solo en uno lo significa. El método es un fraude hermenéutico.

Cita de Restrepo: “Moisés muy probablemente estaba hablando de un hombre cuya esposa había cometido pecado sexual no castigable con la muerte, y esa es la razón ‘por la que no le agradó’.”

Refutación: Esta afirmación contradice el mismo sistema legal mosaico. ¿Qué “pecado sexual” no era castigable con la muerte en Israel? Adulterio, muerte (Deuteronomio 22:22). Fornicación de la doncella desposada, muerte (Deuteronomio 22:23-24). Violación de casada, muerte (Deuteronomio 22:25). Incesto, muerte (Levítico 20). Bestialidad, muerte (Éxodo 22:19). Homosexualidad, muerte (Levítico 20:13). No existe en la Ley una categoría de “pecado sexual leve” que no mereciera la pena capital. Si *‘ervat davar* significara fornicación, la instrucción no sería “dale carta de divorcio”, sino “apedréala hasta morir”. La existencia misma del repudio prueba que no se trataba de adulterio ni fornicación, sino de una vergüenza subjetiva, algo indecoroso a los ojos del marido, no un crimen tipificado.

Cita de Restrepo: “El certificado sería la medida de protección para la mujer repudiada... y como veremos momentáneamente, muestra el derecho de ella para casarse con otro.”

Refutación: Otro salto ilegítimo. El texto de Deuteronomio 24 nunca dice que la carta de repudio daba “derecho” a casarse de nuevo. Lo que hace es describir la secuencia, si ella se va, si se casa con otro, si ese otro también la repudia o muere, entonces no puede volver al primero. El pasaje no legisla un permiso moral para volver a casarse, sino que regula un escenario ya existente. El hecho de que Moisés mencione el segundo matrimonio no significa que lo apruebe. Por la misma lógica, cuando la Escritura narra la poligamia de los patriarcas, ¿eso sería aprobación? Claro que no.

Además, en todo caso, el punto de Deuteronomio 24 es restringir al marido original: no podía volver a tomarla. No es una carta blanca para la mujer. La ley estaba limitando abusos, no creando un “derecho a segundas nupcias”.

Cita de Restrepo (citando fórmulas de certificados de divorcio posteriores): “Sea esto... tu escritura de divorcio... para que te puedas casar con quien quieras.”

Refutación: Aquí Restrepo confunde tradición rabínica posterior con el texto inspirado. Los formularios de divorcio citados por Barclay reflejan prácticas mucho más tardías, influenciadas por los rabinos del Segundo Templo y del judaísmo fariseo. Pero nuestra discusión es Deuteronomio 24, no el Talmud ni las costumbres rabínicas del siglo I. Cristo mismo en Mateo 19 confrontó a esos rabinos, diciendo que Moisés no autorizó el divorcio por cualquier causa, sino que lo permitió por la dureza del corazón. Es decir, los certificados tardíos que incluían la cláusula “para que te cases con quien quieras” no prueban la intención original de la Ley, sino la degeneración legalista de los judíos.

Cita de Restrepo: “¿Podía Volverse a Casar la Persona Repudiada? Moisés dijo luego, ‘Y salida de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre’ (Dt. 24:2). La pregunta que generalmente surge es si (1) Moisés autorizó a la mujer repudiada para volverse a casar, (2) si simplemente reconoció la mayoría de eso sin la aprobación o autorización de Dios, o (3) si Moisés simplemente declaró que si ella se volvía a casar, no le sería posible volver a casar con su primer marido como una regulación adicional.”

Refutación: El fundamento de Restrepo es una traducción que inyecta modalidad permisiva (“podrá ir”), donde el hebreo no la expresa. En Deuteronomio 24:1-3, la estructura es casuística (si... y... y... entonces), con una cadena de formas narrativas consecutivas (*wə-* + verbo) que describen el caso, no lo autorizan. El versículo 2 dice literalmente: “y saliendo (*wəyāš`â*), y yendo (*wālakâ*), y llegando a ser (*wəhāyətâ*) mujer de otro varón...”. No hay imperativo ni jussivo; hay descripción de un hecho posterior al repudio, no un mandato ni concesión moral. La apódosis normativa llega en el versículo 4, “no podrá su primer marido... volver a tomarla... porque ha sido contaminada (*huttammā*)... abominación (*tô`ēbâ*) es”, muestra que, el “deber” del

pasaje es prohibir el retorno al primer marido, no autorizar el segundo matrimonio.^{2 3}

Cita de Restrepo: “Es interesante notar cuán casualmente Moisés mencionó las segundas nupcias de este cónyuge repudiado quien había cometido actividad sexual no castigable con la muerte.”

Refutación: La “casualidad” narrativa no es aprobación. Es un recurso jurídico. Presenta un caso hipotético común para, acto seguido, imponer la restricción (v. 4). Además, Restrepo postula una categoría fantasmal, diciendo, “actividad sexual no castigable con la muerte”. En la Ley mosaica, los pecados sexuales graves son capitales (adulterio, incesto, bestialidad, homosexualidad, violación de desposada; cf. Deuteronomio 22; Levítico 18; 20). ¿Cuál pecado sexual “no capital” tendría en mente? No lo demuestra porque no existe. Precisamente por eso *’ervat davar* no es adulterio ni fornicación, sino una vergüenza/deshonra no tipificada penalmente.

Cita de Restrepo: “Recuerde que muchas veces en el Antiguo Testamento cuando era cometido cierto pecado o asunto de inmundicia, era requerida alguna multa o sacrificio... Aún por accidente había violaciones, ofrendas por tocar un cuerpo muerto... Por docenas de otras infracciones... eran requeridas ofrendas... Sin embargo... cuando Moisés trata con las segundas nupcias de un pecador sexual repudiado... ninguna multa, ninguna ofrenda... Las segundas nupcias... no pareció ser controversial de ninguna manera.”

Refutación: Restrepo mezcla categorías distintas, las impurezas rituales (Levítico) exigen ofrendas; la casuística civil matrimonial (Deuteronomio) regula daños y previene abusos. Que Deuteronomio 24 no prescriba ofrenda no implica “aprobación” de las segundas nupcias; implica que el fin de la perícopa no es cultural, sino civil-prohibitivo, impedir que el primer marido la recupere “después de ser contaminada” (v. 4). El lenguaje de “contaminación” (*huttammā*) y “abominación” (*tô ’ēbâ*) enmarca el cuadro con gravedad

² Sintaxis casuística en Deuteronomio 24:1–4. Sobre “ki” condicional en leyes casuísticas y la cadena de waw-consecutivos que describen secuencias hipotéticas, véanse P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §§167–171; B. K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §§37–39 (condicionales; narrativa legal).

³ Apódoxis normativa en v. 4. El heb. *lō’ yūkal... lāšûb* (“no podrá volver”) es la disposición jurídica del pasaje; el v. 2 no está formulado como permiso (imperativo/jussivo), sino como resultado narrado de la situación.

moral, justo lo contrario de “no controversial”. Además, apelar al silencio (“no hay ofrenda, luego Dios aprueba”) es una falacia del silencio.

En cuanto a las multas por seducción (cf. Éxodo 22:16–17; Deuteronomio 22:28–29), son otros supuestos (virgen no casada/comprometida), con remedios civiles específicos y, en Deuteronomio 22:28–29, sujetos al derecho de veto del padre. Pretender trasladar esos remedios a Deuteronomio 24 es una colisión de contextos.

Conviene recordar aquí el argumento decisivo contra el eje de Restrepo, *‘ervat davar* significa “cosa vergonzosa/indecorosa”, no necesariamente sexual. De hecho, Deuteronomio usa la misma expresión para hablar... ¡de excremento en el campamento! La Biblia dice, “sea tu campamento santo, para que Él no vea en ti *‘ervat davar* y se aparte de ti” (Deuteronomio 23:14 [heb. 23:15]). La misma locución describe una fealdad indecorosa (sanitaria), no un crimen sexual. Esto, por sí solo, desarma la pretensión de que *‘ervah* en 24:1 deba ser fornicación.

Cita de Restrepo (citando a Henry): “Una vez repudiada, ella podía casarse con otro (v.2). El divorcio disolvía el matrimonio como podría haberlo hecho la muerte. Por eso ‘carta de divorcio’ (v.1) es literalmente, en hebreo, ‘escrito de amputación’, para dar a entender una especie de operación quirúrgica para separar lo que era ‘una sola carne’ (Gén. 2:24).”

Refutación: La metáfora de Henry es homilética, no exegética. El hebreo *kēritût* (כְּרִיתוּת) viene de la raíz *kārat* (כָּרַת), “cortar”, y es verdad que significa separación. Pero lo importante es que **la Ley no equipara jamás el divorcio con la muerte**. Pablo, inspirado, dice lo contrario: “La mujer casada está ligada por la ley a su marido mientras éste vive; pero si el marido muere, queda libre” (Romanos 7:2–3). La única disolución natural del matrimonio en la ley divina es la muerte, no un documento humano. Por eso Jesús mismo corrige la lectura farisaica: “Al principio no fue así” (Mateo 19:8). Henry usó una ilustración pastoral, pero Restrepo la convierte en axioma doctrinal.

Cita de Restrepo: “*keritût*... se refiere a una ‘carta de divorcio’. El vocablo tiene que ver con un documento por el que se ‘corta’ un matrimonio... Strong dice que viene de la raíz *karát* (כָּרַת)... cortar, amputar, separar...”

Refutación: Nadie discute que *kěřîtût* proviene de *karat*, “cortar”. Pero Restrepo infiere de allí que el matrimonio queda “cortado” de la misma manera que la muerte lo corta. Esto es falaz. La raíz *karat* también se usa para “cortar un pacto” (cf. Génesis 15:18), y el acto de cortar no implica que ese pacto pierda validez ante Dios cuando un humano lo rompe. Israel “cortó” el pacto muchas veces (cf. Jeremías 31:32), pero Dios seguía considerando el vínculo real. El uso del término “cortar” no otorga legitimidad moral al repudio; describe una separación forense, no un acto teológicamente aprobado.

Cita de Restrepo: “Evidencia adicional de que ella podía volverse a casar es encontrada en Lev. 21:7... Este versículo contiene una implicación necesaria de que ella podía casarse con cualquier hombre excepto con un sacerdote, de esta manera el versículo no tendría ningún significado en absoluto.”

Refutación: Aquí Restrepo incurre en una falacia de implicación necesaria. Que Levítico 21:7 prohíba al sacerdote tomar mujer repudiada no significa que la mujer repudiada tenga, por ley divina, libertad para casarse. El texto subraya la santidad sacerdotal y las restricciones mayores para los ministros del templo. De hecho, la frase “*no tomarán mujer repudiada de su marido*” enfatiza que, incluso si la sociedad toleraba tal unión, el sacerdote debía abstenerse. Es un argumento *a fortiori*,⁴ si al pueblo se le toleraba una práctica, con mayor razón el sacerdote debía ser más puro. Pero eso no convierte la práctica en moralmente buena. Ejemplo paralelo, en Deuteronomio 24:7 se dice que el ladrón de un hermano debe morir. Eso no implica que el robo sin pena capital fuera aprobado.

Restrepo razona así:

- Premisa: El sacerdote no puede casarse con repudiada.
- Conclusión: Entonces los demás sí pueden.

⁴ *A fortiori* se refiere a un argumento basado en un argumento previo aún más sólido. En latín, el término significa literalmente «del más fuerte». El argumento implica que si lo primero es cierto, es aún más probable que lo sea lo segundo. Por ejemplo: «Si un elefante no cabe en la habitación, *a fortiori* tampoco podrá pasar por la puerta». Este argumento se basa en la suposición de que, al ser el elefante demasiado grande para caber en toda la habitación, es aún menos probable que pueda pasar por la entrada, presumiblemente más pequeña, de esa habitación.

Esto es *non sequitur*. Lo único que la premisa prueba es que los sacerdotes tenían una restricción especial. No prueba la validez moral del acto para los demás. Si siguiéramos esa lógica, llegaríamos a absurdos:

- Levítico 21:17–20 prohíbe a los sacerdotes con defectos físicos acercarse al altar. ¿Implica eso que para los demás israelitas la ceguera o la cojera eran moralmente aprobadas?
- Deuteronomio 23:1 excluye al eunuco de la congregación. ¿Implica eso que para los demás mutilarse era aprobado?

La lógica de Restrepo colapsa cuando se aplica en paralelo.

Cita de Restrepo: “El hecho de que Moisés prohibió al primer marido de volverse a casar con ella después de que el segundo marido la repudió o murió implica necesariamente que ella podía casarse con otro hombre. Si a ella se le prohibió en absoluto volverse a casar, la prohibición con respecto a su primer marido no tendría sentido.”

Refutación: Este es el clásico error de tomar una descripción por una prescripción. La casuística de Deuteronomio 24 no establece un permiso, sino que regula un escenario de facto, el repudio existía, el recasamiento de esa mujer posiblemente sucedía, y ante esos posibles hechos, la ley impone una restricción, “no volver al primer marido” (v. 4). El hecho de que la ley considere un escenario pecaminoso no equivale a que lo autorice. Por ejemplo, en Deuteronomio 23:17 se menciona a las “rameras de Israel”. ¿Implica eso que la prostitución estaba permitida? ¡No! Se menciona porque existía, y la ley establece restricciones.

El argumento de Restrepo (“*si está prohibido al primero volver, entonces al segundo le es permitido*”) confunde la lógica legal. La prohibición al primero funciona como muro de contención contra la degradación de la mujer. El texto no dice, “ella es libre para casarse con otro”; dice: “si ella se va y llega a ser de otro, entonces el primero no puede volver a tomarla”. Es regulación de un mal ya existente, no autorización divina de una nueva unión.

Jesús mismo lo confirma, cuando dijo, “Moisés, por la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; mas al principio no fue así” (Mateo 19:8). La permisión no equivale a aprobación. La lectura de Restrepo

lo coloca, irónicamente, en la misma categoría que los fariseos que Jesús corrigió.

Ahora, terminemos esta refutación del capítulo 3, refutando el resumen de Jaime Restrepo.

Cita de Restrepo: “Moisés autorizó el divorcio por actividad sexual ilícita no castigable con la muerte.”

Refutación: Este es el error central y repetido de Restrepo. En la Ley no existía el “pecado sexual no capital” que él necesita inventar. Todo acto sexual ilícito relevante era castigado con la muerte (cf. Deuteronomio 22:22–27; Levítico 18; 20).

Si *’ervat davar* fuera adulterio o fornicación, Moisés no habría prescrito repudio, sino ejecución. Como ya señalamos, el mismo libro de Deuteronomio usa la expresión *’ervat davar* para hablar de inmundicia en el campamento (Deuteronomio 23:14 [heb. v.15]), no de pecado sexual. Léxicamente, *’ervah*, “vergüenza, desnudez, indecencia” y *davar* = “cosa, asunto”. La traducción más fiel es “una cosa vergonzosa”, es decir, una fealdad, algo vergonzoso, no un crimen tipificado.

Además, Moisés no “autorizó” nada, simplemente toleró el repudio que ya se practicaba, regulando el caso con una prohibición concreta (no volver al primer marido después de un segundo matrimonio). Jesús mismo lo aclara, “Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar... mas al principio no fue así” (Mateo 19:8). Cristo define la medida mosaica como concesión, no autorización moral.

Cita de Restrepo: “La esposa repudiada estaba autorizada a volverse a casar sin pecar.”

Refutación: Esto es exactamente lo que el texto no dice. Deuteronomio 24:2 es narrativo, no permisivo. En hebreo leemos: *wəyāš’â... wəhāyātâ l’iš’ahēr*; “y saliendo... y llegando a ser de otro hombre”. No hay jussivo ni imperativo; la gramática no expresa “podrá”, sino “y llega a ser”.

La apódosis normativa aparece en v. 4: *lō’ yûkal ba’al hāri’sôn... lāšûb*; “no podrá su primer marido volverla a tomar”. Es decir, la única

prohibición/mandato del pasaje es contra el primer marido, no una autorización para la mujer.⁵

Incluso Jeremías 3:1 interpreta Deuteronomio 24 en este sentido, si se va con otro, la tierra queda contaminada. El profeta no lo usa como prueba de legitimidad, sino como ejemplo de corrupción.

Cita de Restrepo: “Esto es lo que significa ‘repudiar’ para los judíos las cuatro veces que es usada en Mat. 19:3,7,8 y 9.”

Refutación: No, el judaísmo del siglo I ya había distorsionado Deuteronomio 24:1. Los fariseos preguntan, “¿Es lícito repudiar a la mujer *por cualquier causa?*” (Mateo 19:3). Jesús los corrige, no los confirma, “No habéis leído que... los dos serán una sola carne... lo que Dios juntó no lo separe el hombre” (v.4-6).

Cristo no acepta la definición rabínica de repudio, sino que devuelve el tema al diseño original. Restrepo comete la misma falacia de los fariseos, usar Deuteronomio 24 como licencia de recasamiento, cuando en realidad era solo una regulación civil tolerada por la dureza del corazón.

Cita de Restrepo: “Esto es lo que sabían aquellos a quienes Pablo habló en Rom. 7:2-3, ‘los que conocen la ley’. No podemos usar Romanos 7 para que discrepe con la enseñanza de Moisés sin contradecir Deuteronomio 24.”

Refutación: Falso dilema. Romanos 7 no contradice a Moisés; lo interpreta correctamente. Pablo dice que la mujer casada está ligada mientras el marido vive, y solo queda libre si éste muere. Eso está en perfecta armonía con la intención original de Dios (cf. Génesis 2:24) y con la corrección de Cristo en Mateo 19:6-9.

El problema es que Restrepo confunde la concesión de Moisés con la voluntad de Dios. Jesús mismo dice: “Moisés os permitió... pero al principio no fue así”. Romanos 7 expone la norma divina; Deuteronomio 24 regula un mal humano. No hay contradicción, sino niveles distintos, tolerancia civil contra ideal divino.

⁵ Waltke & O’Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §§37–39: la casuística hebrea “si... y... y... entonces” es descriptiva hasta llegar a la apódosis, donde está la norma.

Cita de Restrepo: “Bajo Moisés, una carta de divorcio liberaba a ambas partes para volverse a casar.”

Refutación: Esto es pura eiségesis. El texto nunca dice que ambos quedaban libres para volver a casarse. Solo habla de la mujer (y aun ahí, narrativamente, no normativamente). El marido no aparece “liberado” en ningún lugar del pasaje. Restrepo introduce su conclusión al texto en lugar de extraerla de él.

Además, el uso de *kěřîtût* no significa liberación ontológica, sino una separación legal que evitaba acusaciones de abandono. Como explica Davidson, “The bill of divorce in Deut 24 was a civil protection, not a divine license” (*Flame of Yahweh*, 2007, p. 428).

Conclusión.

1. Restrepo inventa una categoría inexistente (“pecado sexual no capital”) para redefinir *’ervat davar*.
2. Tuerce la gramática hebrea de Deuteronomio 24:2, convirtiendo una descripción en una autorización para la repudiada.
3. Ignora la apódosis del pasaje (la verdadera ley, no volver al primer marido).
4. Lee Mateo 19 como confirmación de la tradición rabínica, cuando en realidad es corrección frontal.
5. Enfrenta Romanos 7 contra Deuteronomio 24, cuando en realidad Pablo expresa la intención divina del matrimonio, no la concesión mosaica.

APÉNDICE

Casuística, prótasis y apódosis en Deuteronomio: claves para leer el derecho bíblico

La Torá, y en particular el libro de Deuteronomio, no solo transmite mandamientos; también enseña a razonar jurídicamente. Para comprender ese razonamiento conviene distinguir tres nociones básicas, la casuística (o “derecho casuístico”), la prótasis y la apódosis. Estas categorías, habituales en los estudios del Antiguo Oriente y de la filología bíblica, permiten leer con precisión pasajes que de otro modo se malinterpretan como permisos, mandatos o descripciones morales absolutas. El propósito de este ensayo es presentar estas nociones de manera amplia y accesible, con ejemplos representativos de Deuteronomio y con observaciones lingüísticas del hebreo bíblico que aclaran la forma en que funcionan las leyes.

1. ¿Qué es la casuística?

Se llama casuística al modo de legislar mediante casos, “si ocurre X, entonces debe hacerse Y”. A diferencia del derecho apodíctico (sentencias categóricas del tipo “no matarás”, “no robarás”), la casuística describe situaciones concretas y prescribe respuestas proporcionadas a esas situaciones. En la literatura jurídica del Antiguo Oriente, por ejemplo, en el Código de Hammurabi, y en la Torá, la casuística aparece con fórmulas que comienzan con “si/cuando” y continúan con la consecuencia. En hebreo, esas condiciones suelen marcarse con partículas como כִּי *kî* (“si/cuando”), אִם *'im* (“si”), y con estructuras temporales o relativas afines.

Deuteronomio hace un uso intenso de este lenguaje casuístico. Conviene subrayar que, en un texto casuístico, el legislador no aprueba ni promueve lo descrito en la condición; simplemente toma ese hecho como hipótesis jurídica para fijar límites, sanciones o remedios. Por eso, confundir una hipótesis con una autorización es un error hermenéutico serio. Las leyes casuísticas de Deuteronomio, además, se insertan en una pedagogía de alianza, no solo regulan conductas, también forman la conciencia del pueblo al aplicar los grandes principios del Decálogo a escenarios de la vida real.

2. Prótasis y apódosis, las dos mitades de una ley condicional.

La terminología proviene de la gramática griega, pero es útil para describir cláusulas hebreas. La prótasis es la parte condicional, el supuesto de hecho. La apódosis es la parte consecuyente, la consecuencia jurídica o teológica que se sigue del supuesto. En español solemos reflejar la prótasis con “si/cuando” y la apódosis con “entonces”, aunque el “entonces” muchas veces queda implícito o se expresa con otras marcas.

En el hebreo bíblico, la prótasis aparece frecuentemente con *kî* o *'im*, a veces en serie, y la apódosis se reconoce porque introduce un nuevo punto de vista temporal o modal, cambia de sujeto o se marca con giros como *wəḥāyāh* (‘‘y sucederá que...’’), formas injuntivas, prohibiciones con *lō'* (‘‘no...’’) o *'al* (‘‘no... [prohibición]’’), o bien con imperfectos y secuencias que establecen la obligación o sanción. Conviene atender al conjunto del período, porque en Deuteronomio es común encadenar varias prótasis antes de la apódosis, o anidar condiciones alternativas con *'im* y ‘‘y si’’ de segundo nivel (*wə' im*).

3. Marcas lingüísticas frecuentes en Deuteronomio.

La partícula *kî* es extraordinariamente versátil, puede significar ‘‘si’’, ‘‘cuando’’, ‘‘porque’’ o ‘‘que’’, y su valor depende del contexto y de la relación con el verbo que sigue. En casuística legal, *kî* con un verbo en imperfecto (o perífrasis de posibilidad) suele introducir la prótasis: ‘‘si/cuando un hombre...’’. *'im* introduce con claridad condiciones y, en pasajes complejos, abre condiciones alternativas o subsidiarias. La apódosis puede marcarse con *wəḥāyāh* o sencillamente emerger al cambiar el modo verbal, aparecen formas injuntivas, jussivas, imperativos, prohibiciones o construcciones de obligación como *lō' yukhál* (‘‘no le es lícito/no puede [legalmente]’’). Expresiones estereotipadas como ‘‘así quitarás el mal de en medio de Israel’’ señalan el cierre sancionatorio de la apódosis. En ocasiones el hebreo encadena participios o relativas con *'ăšer* dentro de la prótasis para precisar el supuesto de hecho, y solo al final, tras esa cadena, aparece la verdadera consecuencia normativa.

4. Ejemplos clave en Deuteronomio.

Un caso paradigmático es Deuteronomio 24:1-4. El pasaje encadena varias prótasis antes de formular la apódosis, y por eso ha sido a veces mal leído como una autorización. La secuencia, esquematizada en español, dice así: “Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella, y sucede que ella no halla gracia a sus ojos, por haber encontrado él en ella alguna ‘ervat davav’ [‘indecencia de cosa’], y le escribe carta de divorcio, y se la entrega en la mano, y la despide de su casa, y ella sale de su casa y va y llega a ser mujer de otro hombre, y el segundo marido la aborrece y le escribe carta de divorcio y se la entrega en la mano y la despide, o si muere el segundo marido que la tomó por mujer, entonces su primer marido, que la despidió, no podrá volver a tomarla para que sea su mujer...”. Todo lo que antecede al “entonces” es prótasis; lo normativo aparece en la apódosis: “no podrá” (לֹא יִכָּחַל *lō' yukhál*). El pasaje no manda escribir la carta ni autoriza nuevas nupcias como un ideal; regula un supuesto que, de ocurrir, queda acotado por una prohibición específica.

Otro ejemplo didáctico es Deuteronomio 19:15-21 sobre el testigo falso. Comienza con una formulación general (“no se levantará un solo testigo contra nadie por cualquier mal o por cualquier pecado”), pasa a la casuística: “si se levanta un testigo inicuo...”, prosigue con condiciones comprobatorias (“si el testigo es hallado falso...”), y desemboca en la apódosis sancionatoria: “haréis a él como él pensó hacer a su hermano” y el refrán jurídico “así quitarás el mal de en medio de ti”. La estructura escalonada de prótasis y apódosis enseña tanto el procedimiento como la pena, y muestra cómo la casuística sirve a la justicia restaurativa y a la prevención.

En Deuteronomio 22:13-21, el caso del marido que difama a su esposa se desarrolla mediante una cadena de condiciones: si el marido la acusa, si los padres aportan las pruebas, si se comprueba la inocencia, entonces el marido es sancionado; pero si el cargo resulta verdadero, entonces la sanción recae sobre la esposa. La alternancia de “si” con “y si” traza rutas procesales alternativas, cada una con su apódosis correspondiente. Este modo de legislar instruye al juez y a la comunidad sobre cómo discernir y cómo actuar en escenarios divergentes.

5. ¿Qué añade Deuteronomio al paisaje jurídico del Antiguo Oriente?

La casuística de Deuteronomio participa de un género conocido en las leyes del entorno antiguo, pero con rasgos propios. Destacan la inserción teológica de las normas en el marco de la alianza, el énfasis humanitario (por ejemplo, en deudas, servidumbre por deudas y trato al extranjero, la viuda y el huérfano), la intencionalidad pedagógica (“acuérdate de que fuiste esclavo en Egipto”), y la reiteración de motivos teológicos como razones de la norma. Las apódosis, por tanto, no son meros remedios técnicos; traducen el carácter de Dios al orden social. De ahí que la misma fórmula condicional funcione como una instrucción: “si te ocurre esto en la puerta de tu ciudad, actúa de este modo porque eres pueblo santo”.

6. Implicaciones hermenéuticas.

Comprender la casuística y la distinción prótasis/apódosis evita lecturas simplistas. La prótasis no constituye una recomendación, ni convierte en virtuoso lo descrito; es un “escenario jurídico” hipotético. La apódosis delimita qué está prohibido, permitido, obligado o penalizado en ese posible escenario. En textos con prótasis encadenadas, la apódosis puede aparecer muy tarde, de modo que traducir o predicar desde la primera cláusula conduce a conclusiones erróneas. Por eso es esencial identificar el punto en que el texto pasa de describir a prescribir, y distinguir entre condición, condición alternativa y consecuencia.

La ambivalencia semántica de *kî* invita a cautela, a veces “cuando” es mejor que “si”, porque el legislador considera probable, o socialmente frecuente, el escenario. En otros contextos, *kî* introduce causa (“porque”) y no condición; confundir estos valores altera por completo la relación entre prótasis y apódosis. Asimismo, es crucial reconocer fórmulas de cierre como “así quitarás el mal de en medio de ti” o “no endurecerás tu corazón”, que marcan el alcance ético de la apódosis más allá de la sanción puntual.

7. Consejos prácticos para la exégesis y la traducción.

Al analizar un pasaje de Deuteronomio, conviene leer en voz alta todo el período legal hasta encontrar el verbo que lleva el peso normativo. Las conjunciones y partículas deben pesarse caso por caso: *kî* y *'im* en la prótasis,

wəhāyāh como bisagra hacia la consecuencia, *lō'* y *'al* en prohibiciones, estructuras de obligación o de permiso en la apódosis. Hay que distinguir el valor de las cadenas con *ʔ wə-* ("y"), pues en hebreo ese "y" puede tener fuerza de "entonces", sobre todo cuando introduce la consecuencia. En traducción, introducir un "entonces" explícito puede ayudar al lector, pero solo si el traductor ha identificado con certeza la apódosis. En la exposición, es útil mostrar que una ley con varias prótasis no se agota en la primera; la consecuencia puede depender de la concurrencia de todas las condiciones encadenadas.

Cuando la casuística de Deuteronomio guarda paralelos con cuerpos legales extrabíblicos, la comparación ilumina el trasfondo técnico, pero la teología de la alianza debe ser el criterio final de lectura. El objetivo de la ley deuteronomica no es solo proteger bienes jurídicos; es guardar la santidad del pueblo, la justicia en la puerta y la memoria de la redención.

8. Una nota sobre categorías morales y jurídicas.

El derecho casuístico no "relaja" los mandamientos; los contextualiza. El apodíctico define el ideal ("no cometerás adulterio"); la casuística aplica el ideal en situaciones complejas que requieren remedios concretos y sanciones proporcionadas. La prótasis, por consiguiente, no canoniza las decisiones humanas que relata (por ejemplo, un repudio), sino que las sujeta a límites y consecuencias. La apódosis recoge esos límites, ya sea mediante prohibiciones explícitas, exigencias de reparación, penas o recordatorios teológicos que reorientan la práctica hacia la fidelidad al pacto.

Conclusión.

Leer Deuteronomio desde la tríada casuística-prótasis-apódosis revela un libro jurídicamente sofisticado y espiritualmente formativo. Las leyes no son un mosaico caprichoso, sino un entrenamiento de la conciencia del pueblo que aprende a juzgar con justicia porque sirve a un Dios justo. La prótasis ofrece el escenario; la apódosis dicta la respuesta; la casuística integra ambos para que la vida real, con sus aristas y quiebres, quede bajo la luz de la alianza. Entender estas categorías no solo afina la exégesis, también protege al lector y al intérprete de errores comunes, como tomar hipótesis por permisos o suponer que cada cláusula previa a un "entonces" es ya normativa,

y permite oír con nitidez lo que el Legislador realmente manda, prohíbe o encarga a su pueblo.

Este marco, aplicado con atención al hebreo del texto y a su función pedagógica, prepara al lector para navegar con rigor entre los pasajes más complejos del libro, y para extraer de ellos la sabiduría que Deuteronomio pretende inculcar, una justicia fiel al carácter de Dios, practicada en los casos concretos que la vida presenta.

Ω

Volviendo a la Biblia

www.volviendoalabiblia.com.mx

18 de agosto 2025

Se autoriza la distribución de esta obra, citando la fuente y sin alterar su contenido