

**CREACIÓN Y PALABRA. LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS POR
MEDIO DE SU PALABRA (GN 1)**

ALFREDO RAÚL ACEVEDO, S.J.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ-COLOMBIA**

2016

**CREACIÓN Y PALABRA. LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS POR
MEDIO DE SU PALABRA (GN 1)**

ALFREDO RAÚL ACEVEDO, S.J.

Trabajo monográfico para optar por el título de Teólogo

Tutor

DR. P. GUILLERMO CABELLO LEIVA, S.J.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ-COLOMBIA

2016

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν

ΩΑΝΝΗΝ 1,14

*ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·
Ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει,
καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα
καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.
ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ·
καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.
Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων·*

ΩΑΝΝΗΝ 14,23-25

*El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y
servir a Dios, nuestro Señor, y mediante esto, salvar su ánima...*

Ignacio de Loyola

DEDICATORIA

A mis compañeros y amigos en el Señor

TABLA DE CONTENIDO

0. Introducción.....	6
1. Un poco de historia.....	10
1.1 El lenguaje dentro del giro lingüístico.....	16
1.2 La palabra dentro del marco discursivo.....	18
2. Disposición frente a la Palabra.....	22
2.1 La otra cara de la moneda: el Dios que habla.....	23
2.1.1 Acercamiento a la Palabra de Dios en cuanto Palabra.....	24
2.1.2 La Palabra de Dios como creadora.....	27
2.2 El silencio de Dios como Palabra purificadora.....	28
2.3 El Dios Creador.....	31
Si de mitos se trata.....	34
2.4 El relato del Génesis. Capítulo 1.....	36
3. En vistas al quehacer teológico.....	40
3.1 Del estatismo griego a la musicalidad hebrea.....	41
3.2 Primera “consecuencia”.....	43
3.3 La palabra del Magisterio.....	45
3.4 De camino a la significación original.....	48
¿Traducción fiel o interpretación actualizada?.....	51
Conclusión final.....	57
Bibliografía.....	60

0. Introducción

Desde el relato bíblico se sabe que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. El hombre, varón y mujer, es creado a imagen y semejanza de Dios.

Por lo general, las traducciones del relato bíblico de la Creación, en el libro del Génesis, remarcan que Dios crea, pero rara vez se enfatiza que esa creación es *por la Palabra*.

El “Dijo Dios...” que suele traducirse del hebreo no es un mero dato colateral al relato de la Creación. La acción creadora por la Palabra parece ser un rasgo característico del Dios creador, tomado, tal vez, de tradiciones extra bíblicas y culturales de la época.

Plantear, por tanto, la cuestión por el modo en que el Dios hebreo crea ha de abrir la pregunta por la relación entre Palabra y Creación: ¿Qué clase de Palabra es la de Dios que, al decir, crea realidad? ¿Qué importancia tiene la Palabra, en cuanto lenguaje performativo, dentro del acto creador de Dios?

Tal vez, al profundizar en la pregunta por el modo en que Dios crea, la comprensión del relato creacional adquiera nuevas luces para aquellos que buscan acercarse a él.

El acto creador de Dios no aparece de manera diáfana en el texto. No es claro el modo en que este Creador bíblico crea. Los relatos del capítulo uno del libro del Génesis indican que Dios fue creando cada cosa en días distintos. Así, en el primer día, Dios creó los cielos y la tierra, luego, el día y la noche, y así sucesivamente. Como si se tratara de una simple descripción fenomenológica.

El relato creacional del Génesis posee una riqueza interna, teológica, que muchas veces puede pasar desapercibida. Una riqueza que tiene una profunda relación con lo que el ser humano, y el universo, son. Porque, tal vez, la fuerza del relato no está tanto en lo que Dios hace sino en *cómo* lo hace.

Que la creación es fruto del acto libre de Dios es contenido de revelación. Así lo ha entendido, después de un largo proceso, el pueblo hebreo, y así también lo entiende la tradición cristiana hoy. Pero esa afirmación de fe podrá ser enriquecida si, además de afirmar que Dios es creador –y liberador-, se afirma también cómo ese Dios es creador.

Enriquecer la concepción del Creador con su modo de crear puede tener repercusiones en su creatura y en el modo en que ésta se relaciona con el resto de la creación.

Para el presente trabajo, se planteará un objetivo general y tres específicos.

El objetivo general tendrá como horizonte *analizar* el capítulo uno del libro del Génesis, presentando el acto creador por medio de la Palabra, a la luz de la visión performativa del lenguaje.

De este objetivo general se desprenden los siguientes objetivos particulares o específicos:

1. Mostrar, desde una visión filosófica de la historia, los distintos posicionamientos que ha tenido el ser humano frente a la realidad, para identificar el más adecuado de cara al texto hebreo;
2. Especificar la significación de la Palabra dentro de la cultura hebrea, en comparación con la Palabra concebida desde la cosmovisión griega;
3. Determinar algunas consecuencias teológicas que se pueden desprender de una lectura bien posicionada del texto y el contexto hebreo.

Para alcanzar estos objetivos, el trabajo se estructurará en tres capítulos. Cada uno de ellos buscará dar respuesta a cada uno de los objetivos específicos planteados.

De esta manera, en el primer capítulo se presentará, desde un recorrido histórico que podría llamarse filosófico, los distintos posicionamientos que ha tenido el ser humano frente a la realidad.

En la época antigua, la preeminencia estaba puesta sobre la *physis*. La preocupación por el origen de las cosas tenía su punto de partida en la misma realidad dada. De ahí que para algunos, el principio (*arjé*) podía estar en el fuego, el aire, el agua o la tierra, es decir, en los clásicos cuatro elementos.

Con Platón, la respuesta se desplazó hacia el mundo de las ideas, es decir, hacia un mundo “más allá del mundo”, donde las cosas no tuvieran que cambiar. Aristóteles, por su parte, ubica la respuesta en las cosas mismas. Pero más allá de las distintas respuestas, lo cierto es que lo central en la época antigua es la *physis*.

Con la modernidad y el posicionamiento de la Ilustración como expresión de la razón, se presenta lo que podría llamarse el *primer giro*. Se pasa, entonces, de la preeminencia de la *physis* a la del sujeto. Lo que existe, existe siempre y cuando *esté* en la mente del sujeto. La relación es ahora sujeto-objeto, lo cual deviene en una relación de dominación y explotación de la naturaleza. El sujeto pensante es quien tiene el poder.

Pero la misma historia ha demostrado que la centralidad del sujeto no es sostenible. El surgimiento de líneas de pensamiento como las surgidas de la Fenomenología, dan cuenta que el ser humano no puede ser el centro de la historia. La relación de dominio sobre las cosas, la explotación de la naturaleza creada, exige un cambio de paradigma. Por eso, muchos pensadores se animan a sostener la idea del *contragiro* (o el *giro del giro*), que no es otra cosa que devolver al ser humano a su estado original de hermandad y solidaridad con el universo creado. Su relación no es de dominio sino de servicio.

El posicionamiento en el paradigma del *contragiro* parece ser el ideal para enfrentarse y adentrarse a la lectura del texto creacional hebreo.

En el segundo capítulo, el desafío será alcanzar una especificación de la Palabra hebrea, en comparación a la Palabra concebida dentro del mundo griego.

La necesidad de ubicarse frente a la Palabra hebrea desde el paradigma del *contragiro* será clave para adentrarse al texto, de manera que los prejuicios, que todo lector posee, no condicionen de manera determinante la lectura.

Otro de los elementos que ayudará a la lectura del texto será la caracterización del Dios de la Biblia como el Dios que habla. De este modo, se podrá corroborar cómo es esa Palabra de Dios que, al decir, crea.

Al parecer, lo propio de Dios no es su omnipotencia o su ira sino su comunicación con el ser humano en cuanto creatura. Una comunicación que se da a través de su Palabra dicha o su silencio callado.

En el tercer y último capítulo, se buscará exponer algunas de las consecuencias que traerá para el lector oyente ubicarse en el paradigma del *contragiro*. Para ello, el reconocimiento de los diversos sistemas sociales en los que habita la Palabra será un factor decisivo.

La lectura del texto en su respectivo contexto, es decir, la ubicación de la Palabra hebrea en su contexto semita, de tradición sacerdotal, perteneciente a un pueblo con determinadas características sociales, económicas, culturales y políticas, no ha de ser un simple ejercicio de mero reconocimiento. La lectura del texto en su contexto es clave para que el mensaje llegue a buen destino.

Lo mismo se ha de decir de la Palabra griega, es decir, del contexto histórico en el que nace y a través del cual llega al lector actual, del siglo XXI.

La propuesta es animarse a leer cada texto en su contexto propio, contexto original-originante. Porque no sólo es posible afirmar que el texto necesita de su contexto para ser comprendido cabalmente, sino que también el contexto genera su propio texto. De ahí que desconocer uno implica negarle al otro su propia identidad.

Cuando el lector actual encuentra en su texto bíblico, traducido al castellano, la palabra *corazón*, pocas veces se pregunta sobre el contexto original-originante de esa palabra. Posiblemente, lo primero que asocie a esa palabra sea un sentimiento o un afecto, como por ejemplo, amor, entrega, etc. Pero rara vez se pregunta –también por desconocimiento- si esa palabra, en su lengua y contexto original, tiene ese significado.

Lo que, por lo general, suele suceder es que no sólo se desconoce el contexto original-originante de la Palabra sino que también, y como no puede ser de otra manera, se aplica el propio contexto a la palabra leída. Dicho con otras palabras, el problema aparece cuando el lector, no sólo lee el texto desconociendo el contexto original en que surgió o se gestó, sino que además, lo hace desde el propio, desgarrando así la palabra de su contexto original.

Para alcanzar una verdadera lectura del texto es necesario recuperar los contextos originales-originantes. De esa manera, se evitará manipular la Palabra, dejando que exprese lo que ha de expresar.

1. Un poco de historia

Repasando la historia de la Filosofía, desde la antigüedad hasta la época contemporánea, se pueden constatar ciertos cambios. Cambios, no sólo en la utilización de conceptos o implementación de ideas, sino también –y sobre todo- en la concepción de la realidad, entendida ésta en sentido amplio.

Haciendo un breve recorrido por dos de los grandes filósofos de la denominada época antigua, Platón y Aristóteles, se pueden corroborar los siguientes cambios o evoluciones en el pensamiento.

Entre los elementos característicos del pensamiento de Platón encontramos su famosa teoría del *mundo de las ideas*¹.

Para el filósofo, el mundo material en el que los seres humanos viven, no era sino una copia del mundo ideal. Cada cosa que el ser humano pudiera tocar, oler, ver o sentir, no era más que una copia de lo que, en su estado original, se encontraba en aquel otro mundo, en el de las ideas o suprasensible. Estas ideas tenían la característica de ser inmutables, perfectas y eternas. En este sentido, el discípulo de Sócrates retoma la inmutabilidad del ser parmenídeo, identificándolo con las ideas subsistentes y objetivas. Los objetos del verdadero conocimiento eran, por tanto, estables y eternos, formas ideales, sin materia y, por ende, subsistentes en el “otro mundo”, no en el sensible. Estas ideas gozaban, además, de cierta organización jerárquica, lo que culminaba en la Idea de Bien como idea suprema.

Para Aristóteles, en cambio, lo “real” no son las ideas sino los objetos, las cosas concretas. Las ideas platónicas dejan de concebirse como ideales, como entes abstractos, inmutables e inateriales para comenzar a entenderse como ideas formales, inherentes a los objetos de este mundo. Lo real son las cosas y el individuo. La idea es entidad mental, mero concepto pero que “subsiste” en la cosa.

Si para Platón, el cambio de las cosas no era relevante, pues, lo importante eran las ideas, las cuales eran consideradas inmutables y eternas, para Aristóteles, la posibilidad de mutación de los seres sí era considerada. Los distintos modos de ser, en potencia o en acto, permitían comprender este movimiento de los seres.

¹ Platón, *Fedón*. Pueden consultarse también algunos textos introductorios a la Historia de la filosofía. Por ejemplo, Hirschberger, *Historia de la Filosofía*.

El modo de conocimiento aristotélico era por medio de la captación de las formas en los objetos pero, evidentemente, sin la materia².

En síntesis, podría decirse que Aristóteles introduce la idea platónica, trascendente, perfecta e inmutable, en el objeto concreto, limitado y cambiante. De esta manera, si para Platón, los conceptos de las esencias eran algo *a priori*, es decir, si las ideas universales estaban *antes* que el objeto particular conocido, en Aristóteles, el proceso es el inverso. El entendimiento conoce primero el particular, y desde allí es que construye el universal. Se parte de la experiencia del objeto concreto para llegar al universal abstracto.

El conocimiento aristotélico tiene su punto de partida en una percepción sensible, pues, el alma no puede pensar sin representaciones sensibles.

Para Platón, en cambio, los objetos no son más que copias de las ideas universales, abstractas e inmutables. Ideas que existen realmente en un mundo suprasensible pero que constituyen las esencias de las cosas sensibles. Lo central son las ideas, no los objetos.

En la **Modernidad**, la centralidad o el punto de partida del razonamiento no se encuentra ni en las ideas *a priori* ni en los objetos. Ni siquiera en Dios, tal como pudo haber sucedido en el **Medioevo**. En la época moderna la primacía la tiene el sujeto. Su *razón*, su espíritu crítico y cuestionador se convierten en la medida de todas las cosas.

Dos exponentes pueden ayudar a comprender mejor este paso o *giro* dentro del pensamiento filosófico.

El primer exponente es René Descartes, el filósofo francés del siglo XVII.

Descartes, mediante su teoría del *cogito*, comienza la búsqueda de una filosofía completamente indubitable, capaz de hallar un fundamento o un primer principio sobre el cual poder construir todo el edificio de su razonamiento. La duda será, entonces, el método que utilice para descartar cualquier verdad susceptible de ser falsa.

Como no es posible examinar todas las cosas, Descartes comienza buscando si es posible hallar en él mismo algún principio base para su filosofía. Examina las opiniones, tanto propias como ajenas, las heredadas y adquiridas, pero en ninguna encuentra una certeza firme. Suspende el juicio, ya que a nada es posible atribuir crédito certero³. Establece criterios

² Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, 197-204.

³ Descartes, *Discurso del método*, 119-125.

con los cuales desechar las grandes regiones del saber. Los sentidos se convierten en grandes engañadores. La vía de la experiencia, por tanto, no es un camino fiable.

Tampoco la razón, porque su mal uso, frecuentemente constatado, puede llevar al error. La falta de criterio para distinguir entre el estado de vigilia y de sueño, es otra clave que demuestra la falta de seguridad en el uso de esta herramienta.

Por último, Descartes elabora la hipótesis del genio maligno, como aquel que puede engañar sin que el sujeto detecte el engaño⁴. Todas expresiones de la finitud de la subjetividad.

Descartes busca una base certera, segura, donde afirmar su confianza. Descubre que si es engañado, *tiene que ser algo* que es engañado. En medio de la duda y el desasimiento, pero precisamente por ella, es que se da cuenta de una verdad indubitable: la existencia del propio ser dubitante. Al despojarse de todo surge el *yo* como conciencia que soporta todo: las dudas, los engaños, las ideas, los sentimientos, los errores, los sueños, el lenguaje, etc. El *yo* es, por tanto, una cosa que piensa: *ergo sum res cogitans*⁵.

La primera verdad que brota como descubrimiento experiencial se expresa en la famosa frase del *cogito ergo sum*. Una frase que expresa una fuerte convicción: la conciencia que sabe de sí.

De esta manera, el *yo* moderno se constituye como base de toda la filosofía cartesiana y, por tanto, del pensamiento moderno. La autoridad comienza a buscarse en la autoconciencia, no en los objetos o ideas.

El otro gran pensador que signa esta época es Immanuel Kant.

En una de sus grandes obras, la *Crítica de la Razón Pura*, el filósofo alemán plantea el famoso *giro copernicano*⁶. La pregunta es acerca del avance de la metafísica, en cuanto ciencia, dado que el método que utiliza parece no arrojar ningún tipo de resultados. Por eso, el filósofo alemán decide prestar atención a la evolución que sí han desarrollado la ciencia natural y las matemáticas. En el Prólogo de la obra sostiene:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre estos, mediante conceptos, [...] aniquilábanse en esa

⁴ Ibid., 124.

⁵ Ibid., 130.

⁶ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 95-109.

suposición. Ensáyese [...] que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la *intuición* de los objetos⁷.

El cambio o *giro* que propone Kant para la metafísica es lo que se denomina *giro copernicano*. Es el paso del objeto al sujeto, tal como ya se había enunciado con la filosofía cartesiana.

Kant percibe que el avance en las ciencias naturales y las matemáticas es posible, justamente, porque el conocimiento no está regido por los objetos sino por el sujeto. Su punto de partida no está puesto en la substancia o en los accidentes, tal como se daba en la antigüedad, sino que ahora es necesario *girar* hacia el sujeto para, desde allí, construir el objeto. El conocimiento, por tanto, ya no depende del objeto cognoscible sino del sujeto cognoscente y sus estructuras *a priori*.

Del mismo modo que Copérnico se dio cuenta que para responder a sus preguntas debía desistir de pensar que la tierra estaba en el centro del universo y el sol giraba a su alrededor, del mismo modo, Kant plantea la necesidad de *girar* del objeto hacia el sujeto, pues "...lo que admitimos como método transformador del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas"⁸.

En la parte de la *Análisis Transcendental* de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma que el objeto propio del Entendimiento son los conceptos⁹, lo cuales no pueden ser extraídos de los objetos, tal como afirmaba Aristóteles, porque de ser así, éstos serían particulares y contingentes. Los conceptos, por tanto, deben estar en el sujeto, y no en el objeto. Hay que ajustar, por tanto, los objetos a los conceptos del sujeto y no el sujeto al objeto. Con este *giro* se logra la universalidad y necesidad propia de la ciencia. Este es el famoso *giro copernicano kantiano*. La objetividad y la universalidad están dadas por el sujeto, no por el objeto.

⁷ Ibid., 100-101.

⁸ Ibid., 102.

⁹ Ibid., 156-157.

El Entendimiento es el que posee las condiciones formales, *a priori*, que posibilitan ordenar los objetos en el sujeto: las categorías. De este modo, si para Aristóteles, las categorías estaban en las cosas, Kant las ubica en el sujeto. Tener experiencia implica, por tanto, aplicar al fenómeno, en cuanto construcción mental en el sujeto, las categorías espacio-temporales.

Dado estos dos ejemplos, es claro el paso o *giro* del objeto al sujeto. Paso que se ve expresado en el fuerte antropocentrismo moderno, con la primacía de la razón como bandera desde la cual todo ha de ser pensado y vivido. El desplazamiento de Dios como eje vertebrador de la vida de las personas, elemento propio de la época medieval, es un claro ejemplo de esta época, en la que la fe es reemplazada por la ciencia, la aparición de los Estados va dejando en el olvido el papel de la Iglesia como “sociedad perfecta”. Surge el Humanismo y la Ilustración como corrientes de pensamiento “libres” de toda opresión. El hombre, en cuanto sujeto, desplaza al dios de la Iglesia católica. Una Iglesia católica fragmentada también por la Reforma Protestante, quien, de la mano de Lutero, Calvino y Zwinglio, fue despertando a los fieles hacia el estudio de la Biblia y el pensamiento crítico. Surgen también la ciencia y la técnica como caminos posibles para hallar el orden y el progreso. Dios ya no es necesario como en el medioevo. El sujeto es autosuficiente.

Sin embargo, la historia avanza y la razón moderna comienza a atravesar su propia crisis. Las guerras mundiales, los campos de concentración, la hambruna y las búsquedas desenfrenadas de poder y autoritarismo de unos sobre otros, fueron abriendo al ser humano hacia búsquedas cada vez más profundas. Búsquedas de sentido de la existencia. Poco a poco se va dando lo que Scannone denomina la “desabsolutización del pensar y descentramiento del sujeto”¹⁰. Podría decirse que la historia del pensamiento va dando un *nuevo giro* o, como a algunos filósofos les gusta decir, el *giro del giro*. Utilizando otras categorías, puede hablarse también de un pensar *desde otro comienzo*¹¹.

Scannone explica este proceso de la siguiente manera:

La razón moderna lo cuestionaba y criticaba todo a partir de sí misma mediante la duda metódica de Descartes, la crítica de Kant o el escepticismo radical de la razón dialéctica. De ese modo, el *Cogito* pretendía ser el *fundamentum inconcussum veritatis*, constituyendo el mundo a priori, sea

¹⁰ Scannone, *Religión y Nuevo Pensamiento*, 23.

¹¹ Podría consultarse aquí la obra de Picotti, *Martín Heidegger*.

trascendental, dialéctica o fenomenológicamente. Hoy, en cambio, hemos tomado conciencia de que la misma razón cuestionante es abarcada y cuestionada por la pregunta metafísica que lo cuestiona todo: <¿por qué se da el ser y no más bien la nada?>, de modo que la misma razón humana descubre su propia facticidad y contingencia¹².

Si en la modernidad, el *cogito* se había convertido en la base firme e inamovible de la verdad, el nuevo giro o *contragiro* abre hacia una nueva perspectiva. La pregunta metafísica realizada ya por Leibniz y Schelling pero retomada por Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*¹³ acerca de por qué se da el ente y no más bien la nada descubre al ser humano frente a un nuevo desafío. Esta pregunta por el ente, y el ser en general, tiene algunas características, dignas de ser rescatadas.

Es la pregunta *más amplia*, pues, concierne a todos los entes. No se detiene ante ninguna cosa existente. Los abarca a todos.

También es la pregunta *más profunda*, pues, se dirige a lo más hondo de la existencia humana preguntando por el fundamento.

Por último, también es la *más originaria*, pues, es la primera en el orden del ser. Es la pregunta que rebota una y otra vez sobre el ente preguntante, haciendo que la pregunta se doble preguntando por qué el por qué.

Esta pregunta fundamental es la que rompe con la absolutización del *cogito*, descubriéndole su contingencia y precariedad. La razón moderna no es ya la base sólida a partir de la cual es posible construir todo el edificio del conocimiento. El *nuevo giro*, que supera la metafísica de la substancia, propia de la antigüedad, y el paradigma subjetivista, característico de la edad moderna, encuentra en el lenguaje y, según Scannone, también en la comunicación y en la comunión, una nueva forma unificante de reflexión. Se trataría, por tanto, de una manera distinta de comprender la metafísica y de pensar al ser humano en relación al mundo y a la vida¹⁴. En palabras de Heidegger, se trataría de una búsqueda de superación de la metafísica, entendida ésta como relación de dominio, propia del sujeto sobre el objeto¹⁵.

¹² Scannone, *Religión y Nuevo Pensamiento*, 23.

¹³ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 39-88.

¹⁴ Scannone, *Religión y Nuevo Pensamiento*, 24.

¹⁵ Picotti, *Martín Heidegger*, 55-60.

En este nuevo paradigma de *contragiro*, “no es el *cogito* que pone el ser, sino que éste, o mejor, la realidad, se le da. Pues se da no sólo la donación de ésta al pensar, sino [...] la del pensar mismo, en cuanto éste es respuesta a dicha donación originaria de lo real en su irreductibilidad al concepto”¹⁶.

1.1 El lenguaje dentro del giro lingüístico

Posicionarse existencialmente dentro de esta nueva dinámica del *contragiro* exige reubicarse frente a las cosas y a la relación que se establece con ellas.

Desde Husserl hasta nuestros días, el pensamiento filosófico se ha abierto a un nuevo modo de relación y de pensar-se en la realidad. El rostro del Otro, la fuerza del símbolo, el acaecimiento del ser, o hasta el mismo lenguaje, han sido realidades exigentes para el pensar filosófico. Exigentes porque revelan la fragilidad e impotencia del ser humano ante ellas, pero que, a la vez, lo demandan en cuanto ser pensante. Pues, sólo el ser humano, de entre todos los entes, es el único capaz de pensar y pensarse.

Por todo esto es justo afirmar que el “método de control” que el sujeto ejercía sobre el objeto fue quedando cada vez más de lado. El sujeto no es el primero, ni el que tiene el control de la situación. No puede manejar el ser ni determinar la significatividad o la fuerza del símbolo. Eso era lo propio del pensamiento moderno, tal como ya se ha demostrado. En esta nueva concepción, el sujeto abandona esa posición para convertirse en oyente. Oyente de una palabra que lo habita y lo excede. Oyente del ser que se devela por doquier y que sopla donde quiere, sin saber de dónde viene ni a dónde va, tal como dice el Evangelio de San Juan en el capítulo tercero (3,8).

La propuesta, entonces, es ubicar al lenguaje, y al ser humano devenido en oyente, dentro de esta nueva concepción. No de dominio ni de control, sino de escucha.

Lo primero que habría que decir es que la relación del ser humano con el lenguaje es de pertenencia. Pero no tanto del lenguaje respecto del ser humano, sino más del ser humano respecto al lenguaje. Heidegger, en su conferencia *Construir, habitar, pensar* lo dice de la siguiente manera:

¹⁶ Scannone, *Religión y Nuevo Pensamiento*, 25. Una buena síntesis de este proceso puede verse en Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 205-214.

El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquel a lo no hogareño...¹⁷

El hombre no *tiene* al lenguaje como tiene un calzado en sus pies, o como se acostumbra a decir que alguien *tiene* hambre o sed y por eso necesito alimentarse. El lenguaje no se *tiene* como si fuera algo que puede dejarse de lado o prescindir de él. El vínculo es mucho más profundo.

Pero además, este vínculo se agudiza, a la vez que se intensifica, si se lo inscribe dentro de esta nueva concepción de *contragiro*. Dejar de lado esto sería, en palabras de Heidegger, una relación de dominio, que aleja al hombre de su propia esencia convirtiéndolo en alguien sordo frente a aquello que está llamado a escuchar.

La escucha del lenguaje es, en primer lugar, “la escucha concentrada”¹⁸. Una escucha que poco tiene que ver con lo sensorial o con la simple captación de los sonidos por medio de los órganos corporales.

Se escucha, en realidad, cuando, como dice Heidegger, “somos todo oídos”.

Somos todo oídos cuando nuestra concentración se traslada totalmente a la escucha y ha olvidado del todo los oídos y el mero acoso de los sonidos. Mientras oigamos sólo el sonido de las palabras como la expresión de uno que está hablando, estamos muy lejos aún de escuchar. De este modo tampoco llegaremos nunca a haber oído algo propiamente [...] Hemos oído cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho.¹⁹

Podría decirse que el hombre deviene oyente cuando logra adentrarse en la dinámica del *contragiro*, es decir, cuando sale de la relación de dominio sobre las cosas y sobre los otros seres y se abre a lo nuevo y distinto; cuando se anima a pertenecer a eso que oye dejando de lado sus prejuicios. Lo maravilloso de todo esto es que el oyente, perteneciendo se transforma.

¹⁷ Heidegger, *Conferencias y artículos*, 128.

¹⁸ *Ibid.*, 185.

¹⁹ *Ibid.*, 186.

Escuchar el lenguaje es pertenecer a esa palabra escuchada, oída. Es un escuchar el lenguaje del ser que deviene Palabra. Una Palabra reveladora de lo esencial.

En su conferencia sobre la *Esencia del habla*, comentando un poema de Stefan George, Heidegger afirma que la cosa aparece donde hay palabra. Es más. Sostiene que sólo donde hay palabra puede acontecer realidad. “Algo es solamente cuando la palabra apropiada –y por tanto pertinente- lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal”²⁰. Al parecer, ser y Palabra van juntas. Sin ser una misma realidad, el ser no reside sino en la Palabra. O, dicho de otra manera, la Palabra es la casa del ser, en cuanto que lo cobija y lo mantiene en su existencia.

La necesaria reubicación del oyente frente a la Palabra escuchada es condición *sine qua non* para adentrarse en la dinámica del *contragiro*. O, dicho de modo inverso, sólo quien se anime a adentrar en esta dinámica superadora de la relación sujeto-objeto podrá ser un verdadero oyente. Esto no consiste en una cuestión teórica, sino en una actitud existencial respecto a la realidad que se hace Palabra. Una Palabra que no comienza con el hombre ni en el hombre, sino que éste debe acoger y escuchar, perteneciendo.

1.2 La palabra dentro del marco discursivo

En su artículo “La estructura, la Palabra, el Acontecimiento”²¹, Paul Ricoeur aborda la temática de la antinomia del lenguaje. Una antinomia entablada entre la estructura que se sedimenta con “lo dicho” y la novedad o acontecimiento de “el decir”.

Ricoeur parte del estudio y la crítica al análisis estructuralista del lenguaje. Su constatación es que dicho abordaje es posible sólo desde un *corpus* constituido, detenido, cerrado, y por ello, muerto. Como si el lenguaje fuera un conjunto de elementos sobre el cual se puede realizar un inventario o un estudio de sus partes, su simbología y estructura gramatical, al modo en que un biólogo trabaja sobre el animal ubicado frente a él bajo el telescopio. Ambas realidades posibilitan un acercamiento, pero se ha de reconocer que, justamente por ello, carecen de movimiento y, por tanto, de vida. El análisis puede ser muy “científico” pero el animal, al igual que el lenguaje, han renunciado a su generatividad y

²⁰ Heidegger, *De camino al habla*, 123.

²¹ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 75-91.

creatividad. Han sido arrancados de su contexto original-originante y puestos a merced de una mirada extrínseca, científicista y objetivante.

La propuesta que hace Ricoeur es recuperar el acto del habla como acto del decir. Regresar de la sedimentación de “lo dicho” al acontecimiento “del decir”. De ahí que proponga el *discurso* como alternativa al sistema estructuralista, dados los siguientes motivos:

- Porque el discurso tiene como modo de presencia un acto –el del decir- y su naturaleza es la del acontecimiento; el sistema estructuralista, por el contrario, es atemporal. Su naturaleza es simplemente virtual;
- Porque el discurso consiste en una serie de elecciones, a través de las cuales se accede a combinaciones nuevas en el uso. Esto es lo propio en el acto de hablar y de comprender el habla; en el sistema, por el contrario, lo propio es la coerción, lo cual conduce al repertorio finito y cerrado de los signos;
- Porque es sólo en la instancia del discurso donde el lenguaje tiene una referencia, donde se rompen los límites del signo para ir hacia la realidad; esto no se da en el sistema;
- Por último, porque en esta instancia, el acontecimiento, la elección, la innovación y la referencia, implican también una manera propia de designar el sujeto del discurso. Alguien habla a alguien, y en esto radica lo esencial del acto de comunicación. El acto de habla se opone así al anonimato del sistema estructuralista y a la virtualidad de la estructura²².

De este modo, entendido de esta manera el discurso, el lenguaje tendrá una referencia y un oyente, un mundo y una audiencia, en el mismo nivel y en la misma instancia discursiva.

“Se trata, entonces, de hallar instrumentos de pensamiento capaces de dominar el fenómeno del lenguaje, que no es ni la estructura, ni el acontecimiento, sino la incesante conversión del uno en el otro por medio del discurso”²³. El desafío, por tanto, no es desechar lo sedimentado del lenguaje para quedarse sólo con la novedad de lo dicho, sino mantenerse en la relación dialéctica que se mueve entre el uno y el otro. Dicha relación es posible desde la Palabra en posición de oración.

Para Ricoeur, “la Palabra es como el punto de intersección entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento”²⁴, pues, a la vez que da cuenta de la estructura, en

²² Ibid., 82.

²³ Ibid., 84.

²⁴ Ibid., 87.

cuanto que forma parte de la oración, a su vez, depende del acto y del acontecimiento que actualizan su significación semántica.

La Palabra es dependiente de la oración, en cuanto que sólo en ella, dice. Sin oración, la Palabra es sólo un signo, sin significación alguna ni referencia posible.

Pero a la vez, la Palabra es más que la oración, pues tiene la capacidad de sobrevivir a la frase. En este sentido, la Palabra tiene la capacidad de mantenerse disponible para nuevos empleos y se carga de nuevos valores enriqueciendo, en su regreso, al sistema.

La Palabra “Dios” tenía una significatividad en un contexto medieval, distinto al de la época antigua, previa a la llegada del cristianismo. Pero también hoy, siglo XXI, esa Palabra *dice* cosas distintas pues el contexto es distinto. Su carga semántica va aumentando con el tiempo, enriqueciendo a su vez, el sistema del cual forma parte.

“Es posible comprender ahora lo que sucede con la riqueza semántica de la palabra cuando ésta accede al discurso. Puesto que, en alguna medida, todas las palabras son polisémicas, la univocidad o la plurivocidad de nuestro discurso no es obra de las palabras, sino de los contextos”²⁵.

Se trata, por tanto, de escuchar la Palabra en su contexto. Ambas cosas, si bien son dependientes la una de la otra, cada una plantea su desafío propio.

La pertenencia a la Palabra escuchada exige la misma pertenencia al contexto del cual surge. Exige una actitud existencial de apertura y transformación hacia aquello que se escucha y, por tanto, se pertenece.

La Palabra en posición de oración abre a un mundo de significados, muchas veces, impensado. La Palabra “prometer”, conjugado en la primera persona del singular, del tiempo presente, del modo indicativo (*yo prometo*), en un contexto de votos religiosos o de un matrimonio, no sólo es el acto decir algo a alguien o frente a alguien. Es, además, la acción de prometer, de dar *la propia Palabra*. Pero no sólo eso. También esa Palabra *dicha* produce, *crea*, algo en la otra persona que la escucha. La otra persona comienza a pertenecer a eso que ha oído, dejando que la transforme. En palabras de John L. Austin, el filósofo británico de mediados del siglo veinte, esto puede denominarse de la siguiente manera: a) el acto locucionario o la dimensión locucionaria del lenguaje, que sería la emisión de ciertos ruidos con una determinada entonación o acentuación, siguiendo una estructura o construcción

²⁵ Ibid., 89.

gramatical, es decir, persiguiendo cierto sentido y referencialidad; b) el acto ilocucionario, o la dimensión ilocucionaria del acto lingüístico, es decir, el acto que se lleva a cabo *al* momento mismo de decir algo, por ejemplo, prometer, insultar, saludar, amenazar, etc.; y por último, c) el acto perlocucionario, o la dimensión perlocucionaria del acto lingüístico, haciendo referencia al acto que se lleva a cabo *porque* se dice algo. Por ejemplo, intimidar, esperaranzar, asombrar o convencer²⁶.

Hasta aquí el capítulo primero, en el que se ha realizado una contextualización desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Una contextualización somera pero útil, a la hora de ubicarse de cara al lenguaje y su contexto.

En el siguiente capítulo se intentará sumergirse en el contexto semita para develar la Palabra Creadora de Dios. Para ello, no se ha de perder de vista los “presupuestos” que ya se han planteado, de modo que el oyente, avezado ya en el ejercicio existencial de la escucha, se anime a adentrarse a lo nuevo para pertenecer.

²⁶ Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 32.

2. Disposición frente a la Palabra

La escucha de la Palabra, tal y como se viene exponiendo, supone una actitud existencial de apertura y pertenencia. Dicha actitud ha de ser comprendida desde el eje de la transformación. Pues, la Palabra *hace, produce, genera* un efecto en el oyente.

En este mismo sentido, es importante no perder de vista la importancia de la escucha del contexto original-originante juntamente con la Palabra. Concebir la Palabra sin el contexto original-originante puede ser tan violento como buscar concebir al ser humano sin su mundo, es decir, fuera de la espacio-temporalidad que lo constituye.

La propuesta es introducirse a la Palabra de Dios, tal como ha sido recibida por la tradición bíblica. Se abordará, por tanto, el capítulo uno del libro del Génesis, no desde una mirada inquisidora o metafísica. No se buscará analizar si el relato de la creación del libro del Génesis es histórico o si los datos que proporciona dicho texto pueden ser ubicados en alguna época particular.

La propuesta buscará ser clara. Acercarse al texto y a la Palabra, como un oyente obediente, es decir, *desde abajo*, dejando que sea la misma Palabra la que revele y produzca lo que ha de revelar y producir. No está en las manos del ser humano exigir cosa alguna a la Palabra, más que el simple hecho de dejar que sea lo que es.

Los pasos que se recorrerán, son los siguientes.

Se comenzará con una caracterización, incompleta pero necesaria, sobre “el Dios que habla”. Se presentará, a paso seguido, la Palabra de Dios como Palabra, en cuanto, eficaz y actuante. La Palabra, enmarcada en su concepción antigua, no es concebida como discurso sino como acción. De ahí que comprenderla en su acción creadora sea más pertinente y adecuada.

Pero si uno de los atributos de Dios es su capacidad locucionaria, es decir, su capacidad de hablar, entonces, ¿qué sucede cuando en los textos bíblicos encontramos la ausencia de esa Palabra? ¿Cuál es el mensaje que el texto quiere transmitir? ¿O será que el silencio de Dios es también una manifestación de su Palabra?

Los últimos puntos del presente capítulo ayudarán a comprender la acción creadora de Dios, narrada en el capítulo primero del Gn, en relación con los relatos de mitos

creacionales de los pueblos y culturas antiguas, como por ejemplo, el mito del *Enuma Elish*, del pueblo egipcio.

2.1 La otra cara de la moneda: el Dios que habla

Otro de los elementos que no se ha de perder de vista, junto a esta actitud existencial del oyente, es la caracterización –inagotable pero necesaria- que puede hacerse del Dios vivo revelado en las Escrituras.

La presencia del artículo determinado *el*, sostenida en la segunda parte del subtítulo, no hace referencia a la existencia de muchos dioses, como si se pretendiera afirmar que así como existe un dios que habla, hay otro que no.

No se trata de mostrar que existen distintas existencias divinas, lo cual atentaría contra el monoteísmo. El desafío es, por el contrario, expresar algunas de las diversas caracterizaciones o rasgos del mismo Dios. En este sentido, afirma Casas que

“... uno de los rasgos más característicos del Dios vivo en la revelación bíblica es que mientras los «ídolos mudos» (1 Cor 12,2) «tienen boca y no hablan» (Sal 115, 5; 135,16; Ba 6,7), Dios habla a los hombres revelándoseles y actuando efectivamente en su historia [...] el sustantivo «palabra» y la expresión «palabra de Dios» no se refieren a simples actos locucionarios atribuidos a Dios...”²⁷

Es claro que aquí, el autor busca reafirmar la caracterización del Dios de las Sagradas Escrituras, que “habla”, en contraposición a la creencia de los ídolos, propio de las culturas de las épocas, quienes “no hablan”. Lejos está, por tanto, la idea de sostener un politeísmo, entre los cuales el Dios de las Sagradas Escrituras sería uno más.

La afirmación “Dios habla” o “Dios dirige su Palabra a los hombres” no se refiere solamente al simple acto de emitir un sonido que puede ser captado, o no, por un oyente.

Afirmar que Dios habla es dar un atributo de Dios. Es sostener que el Dios de la Biblia busca comunicarse con el ser humano, no como algo accesorio en su modo de ser sino por su misma “constitución”. Podría decirse que Dios tiene algo de eso, es decir, que el Dios de la Biblia es un ser comunicativo, que busca entrar en relación con su creatura.

²⁷ Casas, “La contingencia de la Palabra de Dios”, 140.

Tal y como afirma Fischer²⁸, el hablar y el decir de Dios sucede desde el mismo inicio de la creación. Ya en el v.3 del capítulo 1 del Gn aparece la afirmación ויאמר אלהים (“Y dijo Dios”) expresión a partir de la cual se abren una serie de discursos que dan existencia a las cosas.

Esta Palabra de Dios es eficaz, pues, mueve al oyente a un cambio. El capítulo 12 del primer libro de la Biblia recuerda la historia de Abram, aquel personaje que escuchó la voz de Dios “Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (12,1). El verbo con el que comienza este capítulo es el mismo del v. 3 del capítulo 1: ויאמר אלהים (“Y dijo Dios”). “Marchó, pues, Abram, como se lo había dicho Yahvéh, y con él marchó Lot” (12,4). Abram no es indiferente a la Palabra escuchada. Pues, a partir de ella, su vida da un giro de desposesión y arrojó hacia lo nuevo y desconocido. La vida de Abram se transforma. Expresión de ello es el cambio de nombre, de Abram a Abraham (Gn 17,5).

El otro gran ejemplo es Moisés. Un simple pastor que, mientras cuidaba el rebaño de su suegro Jetró, Dios lo llamó por su nombre. Así, “cuando vio Yahvéh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza, *diciendo...*” (Ex 3,4).

Nuevamente, puede verse aquí la Palabra transformadora de Dios. Una Palabra que no deja inmóvil al oyente sino que lo empuja a un cambio de vida, propio, pero también de la comunidad. De hecho, la misión que recibe Moisés no es otra que la de liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto.

Pero, ¿qué se ha de entender por el término *Palabra de Dios*?

2.1.1 Acercamiento a la Palabra de Dios en cuanto Palabra

Ya Aristóteles había reflexionado sobre la relación del hombre con la Palabra. Para el filósofo, el hombre es el animal que posee *lógos*²⁹, es decir, el animal que es capaz de comunicarse y razonar. En este sentido, podría decirse que la capacidad de Palabra, propia del ser humano, es la que lo hace único en su condición de creatura. Ningún otro ser sobre la tierra es capaz de Palabra.

²⁸ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 252.

²⁹ Aristóteles, *Política*, 99.

La *palabra*, en su calidad de forma definida de expresión, figura entre las características distintivas más nobles del hombre, y por eso la Biblia habla también de la revelación que Dios hace de sí mismo por medio de la categoría de la palabra, de manera que Juan llega a identificar a Dios con el *lógos* y, concibe esta identificación de una manera tal que en Dios queda absolutamente excluida una oposición palabra/acción.³⁰

Concebir a la Palabra separada de la acción no parece ser algo propio del mundo antiguo y, por tanto, ha de quedar excluido de la concepción veterotestamentaria.

Al parecer, el mundo antiguo concibe la Palabra de manera distinta a como se concibe en la modernidad.

Para el mundo antiguo, la referencia a la palabra no se trataba de una simple facultad del habla, como quien puede emitir algún tipo de sonido con cierta coherencia y sentido. No consistía en una simple facultad oratoria.

Tampoco se trataba de una mera unidad lingüística, posible de ser analizada por los estudiosos del lenguaje.

La modernidad la consideraba como un “producto” del sujeto, algo que emitía alguien con determinada intención. Dicho “producto” podía ser acogido, o no. De ahí que, como “a las palabras se las lleva el viento”, tal y como enuncia la famosa frase popular, la importancia de la palabra era poca o nula. De hecho, la promesa por la sola palabra ha perdido toda su fuerza y sentido.

Cualquier contrato, por más simple que desee ser, ha de estar firmado por ambas partes. La materialidad del papel escrito y de la firma parecen ser las únicas garantías de su cumplimiento.

El acto de dar la palabra ha caído en el olvido. Se ha convertido en algo del pasado. Palabra y pronunciante parecen ser realidades anárquicamente separadas. No se ha de olvidar también que la mentira, nunca tan bien examinada ni vigilada, juega muchas veces, un papel determinante. En el “no se dijo” pero “se dijo” o, por el contrario, “se dijo” pero “no se dijo”, la clásica rivalidad de “la palabra de uno contra la del otro” parece terminar venciendo y dejando de lado aquello que en el mundo antiguo se tenía muy claro.

Dice José María Castillo, el teólogo español, que

³⁰ Casas, “La contingencia de la Palabra de Dios”, 141.

en todo el oriente antiguo, la *palabra* no poseía primariamente una función indicativa, para designar los objetos o expresar las ideas. La función de la palabra no consistía en ser portadora de un contenido significativo, es decir, no se entendía como una información, sino que era una realidad que contenía *un poder*, que llegaba a repercutir en la realidad de las cosas, de la vida y de las situaciones, como una especie de energía mágica, que penetraba como fuerza de destrucción o fuerza de vida.³¹

En el mundo antiguo, entre la Palabra y la acción hay una identidad inseparable. La Palabra, entendida de esta manera, es expresión de una fuerza generadora de vida, que transforma a la vez que revela la identidad del que la pronuncia. La Palabra es “un principio de acción, una fuerza que tiende a efectuar lo que expresa y que, en cierto modo, subsiste en sí misma, como el aliento que la acompaña”³². Los salmos, al igual que Gn 1, dan cuenta de ello: “Por la palabra de Yahvéh fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su mesnada” (Sal 33,6); “Envía su palabra y hace derretirse, sopla su viento y corren las aguas” (Sal 147,18).

También se encuentran indicios de esto en los profetas.

En Isaías, por ejemplo, puede encontrarse que Dios “juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado” (11,4). Y también, “Yo digo a Jerusalén: “serás habitada”, y a las ciudades de Judá: “seréis reconstruidas” ¡Yo levantaré sus ruinas! Yo digo al abismo: “¡Sécate!” Yo desecaré tus ríos” (44,26c-27).

A través del profeta Oseas, Yahvéh afirma: “Por eso les he hecho trizas por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca” (6,5a).

Estas acciones son atribuidas a Dios. Será Él quien juzgue y dé sentencia, quien castigue al malvado con su palabra y de esperanza a Jerusalén y a Judá. Las acciones de Yahvéh son fruto de su boca, de lo que dice. Podría decirse, entonces, que en algunos momentos de la Sagrada Escritura, la Palabra que Yahvéh pronuncia produce un efecto inmediato. “Porque como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra, y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para lo que la envié” (Is 55,10-11).

³¹ Castillo, *La humanización de Dios*, 126.

³² Feuillet, “Palabra de Dios”, 777.

2.1.2 La Palabra de Dios como creadora

Pero no se ha de perder de vista que, para el pueblo hebreo, creación y salvación van de la mano. “La experiencia de la Palabra divina salvadora es lo que, al parecer, condujo a la afirmación de la Palabra creadora del capítulo primero del Génesis”³³. Porque el pueblo hebreo tiene la experiencia soteriológica es que puede llegar a la experiencia del Dios Creador. O, dicho de otra manera, porque Dios salva y acompaña es que debe ser el mismo que crea. Esta es la experiencia que tiene el pueblo judío y que busca plasmar en las escrituras. Una experiencia que brota de la vivencia honda de una fe común, no de meras deducciones lógicas.

Pero a esta caracterización de la Palabra de Yahvéh se ha de agregar un elemento más. En el libro del profeta Amós se encuentra el siguiente pasaje: “He aquí que vienen días – oráculo del Señor Yahvéh- en que yo mandaré hambre a la tierra, mas no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la Palabra de Yahvéh. Entonces vagarán de mar a mar, de norte a levante andarán errantes en busca de la Palabra de Yahvéh, pero no la encontrarán” (8,11-12).

La Palabra de Dios, en cuanto presencia y cercanía de Dios con su pueblo, no es un mero dato accidental en la vida del creyente, sino lo que lo constituye como tal. Lo propio de Dios es su Palabra, su comunicación. De ahí que los Evangelios Sinópticos puedan colocar en boca de Jesús las palabras del Deuteronomio: “te humilló, te hizo sentir el hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvéh” (8,3; Mt 4,4). La Palabra de Dios es alimento para el creyente. Es su vida y su búsqueda cotidiana. Así lo expresa el profeta Jeremías: “Se presentaban tus palabras, y yo las devoraba; era tu palabra para mí un gozo y alegría de corazón, porque se me llamaba por tu Nombre, Yahvéh, Dios Sebaot” (15,16).

La relación que establece la Palabra con el hombre no es de simple escucha, en el sentido tradicional de una captación por medio de los órganos sensoriales, sino de pertenencia, tal como ya se ha expuesto más arriba. La escucha-acogida-pertenencia de esta Palabra por parte del creyente produce una transformación desde dentro. La Palabra cambia

³³ Ibid., 779.

la vida de las personas que se animan a recibirla y acogerla. Transforma vidas. El שמע ישראל (*shemá Israel*) del Dt 6,4 cobra todo el sentido de mandato de Dios para su pueblo. “Escúchame, pueblo. Déjate transformar por mí” podría ser una traducción posible.

La importancia de este mandato de parte de Dios para el creyente brota de la “necesidad” de dejarse transformar por la Palabra.

El problema surge cuando el pueblo se cierra y se hace sordo a la Palabra de Yahvéh. Los expertos en denunciar estas sorderas son los profetas, quienes exhortaban al pueblo a la audición dócil de la Palabra.

2.2 El silencio de Dios como Palabra purificadora

Afirma Fischer³⁴ que, desde el mismísimo inicio de la creación y a través de todos los tiempos, Dios ha querido acercarse al ser humano, se les ha mostrado y ha querido estar muy cerca de ellos. Les ha planteado un pacto, una alianza (Gn 9,8-17; 15,18-21; Ex 19-24; Jer 31,31-34, etc.) y ha buscado mantenerla, aún cuando el ser humano era el primero en romperla y olvidarla (Gn 6,5-7; Ex 32,1-10; Jer 31,32). Pero el amor de Dios ha sido fiel. Su cariño y cercanía siempre han estado firmes. Aún casi de manera caprichosa, su búsqueda por el ser humano siempre se ha mantenido. Conceptos como *acompañamiento* (Gn 26,3.24: la promesa de asistencia y bendición, y de mantenimiento de la promesa hecha a Abraham; 28,15: “yo estoy contigo; te guardaré [...] no, no te abandonaré”; Is 43, 1-5: “no temas, porque yo estoy contigo”), *cercanía* (Dt 4,7: la pregunta retórica de Moisés que da cuenta de la cercanía de Yahvéh; Sal 145,18: la promesa a todos los que lo invocan; Sal 73,28: “mi bien es estar junto a Dios”) y *perdón* (el cual muestra una continua disposición para un comienzo siempre nuevo, por ejemplo, Nm 14,20: “le perdono, según sus palabras”; Is 55,7: la grandeza de Dios que se revela en el perdón; Jer 31,34: el perdón que permite conocer a Yahvéh), expresan esta realidad en Dios.

Pero así como la apuesta de Yahvéh por su creatura parece no agotarse jamás, también aparecen pasajes en los que se evidencia cierta lejanía de Dios. Porque el Dios de la revelación bíblica no es el motor inmóvil aristotélico. Los repetidos rechazos de los hombres lo afectan hasta las entrañas. Por momentos, las actitudes de los seres humanos van tan lejos

³⁴ Se seguirá la propuesta de Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 256-259.

que Dios cambia de comportamiento y se aleja, como si no soportara tanto rechazo y obstinación. Sin embargo, su cariño se mantiene fiel.

Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido –dice Yahvéh tu redentor. Será para mí como en tiempos de Noé: como juré que no pasarían las aguas de Noé más sobre la tierra, así he jurado que no me irritaré más contra ti ni te amenazaré. Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, más mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá –dice Yahvéh, que tiene compasión de ti. (Is 54,7-10)

La lejanía de Dios respecto al ser humano es algo que aparece en la revelación bíblica. Dios ama al ser humano. Ama su creatura y ama su creación entera. Pero ese amor, no siempre correspondido por parte de su pueblo, se ve afectado por los innumerables rechazos. Las actitudes de pecado generan distancia en Dios. Pero eso no afecta su identidad. Dios no deja de ser Dios por afectarse con los pecados de su pueblo. Al contrario, esa afectación revela más quién es Él.

En palabras del profeta Jeremías, “¿Soy yo un Dios sólo de cerca –oráculo de Yahvéh- y no soy Dios de lejos?” (23,23). La experiencia de Dios nunca podrá ser agotada en su expresividad. Dios es más de lo que su creatura puede saber y comprender acerca de Él.

En el libro del profeta Oseas puede leerse: “Toda su maldad apareció en Guilgal, sí, allí les cobré odio. Por la maldad de sus acciones, de mi Casa los expulsaré” (9,15). Dios rechaza con todo su corazón las acciones pecaminosas de su pueblo, sobre todo, cuando se cambia el derecho y la justicia por celebraciones religiosas y fiestas litúrgicas que olvidan a los pobres, las viudas y los huérfanos. Celebraciones litúrgicas vacías de sentido generan un gran rechazo en Dios y son altamente denunciadas por los profetas.

Si uno de los rasgos esenciales del Dios de la Biblia es su Palabra, entonces, es posible deducir que cuando Dios se calla, algo está queriendo decir. El silencio de Dios también es Palabra. Pero, ¿en qué sentido?

En el capítulo 34 del Gn, Siquem, hijo de Jamor, rapta a Dina, hija de Lía y Jacob, y trasgrede su identidad más honda. Luego de ese suceso violento y atroz, Siquem pide a su padre que negocie con Jacob para quedarse con Dina. Es una situación extraña, pues, luego de haberla herido en lo más profundo de su ser, Siquem pide poseerla y quedarse con ella.

La historia termina con la venganza de los hijos de Jacob por la violación de su hermana. Todos los varones del pueblo de Jamor son asesinados al filo de la espada de Simeón y Leví, hermanos de Dina. Pero más allá del relato, hay dos cosas que pueden rescatarse, en consonancia al tema que se viene desarrollando.

Por un lado, la pasividad de Jacob. El padre no pelea por su hija. “Jacob oyó que Siquem había violado a su hija Dina, pero sus hijos estaban con el ganado en el campo, y Jacob guardó silencio hasta su llegada” (34,5). Al parecer, Jacob no puede, o no quiere, intervenir en defensa de su hija. Por ello, guarda silencio y espera a sus hijos. Son ellos los que, al final, cobrarán venganza por su hermana. Jacob, por su parte, reaparece recién en el v. 30, al final de la historia.

Pero hay una segunda gran ausencia, la de Dios. El nombre de Dios no aparece para nada mencionado en todo el capítulo. Como si el silencio de Dios fuera esa Palabra que reprueba las actitudes de venganza. Dios se aleja de esa situación. No aparece.

Lo mismo podría decirse de la situación del rey David con Betsabé, la mujer de Urías, el hitita (2 Sam 11,1-27). Allí, el pecado también es claro. Aquello que había comenzado con una simple curiosidad, pues, “mandó David preguntar por la mujer y le dijeron que era Betsabé, hija de Eliam, mujer de Urías, el hitita” (v.3), termina con la muerte del inocente, Urías.

El capítulo termina de la siguiente manera: “Supo la mujer de Urías que había muerto Urías su marido e hizo duelo por su señor. Pasado el luto, David envió por ella y la recibió en su casa haciéndola su mujer; ella le dio a luz un hijo; *pero aquella acción que David había hecho desagradó a Yahvéh*” (vv.26-27)³⁵. La pregunta que se desprende de este último versículo es por qué Dios no *dijo* nada durante el transcurso de la historia. O, por el contrario, ¿será que, al igual que con la historia de Dina, el silencio de Dios es su Palabra reprobatoria?

Si esto último es así, entonces, podría afirmarse que el silencio de Dios es su *castigo*. Que frente a una acción de pecado, la acción de Dios es justamente no actuar, no decir nada. Su acción es “no hacer”, es decir, una no-acción.

Pero con esta afirmación, surge la pregunta por la Palabra continua, constante y cariñosa de Dios. Porque, tal y como se ha visto desde el inicio, la Palabra es algo propio de

³⁵ El resaltado no corresponde a la edición de la Biblia sino a la intencionalidad de lo que se quiere indicar.

Dios. Dios se comunica, de modo constante, con el ser humano. Busca estar cerca de su creatura, aunque éste a veces lo rechace.

Por eso, más que asociar el silencio, en cuanto ausencia de palabra, al castigo, habría que ligarlo a la *purificación*. Así, Dios, al no decir, no es como si “no hiciera nada” sino, al contrario, sin decir, Dios hace. Porque su acción no es otra que la de purificar al creyente. Su silencio es la acción de vaciamiento de tantas otras palabras con las que su pueblo se llena, vaciándose de sentido y alejándose de Él.

Entonces, más que hablar de dos tipos de silencio de Dios (el de su castigo, como si Dios, por su silencio, abandonara su creación; y el de la purificación) habría que mencionar sólo uno, el purificador. Porque, en definitiva, lo que siempre permanece es el amor y la opción por su creatura.

El silencio de Dios también es Palabra. Palabra que purifica y dispone para una mejor escucha. Su silencio es acción en el creyente. Sin purificación ni vaciamiento, la pertenencia a la palabra escuchada jamás será posible.

Si no se tiene hambre ni sed, es imposible degustar el alimento o el agua fresca; si prima la saturación continua, jamás habrá lugar para lo nuevo; si no se sale de la relación de dominio y posesión sobre la Palabra, jamás podrá escucharse el silencio que libera y purifica.

2.3 El Dios Creador

Según el relato del Gn, la primera acción que Dios realiza es crear: בראשית ברא אלהים (*bereshit bara' Elohim*), “En el principio creó Dios...”. El verbo utilizado allí es ברא (*bara'*) que, según Fischer, es un verbo que la Biblia hebrea reserva sólo para Dios³⁶. Otras palabras, como *hacer* (עשה) y *formar, fabricar o modelar* (יצר), también van en la misma línea de dar existencia a las cosas y a los seres. Pero *bara'* “identifica la aparición del universo como obra exclusiva de Dios, ya que sólo él puede ser sujeto de este verbo. La creación tiene como resultado final al hombre, imagen de la divinidad, y al universo, templo ideal que refleja la gloria divina...”³⁷.

Otra diferencia clara que indica este verbo es que “a diferencia del hombre, que obra a costa de esfuerzo y de tesón, Dios actúa sencillamente por su palabra, cuya esencia y

³⁶ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 254.

³⁷ Guillén Torralba, “Génesis”, 42.

eficacia son muy distintas a la humana. De aquí el verbo *bara'* (crear), que sirve exclusivamente para expresar la acción divina”³⁸.

Además de la utilización de este verbo en los primeros capítulos del Gn (1,1.27; 5,1-2; 6,7) también aparece en otros pasajes, como por ejemplo, en el libro del profeta Isaías (43,1-15: “Ahora, así dice Yahvéh, tu *creador*... Yo, Yahvéh, vuestro santo, el *creador* de Israel, vuestro Rey”), el salmo 148 (v.5: “Alaben ellos el nombre de Yahvéh: pues él ordenó y fueron *creados*”), en Dt 4,32 (“Pregunta, pregunta a los tiempos antiguos, que te han precedido desde el día en que Dios *creó* al hombre sobre la tierra: ¿Hubo jamás desde un extremo a otro del cielo palabra tan grande como ésta? ¿Se oyó cosa semejante?”), y en Jer 31,32 (“¿Hasta cuándo darás rodeos, oh díscola muchacha? Pues *ha creado* Yahvéh una novedad en la tierra: la Mujer ronda al Varón”), entre otros³⁹.

La asociación del verbo *bara'* con Dios, en cuanto creador del universo y de todo lo que existe, es clara y única.

La afirmación de Gn 1,1 “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” demuestra que el actuante de la acción es Dios. Él es el que crea y, por tanto, todo depende de Él. Dios es el que está al principio de todo, con lo cual, la propuesta de ubicarse dentro del paradigma del *contra giro* tiene todo el sentido. Dice Fischer que “los dos primeros capítulos de la Biblia, con la narración de la creación, se remontan a antes de cualquier experiencia humana. Describen los fundamentos de cada existente, sin ser afectado por ninguna especulación del surgimiento del mundo”⁴⁰. En este sentido, si el oyente de la palabra no se ha podido ubicar dentro de la dinámica de *obediencia* a lo escuchado, entonces caerá en el error de creer que los textos pueden ser manipulados y dominados.

La vida del pueblo de Dios es gracia. El creyente ha recibido la vida como regalo por parte de Dios. No se la ha dado a él mismo. Creer y vivir esto supone, evidentemente, salir del paradigma de control y manipulación de *lo dado*, para dejar que el texto mismo se revele en lo que es y cómo es.

Guillén Torralba, respecto a los relatos creacionales del Gn, afirma que

³⁸ Feuillet, “Palabra de Dios”, 779.

³⁹ Gn 2,3; 2 Sam 12,17; Is 40,26; Ez 21,24; Dn 2,38; 4,9.12.18.20.22.29.

⁴⁰ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 23.

construidos con datos heterogéneos, estos capítulos describen una “prehistoria” que transcurre en un mundo ideal antes que las etnias, las naciones, la política o las clases sociales separaran a los hombres. Los episodios que componen esta sección, no son informes de hechos, ni son continuación los unos de los otros, ni inciden en la historia de la nación, aunque le sirvan de marco. Son pinceladas independientes que retratan y justifican aspectos diversos del estado original y de los sucesos que lo modificaron...⁴¹

Lo primero que hay que decir respecto a lo que afirma Guillén Torralba es que más que de una *prehistoria* habría que hablar de una *protohistoria*, pues, no se trata sólo de algo que sucedió *antes* de cualquier suceso histórico, en cuanto hecho o acontecimiento ubicado espacio-temporalmente. Se trata, más bien, de un suceso que, estando desde los orígenes, permanece a lo largo de la historia. Por eso, y he aquí el segundo punto que se quisiera poner en diálogo. Pues, al seguir presente en el transcurso de la historia, este evento *original* sí incide en ella. Ya sea la historia de la Nación, de un grupo particular o de una persona en concreto.

Al considerar estos relatos como *protohistóricos* la lectura de la historia cambia, porque entonces no se trata de algo que pasó o transcurrió *in illo tempore* sino que, de algún modo, continúa sucediendo también hoy.

Considerar los relatos creacionales, como tantos otros, desde el punto de vista de la *prehistoria* puede desembocar en un olvido de esos sucesos. La creación puede ser considerada simplemente como algo que sucedió en el pasado, sin ningún tipo de repercusión en el presente del pueblo.

Pero si, por el contrario, se considera el relato como *protohistórico*, entonces sí es posible seguir gustando sus efectos hoy. Porque la presencia del Creador sigue acompañando a su creatura, y lo seguirá haciendo. El pecado que cometieron Adán y Eva, también lo cometen los hombres y mujeres de hoy, porque, dicho con cierto simbolismo, todos los seres humanos tienen un Adán y una Eva dentro. En eso consiste la *protohistoria*. En aquello que, dado en y desde los orígenes, sigue dándose y sucediendo también hoy y, por tanto, también se seguirá dando y sucediendo en el futuro.

⁴¹ Guillén Torralba, “Génesis”, 437.

Porque el pueblo judío sigue teniendo consciencia de que la presencia creadora de Dios sigue actuando y sigue sosteniendo a su creación como pueblo elegido. Por eso, la incidencia de estos relatos creacionales en la historia actual, ya sea en la historia de un pueblo o de una persona concreta, sigue teniendo vigencia.

Si de mitos se trata...

Basta con mirar algunos de los himnos cosmogónicos de la antigüedad para caer en la cuenta que el pueblo hebreo no fue completamente original en la elaboración de algunos de sus textos⁴². Sus relatos creacionales tienen influjo de las culturas y los pueblos vecinos. Eso es evidente.

La pregunta que se quisiera plantear es si esos relatos son iguales. Si no lo son, entonces, cuáles son aquellas diferencias que, de manera evidente, se quisieron resaltar.

En el *himno a Ptah*, que se transmitió durante el antiguo Imperio Egipcio (2575-2134 a.C.), pueden encontrarse elementos creacionales que luego se “repetirán” en los relatos del libro del Génesis.

Ptah, el dios de Menfis, es el creador supremo. Su poder es tal que la creación de la Ennéada, la asamblea divina conformada por los nueve dioses más importantes de Egipto, es obra suya. Cada uno de los nueve dioses vino a la existencia a través de los pensamientos de su corazón y las palabras de su lengua.

Los pensamientos del corazón de Ptah y las palabras de la lengua de Ptah guían todos los pensamientos y todas las palabras de la Ennéada, todos los pensamientos y las palabras de los humanos, y toda la vida. Ptah crea la Ennéada sólo con dientes y labios [...] Ptah sólo tuvo que hablar y la Ennéada vino a la existencia.⁴³

En este texto puede constatar que la creación por la palabra no es algo propio del libro del Gn. Seguramente, era algo que pertenecía a la época, a la mentalidad semita o a determinados pueblos, entre ellos, los egipcios y los hebreos.

⁴² Se seguirá el aporte de Mathews y Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento*, 3-17.

⁴³ *Ibid.*, 4.

El *himno a Ra*, también egipcio y de la misma época que el anterior, también tiene paralelos con el relato de la creación del libro del Génesis. Allí puede leerse: “Cuando yo llego, empieza el día, cuando el todopoderoso habla, todo viene a la vida. No había cielo ni tierra, no había tierra seca ni reptiles en la tierra. Entonces hablé y las criaturas vivas aparecieron”⁴⁴.

Al parecer, Ra tenía atributos similares al Dios hebreo, pues, al igual que Ptah, crea por la Palabra.

Por último, también pueden encontrarse paralelos del relato del Gn con el mito de *Enuma Elis* (siglo XII a.C.). Sin embargo:

Este poema nos hace asistir a una batalla en regla entre el dios creador Marduk y la diosa de las aguas Tiamak; aquel venció, partió en dos a ésta y se dividieron las aguas de abajo (los océanos) de las aguas de arriba (encima del firmamento). El hagiógrafo, recogiendo formas de decir vecinas a esa cultura y compartiendo su cosmogonía –su visión del mundo desde el punto de vista físico, geográfico, etc.-, los corrige teológicamente y nos presenta a Dios como creador de todo, sin entrar en ninguna lucha o combate con otras fuerzas o poderes que se le oponen. El autor sagrado desmitifica esas cosmogonías...⁴⁵

Tal vez, lo mejor no sea afirmar que el autor sagrado del libro del Gn “corrige desde lo teológico” el relato babilónico, pues, ello supondría que el mito de *Enuma Elis* estaba errado o tenía ciertas fallas que eran necesarias ser corregidas.

El autor sagrado cambia, modifica, el relato del pueblo babilónico, pues, persigue cierta intencionalidad. El Dios hebreo no crea a través de la lucha o el combate, sino a través de su Palabra. El Dios del libro del Gn, si es que se lo puede denominar así, no tiene que luchar contra otras fuerzas o contra otros dioses para lograr su cometido. Yahvéh simplemente crea. Él es el soberano, el dueño y señor del universo, y por eso, crea libremente.

En este sentido, lo más acertado no es afirmar que el autor sagrado “desmitifica” las cosmogonías babilónicas, tal y como afirma Ferrer, sino que las reorienta, modificándolas de acuerdo a su interés particular. El universo, por tanto, no es fruto de una lucha entre dioses o

⁴⁴ Ibid., 7.

⁴⁵ Ferrer Arellano, *El misterio de los orígenes*, 40.

un laberinto de fuerzas contrapuestas. El universo, en el que habita el ser humano junto al resto de toda la creación, es regalo de Dios.

Afirma Ricoeur

La creación admite varios modelos operativos, si se puede decir así. Claus Westermann propone para ellos una tipología simple: creación por generación, creación mediante lucha, creación por fabricación, creación por la palabra. [...] Nuestra narración de Génesis 2-3 pertenece al tercer tipo. Génesis 1 se incluye en el cuarto tipo. Sólo el primer tipo está estrictamente excluido de la Biblia hebrea⁴⁶

Por este motivo, el relato de la creación que se encuentra en el libro del Génesis, si bien tiene paralelos en otros relatos míticos de la época, no por ello ha de considerarse falso o de poco valor. Al contrario. Es necesario estudiarlo de manera detenida para encontrar en él su originalidad y valor. De ahí que sea el que más puede ayudar para seguir profundizando en el tema de la Palabra creadora de Dios.

2.4 El relato del Génesis. Capítulo 1

Desde el punto de vista del método histórico-crítico, los autores sostienen que este relato corresponde a la tradición sacerdotal (P) y que, por tanto, son de redacción tardía. Así lo expresa, por ejemplo, Jean Louis Ska:

...los textos de Gn 1-11 son, en general, tardíos. Me refiero a su composición literaria, no a los motivos utilizados. El punto de partida de la composición es el denominado «relato sacerdotal», redactado tras el regreso del destierro bajo una gran influencia de la cultura babilónica. Se encuentra en Gn 1, en el relato del diluvio y en las genealogías. Los otros relatos se añadieron posteriormente. Para demostrarlo quiero señalar solamente un hecho, a saber, que todas las alusiones a estos relatos son recientes. Las referencias al caos primigenio y a la creación del universo no se encuentran antes del exilio; aparecen en los libros de Jeremías y en la segunda parte de Isaías (Is 40-55)⁴⁷.

⁴⁶ Ricoeur, "Pensar la creación", 57.

⁴⁷ Ska, *Introducción al Antiguo Testamento*, 59. También puede consultarse *El pentateuco: un filón inagotable*, 43-63, obra del mismo autor.

Sin embargo, la pretensión no es adentrarse en la discusión sobre el origen del relato o si es sacerdotal o yahvista, sino, más bien, profundizar en su mensaje, en vistas al tema de la Palabra creadora.

De todos modos, es inútil desconocer algunas características del relato creacional de Gn 1, 1-2,4^a.

Es un relato que goza de cierto orden. Sigue un esquema bien claro, donde el actor principal es Yahvéh, quien crea en seis días, dejando el último para el descanso sabático. Posee frases que se repiten varias veces, lo cual posibilita su memorización sin problemas. Algunos autores hablan de cierta intencionalidad litúrgica, buscando fundamentar la ley del sábado⁴⁸.

Si se habla de un posible esquema del texto, podría presentarse el propuesto por Ferrer⁴⁹, quien lo divide en tres partes: *creatio prima*, *creatio secunda*, y *opus consumationis*, como si la creación misma fuera creciendo en dignidad hasta llegar a la creación del hombre.

La *creatio prima* corresponde a los dos primeros versículos: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas”.

En ambos versículos parece haber más descripción que creación. De hecho, con la expresión “En el principio”, el autor no parece remontarse al inicio del tiempo cronológico, tal como ya se ha mencionado más arriba sino, más bien, indicar sencillamente “en primer lugar”, pues, “crear no significa hacer de la nada, sino hacerlo de forma inesperada y fuera de lo usual”⁵⁰.

Será recién a partir del v.3 donde Dios comienza a hablar, por decirlo de alguna manera.

La *creatio secunda*, entonces, corresponde a la descripción de la obra creadora de Dios en seis días. El v. 3 comienza con fórmula conocida ויאמר אלהים (“Y dijo Dios”), creando primero los espacios, es decir, la luz, separada de las tinieblas, el firmamento, separado de las aguas, y el suelo separado de los mares. Del versículo 3 al 9, Dios habla tres veces. Además, en el día primero y en el tercero, Dios ve que lo que había hecho “estaba bien” (v.4a.10c).

⁴⁸ Un ejemplo puede encontrarse en Guillén Torralba, “Génesis”, 38.

⁴⁹ Ferrer Arellano, *El misterio de los orígenes*, 30-35.

⁵⁰ Guillén Torralba, “Génesis”, 39.

A partir del v. 11 comienza lo que Ferrer denomina la *obra de ornato* o población de los espacios. Aparecen, por tanto, las semillas y los árboles, y las lumbreras en el firmamento, los cuales servirán para separar el día de la noche. Además, surgen los bichos vivientes y los animales marinos, a quienes bendice diciendo “sean fecundos y multiplíquense, y llenen las aguas de los mares; y multiplíquense las aves en la tierra” (v.22). Es el día quinto.

En el día sexto, Dios culmina su obra al decir: “Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra. Y *creó* Dios el hombre a imagen suya: a imagen de Dios le *creó*; macho y hembra los *creó*⁵¹” (vv. 26-27).

Nótese la insistencia del texto en el verbo *crear*, repetido tres veces en un mismo versículo. Tal y como se ha indicado más arriba, este verbo, en la Biblia, corresponde sólo a Dios. Podría pensarse, entonces, que el escritor sagrado quiere dejar bien en claro la incidencia de la acción del Dios sobre el ser humano, en cuanto creatura suya. El hombre es creatura de Dios, a su imagen y semejanza. Su cercanía con el creador es, por tanto, mayor.

A esta última creación, Dios también los bendice y les da el mandato de ser fecundos y multiplicarse. El texto termina diciendo: “Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien. Y atardeció y amaneció el día sexto” (v. 31). Lo curioso de aquí es el cambio que se da en el juicio de Dios, porque mientras que con el resto de los seres Dios veía que “estaba bien”, ahora, con la creación del hombre, Dios dice טוב מאד (*tob me'od*), es decir, que “estaba *muy* bien”, indicando así cierta supremacía del hombre respecto al resto de la creación.

Del v.11 al 31, Dios habla siete veces más (vv.11.14.20.24.26.28.29), completando, junto a las otras tres, un total de diez, con lo cual puede hacerse alguna alusión a las diez palabras del Decálogo (Ex 20), tal y como lo sugiere Ferrer⁵².

A modo de síntesis y repaso de lo enunciado hasta el momento, es importante no perder de vista los siguientes elementos.

En primer lugar, que para acercarse a la Palabra que transforma y da vida es necesario ubicarse, de manera existencial, en la actitud de obediencia y pertenencia, propia del

⁵¹ El resaltado no corresponde al texto sino a la intencionalidad de remarcar la palabra *bará*.

⁵² Ferrer Arellano, *El misterio de los orígenes*, 32.

contragiro. Posicionarse fuera de ese paradigma puede ensordecer y conducir a la manipulación de la Palabra dada.

Lo segundo que se quiere resaltar es lo siguiente: Dios mismo *es* esa Palabra que transforma. Su Palabra es acción en el oyente y, por tanto, en la historia. Una Palabra que se manifiesta también de forma silente. Pues, el silencio de Dios es purificador. Dispone al oyente para el cambio, preparándolo para la conversión.

Esta misma Palabra es la que crea todo el universo. Dios es creador. Un creador que, a diferencia de los dioses de los mitos y relatos cosmogónicos de la época antigua, crea libremente, sin lucha ni esfuerzo. El Dios Creador del Gn no tiene que disputar su poder con nadie. Él sólo ofrece su presencia y cercanía, a toda la creación pero, en especial, al hombre.

3. En vistas al quehacer teológico

En este tercer capítulo, se intentará demostrar cómo el posicionamiento del oyente en el paradigma del *contragiro* trae consecuencias en el quehacer teológico. Se hará referencia, por tanto, a lo que se “desprenda” de esa concepción de Palabra de Dios enmarcada en una cultura, una historia y un contexto concretos pero vistas, claro está, desde el nuevo paradigma. De otra manera, esto no será posible. Pues, esta Palabra no es un discurso, una doctrina o una predicación sino la misma acción de Dios presente en la historia.

Se buscará dejar en claro la diferencia entre la Palabra semita y la Palabra griega, dado que ambas se mueven en horizontes simbólicos diferentes o, tal como dice Bruce Malina, en sistemas sociales diversos⁵³. Comparar las distintas “palabras” no es otra cosa que poner en diálogo ambas cosmovisiones, la griega y la hebrea. Desde allí, la mirada hacia las nociones de tiempo, historia y naturaleza que priman en cada una de ellas, será mucho más fácil de detectarse y comprenderse.

Como resultado de este diálogo, se vislumbrará una primera conclusión, para nada definitiva, sino a modo de prolepsis o anticipación que, se espera, permita comprender el sentido de lo que se está abordando. El análisis de la categoría *memoria* será clave para comprender hacia dónde va dirigido el planteo.

Seguidamente, se confrontará lo que se viene exponiendo a lo largo del trabajo con un texto del Cardenal Müller, palabra autorizada del Magisterio Eclesiástico. Abordar la doctrina de la Creación desde el punto de vista de la Teología Sistemática, sin duda, enriquecerá la reflexión y el análisis realizado hasta el momento.

Para finalizar, se realizará un estudio comparativo de la antropología bíblica, en diálogo con la griega. Los términos *leb-kardía-corazón*, *shub-metanoia-conversión* y *basar-soma-sarx-cuerpo*, darán cuenta de este intercambio o “paso”, de la cosmovisión hebrea a la griega y, como no podría ser de otra manera, a una más “actual”.

Se buscará, por tanto, demostrar la importancia de leer cada texto en su contexto original-originante. Para ello, no se ha de perder de vista, la imperiosa necesidad de animarse a pertenecer a la Palabra, es decir, de ubicarse en el paradigma del *contragiro*, condición *sine qua non* para hacer una verdadera lectura del texto revelado.

⁵³ Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 26.

3.1 Del estatismo griego a la musicalidad hebrea

Para el presente apartado se seguirá, en parte, el artículo de Joaquín Lomba⁵⁴, donde el filósofo y filólogo de la Universidad de Zaragoza, estudia la diferencia entre la Palabra griega y la hebrea.

Para Lomba, lo propio de las lenguas indoeuropeas es la estatización de la realidad. Podría decirse que, con ellas, el ser humano se ha acercado aún más al dominio de su entorno. El conocimiento científico hunde sus bases en esta concepción, con la que se busca eternalizar e inmovilizar lo dado. De este modo, el científico, por decirlo de alguna manera, puede conocer y profundizar con mayor precisión en el objeto que desea estudiar. Consecuencia de esto es la generación de una estructura de la Palabra que responde más a lo estático que a lo dinámico.

“En el mundo hebreo, en cambio, la naturaleza es algo que está en continuo movimiento, que es esencialmente dinámico y activo y que sin cesar se está haciendo y perfeccionando”⁵⁵. Eso es lo que busca expresar el relato del Génesis: una naturaleza que se va haciendo y perfeccionando de modo paulatino. Dios, el creador de todo, es el garante máximo de esta dinamización de la realidad, pues, una vez creado el universo, lo sigue manteniendo en el ser mediante la Palabra.

Mientras que *lógos* dice relación a una idea, o a aquello que se deriva de una idea, *dabar*, implica simultáneamente un conocimiento y una acción. En aquella prima lo cognitivo o lo teórico; en esta, lo práctico o la acción.

La palabra hebrea, a diferencia de la griega, no intenta informar al oyente de lo que es el mundo. No pretende que aquel que acoge la Palabra elabore una ciencia racional para dominar la realidad. Lo que busca, más bien, es que el oyente se comprometa con lo escuchado, que se implique e involucre en la dinámica en la cual está inmerso, es decir, en la dinámica de la realidad, del mundo, de la naturaleza, de la historia y, por tanto, de la Revelación y Palabra divina⁵⁶. Así, escuchar la Palabra de Dios no es otra cosa que comprometer la existencia en aquello que se ha escuchado, en aquello que Dios dice. Para esto, no se ha de olvidar que la pertenencia al *contragiro* es algo esencial, no accesorio. Por

⁵⁴ Lomba, “Palabra y música en la cultura y estética hebreas”, 101-128.

⁵⁵ *Ibid.*, 103.

⁵⁶ *Ibid.*, 105.

tanto, sin estar ubicado allí, ese tipo de escucha no es posible.

Cualquier exégesis o interpretación que tenga su punto de partida en una búsqueda de dominación del texto o manipulación de la Palabra, caerá en aquello que se ha llamado la relación metafísica, es decir, una relación donde lo que prima es la relación sujeto-objeto, y no Palabra-oyente.

La segunda diferencia entre la palabra griega y la hebrea va en relación a la *temporalidad*.

El tiempo, concebido desde la perspectiva griega, es cíclico. Hay repetición. El pasado regresa para hundirse en la monotonía del presente, dejando que el futuro se pierda en lo que ya fue. La teorías reencarnacionistas o de transmigración de las almas, de corte platónico, dan fe de ello.

La concepción del tiempo hebreo es diferente. Es lineal, no cíclica. Es un tiempo de progreso y perfección continua. “Se trata [...] de un tiempo existencialmente vivido y oído al compás de la naturaleza dinámica y activa en la cual acontecen los hechos del hombre”⁵⁷. Y esos hechos son los que, desde su interior, engendran un tiempo marcando un ritmo. No es que los hechos se dan “en el tiempo”, como si hubiese un tiempo vacío que busca ser llenado por hechos. Son los hechos mismos los que engendran el tiempo en un ritmo particular. Es esa temporalidad rítmica la que luego se expresa en una palabra también ritmada en tres consonantes. De ahí que esta Palabra, antes de ser vista o escrita, es oída, escuchada, al igual que la música.

Dada esta caracterización de la temporalidad, tan diversa en ambos contextos, es evidente que también la concepción de *historia* sufre una diferenciación.

Para los griegos, la *historia* significaba información, investigación y transmisión de algunos hechos que alguien había presenciado o estudiado, y que se narraba a los que lo desconocían. “Para los hebreos, en cambio, la historia era el centro de la existencia, puesto que la temporalidad por la que transcurría convertía en presente al que hablaba todo acontecimiento que hubiera ocurrido en cualquier momento. La historia hacía actual y contemporánea toda acción de Dios y del pueblo de Israel y, por tanto, merecía todo tipo de atención vital”⁵⁸.

⁵⁷ Ibid., 107.

⁵⁸ Ibid., 111.

La narración, para el pueblo hebreo, no es un simple relato de un hecho acontecido en el tiempo, sin ningún tipo de incidencia o importancia en el presente. Es, por el contrario, traer al presente un hecho o suceso del pasado para celebrarlo en el hoy de la comunidad. Dicho en otras palabras, es revivir un hecho del pasado, transformándolo en acontecimiento, para celebrar, nada más ni nada menos, cómo Dios acontece.

De ahí que cada vez que el pueblo hebreo “recuerde” la pascua, no se trata sólo de una mención efímera de algo que les sucedió a otros, sino que es verdaderamente la actualización y celebración de un acontecimiento que también continúa sucediendo hoy. La Palabra del profeta Isaías, por ejemplo, escrita varios siglos antes de Cristo, y que se lee en la asamblea, continúa siendo vigente a los oyentes de hoy, siglo XXI. La Palabra, “recordada”, actualizada, sigue también, por ello, construyendo historia. Podría decirse, entonces que, para el hebreo, “recordar” no es algo del pasado sino del presente.

3.2 Primera “consecuencia”

Es probable que ambas concepciones del tiempo y la historia estén presentes en las Sagradas Escrituras, sobre todo, en algunos de los textos denominados Deuterocanónicos, encontrados en la traducción griega de los Setenta⁵⁹. La influencia de Alejandro Magno y el Imperio griego se hicieron sentir hasta lo más hondo de la cultura hebrea.

En el Nuevo Testamento y, en concreto en los Evangelios, la situación parece ser más evidente, pues, el idioma en que ha sido escrito es el griego, pero sin dejar de ser un escrito semita. De este modo, el Nuevo Testamento no es un escrito occidental, sino oriental, aunque haya sido escrito en griego y hoy sea leído en todo el mundo.

La mentalidad semita, expresada en su idioma hebreo, transmite su mensaje para aquellos que, por decirlo de alguna manera, están “dentro” de ese mismo sistema, es decir, que comparten el mismo horizonte simbólico, la misma significación común.

Con la llegada de la cultura griega, no sólo el idioma hebreo, en cuanto tal, sufre el cambio. Muchos elementos de la misma cultura hebrea deben resignificarse y, por eso, mutan. El lenguaje es una de las muchas expresiones de ello. Pero no la única. Lo importante es no perder de vista que, con la llegada de la cultura helénica, si bien, el idioma cambia, la

⁵⁹ Lefèvre- Delcor, “Los libros deuterocanónicos”, 739-741.

cosmovisión y la cultura hebrea, siguen presentes.

La cuestión parece ser la siguiente: el tiempo ha transcurrido y lo que los lectores de aquel tiempo podían comprender, por estar cercanos en el tiempo y el espacio, ahora se dificulta. A medida que el tiempo avanza, la lejanía se hace sentir y las dificultades crecen.

Un claro ejemplo de esto podría ser lo que se narra a continuación.

Se ha mostrado que en la cultura de la Biblia, el concepto de *memorial*, íntimamente ligado al de Historia, es un concepto clave, sobre todo, para los cristianos, por su relación directa con el misterio de la Eucaristía⁶⁰.

En hebreo, la palabra que se utiliza para esta expresión es *zikkaron*, del verbo *zkr*, recordar. El Nuevo Testamento traduce (o interpreta, o traduce interpretando) esta palabra hebrea con otras dos griegas: *anamnesis* y *mnemosynon*⁶¹. Pero, ¿hablar de *anámnesis* o de *mnemosynon*, es lo mismo que hablar de *zikkaron*?

No se ha de perder de vista que, tal como se ha indicado más arriba, lo propio del mundo semita es la participación del creyente en el acto fundante del pueblo, ocurrido siglos antes, pero “recuperado” y celebrado en el presente.

Así, el hecho histórico de la Pascua, no es un hecho que se pueda repetir en cuanto hecho dado en un momento y espacio determinados. Pero sí es posible, a través de este *memorial*, actualizar el hecho, no de manera histórica sino existencial, y así participar de él y sus consecuencias. Por eso, es posible afirmar que la fiesta de la Pascua, a través de la *memoria* recordatoria actualizante, tiene el mismo alcance salvífico que la Pascua vivida y celebrada tiempo atrás.

La dificultad radica, entonces, en que el *memorial*, tal y como aparece en los textos de la última cena, por ejemplo, corresponde a la cultura hebrea, no griega, aunque los textos fueron escritos en griego. La *anamnesis*, a la que refieren los textos sinópticos, y el mismo Pablo en la primera carta a los Corintios, ha de leerse, por tanto, desde el contexto semita, y no griego.

El τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (*toúto poieíte eis tèn emèn anámnésin*) “Haced esto en memoria de mí”, que aparece en Lc 22, 19c, no expresa un simple pedido de recordatorio de un gesto de Jesús. Detrás de esas palabras anamnéticas no se encuentran

⁶⁰ Hörmann, “Eucaristía”, 366-409; Martínez Morales, *Sentido social de la Eucaristía*, Vol. I, 99-107.

⁶¹ Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, 48-51; Martínez Morales, *Sentido social de la Eucaristía*, Vol. II, 47-58.

simples ecos, cual repeticiones de momentos simples. Las palabras de Jesús expresan proféticamente lo que dicen, haciendo presente toda una vida de entrega y servicio. Ese es el mandato que deja el Señor para los cristianos. Celebrar la entrega que, día a día, se renueva y actualiza con más fuerza. Celebrar es, por tanto, actualizar un misterio de entrega y servicio profético que se hace con la propia vida. Una vida que, al igual que la de Jesús, se entrega y vacía hasta la muerte.

La *anamnesis*, por tanto, no consiste en un simple recuerdo de algo que hizo alguien en algún tiempo, sino que es una verdadera actualización del acontecimiento de entrega y ofrecimiento de Jesús. Es por eso mismo, un contenido hebreo pero dicho en lenguaje griego. Lo mismo podría decirse de tantos otros conceptos. Algunos de ellos se desarrollarán brevemente más adelante.

3.3 La palabra del Magisterio

El Magisterio eclesiástico, al menos, en uno de los escritores más representativos del último tiempo, como lo es Gerhard Ludwig Müller, actual prefecto para la Doctrina de la Fe y presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y la Comisión Teológica Internacional, también posee su postura en lo referente a la doctrina de la Creación, en base al texto de Génesis 1.

El Cardenal Müller trabaja la teología de la creación israelita desde el relato de Gn 1,1-2,4^a y el Deuterocanónicos. En dicho capítulo, el autor afirma lo siguiente:

Aunque aquí no se concibe ni se expone la fe de Israel en la creación en las precisas categorías filosóficas de la teología posterior, la afirmación encierra ya en sí los elementos constitutivos fundamentales del conocimiento bíblico de Dios y de la fe en la creación. Se les puede, por tanto, citar con las denominaciones propias de las categorías de la teología sistemática⁶².

Para Müller, que el relato creacional del primer capítulo del libro del Génesis haya sido escrito durante el exilio en Babilonia, no tiene discusión. De ahí que lo considere como un escrito sacerdotal (*Priesterkodex=P*)⁶³.

⁶² Müller, *Dogmática*, 175.

⁶³ *Ibid.*

La nota que se cita más arriba tiene, en la obra del autor alemán, un enunciado que lo precede: “*Al principio creó Dios el cielo y la tierra*” (Gn 1,1). Dicha afirmación, que pertenece al texto sagrado, no correspondería a un simple despiste del hagiógrafo, sino que –y aunque así lo fuera- es un verdadero aporte a la historia de la reflexión teológica. A esa afirmación es a la que el texto citado se refiere. Su importancia es capital, tanto que de allí pueden extraerse algunos aspectos esenciales para la teología. Müller enumera los siguientes aspectos⁶⁴:

1. Que Dios es el sujeto soberano de la creación. Dios es el único que puede crear. Su acción creadora, no sólo manifiesta su poder y bondad frente al hombre, sino que éste puede comprender el mundo desde un nuevo punto de vista, el de su referencia a Dios.
2. La acción de crear, propia de Dios, expresada con el verbo *bará*, “no consiste en la elaboración o remodelación de una materia ya existente o en la transformación de meras posibilidades en realidad”⁶⁵. Se trata de una creación a partir de la nada.

Esto que aquí se expone, parecería contradecir lo expuesto más arriba por Guillón Torralba, para quien crear no significaba necesariamente hacer algo de la nada, sino hacerlo de forma inesperada y fuera de lo usual.

Para Müller, por su parte, es claro que la creación de Dios es una *creatio ex nihilo*, aunque, como él mismo lo afirma, esta idea si bien es tardía⁶⁶, ya puede verse de manera implícita en testimonios más tempranos, tal como sería el capítulo primero del libro del Gn, de tradición sacerdotal⁶⁷. “El término *creatio ex nihilo* pretende expresar más bien la singularidad de la creación divina”⁶⁸, y no tanto si Dios crea con o sin material previo.

⁶⁴ Si bien el autor enumera ocho “aspectos esenciales”, solamente se rescatarán algunos, considerados de mayor importancia para el presente trabajo, 175-177.

⁶⁵ *Ibid.*, 175.

⁶⁶ 2 Mac 7,28: “Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia”.

El libro de los Macabeos ha de ubicarse en tiempos de lucha contra los Seléucidas, cuando el pueblo judío buscaba conseguir la libertad religiosa y política.

Los griegos, luego de vencer a los persas (333/332 a.C.) gobiernan palestina hasta la llegada de los romanos (año 63 apróx.). Se puede ubicar el Segundo Libro de los Macabeos entre los siglos I-II a.C.

⁶⁷ Müller, *Dogmática*, 175. La tradición sacerdotal (P) surge, según Müller, en el exilio babilónico (Siglos VI-V a.C.).

⁶⁸ *Ibid.*, 176.

De este modo, lo importante del término *creatio ex nihilo* es que toda realidad no es sino el resultado del actuar libre y gratuito de Dios. Dios crea porque quiere y porque libremente puede.

3. El modo en que Dios da la existencia a las creaturas es llamándolas. Llamándolas es que las creaturas surgen, aparecen en el ser. “Dios lleva a cabo su acto creador por medio de su palabra y de su voluntad. La palabra no es un instrumento separado de Dios, del que se sirve para realizar el mundo. La palabra y la voluntad divina se identifican con Dios. Designan la acción personal, subjetiva y libre de Dios”⁶⁹. Dios es Palabra; la Palabra es Dios, podría afirmarse con Müller, dejando resonar el Prólogo del Cuarto Evangelio.

4. Por último, se ha de decir que Dios crea “*Al principio*”. Tiempo y espacio son también creaturas de Dios, porque son dimensiones o propiedades de la realidad creada. Sin “cosas”, es decir, sin realidad creada, el tiempo y el espacio no “existen”, no tienen sentido. Por eso, con la creación de la realidad, se “crea”, por decirlo de alguna manera, el tiempo y el espacio, *en* el que la realidad creada es, existe.

5. En línea con el punto anterior, puede resaltarse que la concepción del tiempo que maneja Müller es la siguiente:

...el acto creador fundamenta una relación supratemporal y supraespacial del mundo a Dios como su origen y su fin. Dios está presente y se manifiesta como creador en todo tiempo y en todo lugar en todo ser. Por eso dice la teología que Dios creó el mundo en un instante (*in instanti*). Una acción creadora sucesiva se equipararía con la construcción de un edificio por un arquitecto a lo largo de varias fases. Pero el acto creador divino es tan indivisible como el mismo Dios. [...] La *creatio continua* se identifica con la originaria *creatio ex nihilo* y designa tan sólo la realidad y la presencia permanente del acto creador supratemporal y, por tanto, de Dios mismo en el mundo como un todo y en sus procesos evolutivos...⁷⁰

Dios crea *con* el tiempo y el espacio y *en* el tiempo y el espacio. Pero su acto creador continúa. Su presencia “creante” es su modo de estar entre las creaturas. Su Palabra, que no es otra cosa que Él mismo, sigue pronunciándose y dándose a los creyentes. Dios sigue estando entre los hombres a través de su Palabra creadora.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 176-177.

El tiempo que fue es el tiempo que es. En Dios creador, las concepciones de tiempo y espacio son otras. Como dice el Salmo bellamente: “Porque mil años son a tus ojos como un día, un ayer que se va, una vigilia en la noche” (90,4). No se ha de olvidar que, para la concepción hebrea, la espacio-temporalidad está íntimamente ligada al Dios creador. No pueden comprenderse ni el tiempo ni el espacio fuera de Dios.

Sin este principio base, ni el texto anteriormente citado de Müller ni el texto creacional del Gn 1 podrán ser comprendidos a cabalidad. Pues, el principio hermenéutico no ha de ser la filosofía griega sino la cosmovisión semita y hebrea.

Una vez más, el posicionamiento en el paradigma del *contragiro* es clave para comprender el planteo.

6. La obra creadora de Dios llega a su culmen en la persona de Jesús, nuevo Adán (1 Cor 15,45; Rom 5,12-15). Jesús mismo es quien invoca en su predicación la creación de su Padre Dios (Mc 10,6; 13,19), a quien llama “Señor del cielo y de la tierra” (Lc 10,21; Mt 11,25). Jesús sabe que su Padre es el creador de todo lo que existe. Por eso, su misión de anuncio del Reino se inscribe dentro del acto creador de Dios. “La misión de Jesús demuestra su legitimidad por el hecho de que le compete como propia la acción *-bará* de Dios en la creación y en la historia de la salvación. De donde se sigue que sólo hay salvación en el nombre de Jesús, es decir, en Dios”⁷¹, “porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4,12), tal y como proclama Pedro frente a los ancianos y jefes del pueblo, después de haber sido interrogado por una curación.

3.4 De camino a la significación original

Dada la importancia de leer los textos en sus contextos originales-originantes, es decir, de ubicar las distintas palabras, expresiones, frases e ideas dentro del contexto semita, al cual pertenece la Sagrada Escritura, se ve necesario y conveniente recuperar algunos de los elementos de la antropología bíblica, para extraer de ellos otras posibles “consecuencias”, tal y como ya se ha hecho en el punto 3.2.

Se seguirá, en parte, un extracto del libro de Norbert Baumert, *Frau und Mann bei Paulus* de la que se podrán extraer algunos elementos interesantes para el análisis posterior.

Partiendo de la clásica distinción entre la antropología griega y la hebrea, se puede

⁷¹ Ibid., 178.

afirmar que en la lengua griega, aquello que puede verse y verificarse del ser humano se lo nombra con la palabra *soma*, haciendo referencia al cuerpo biológico o al organismo vital.

Por el contrario, aquello que no puede verse o comprobarse por los sentidos, se lo denomina *psyché*, es decir, alma. El alma es así lo que se define por la vía negativa. Es lo invisible, lo inasible, inmortal, aquello que *no se puede* encerrar en un espacio, etc. De esta manera, y a grandes rasgos, queda definida la antropología griega. Una antropología que podría definirse desde la dualidad alma-cuerpo.

En este sentido, puede ayudar recordar la famosa imagen que colocaba Platón para referirse a esta dualidad: el cuerpo es la cárcel del alma. Lo material era lo más bajo en el ser humano, mientras que el alma, invisible, inmaterial e inmortal, era la parte más elevada que debía eludir el cuerpo para ser libre.

La antropología semita, por su parte, tiene otra “descripción”, por decirlo de alguna manera, más de corte monista⁷². Allí se encuentran, al menos, cuatro elementos centrales que entran en juego: *nefesh*, *basar*, *ruah* y *leb*.

Nefesh hace relación al ser humano necesitado. Pero esta condición, propia de todo varón y toda mujer, no es expresado, en el mundo semita, por medio de conceptos abstractos, sino a través de algo bien concreto y palpable como lo es un órgano de cuerpo. *Nefesh* es la garganta, órgano en el que se siente y experimenta, de manera bien concreta, la necesidad, el deseo y la búsqueda del ser humano. Por el *nefesh*, el ser humano colma su necesidad de alimento y sacia su sed más profunda⁷³.

El segundo elemento importante de la antropología semita es *basar*. Con esta palabra, el semita hace referencia al ser humano frágil o caduco. La experiencia de no satisfacción del deseo o la necesidad, hace tomar consciencia de esta condición de fragilidad, también, propia de todo ser humano. Sobre este término, Baumert afirma:

El término describe evidentemente, en primer lugar, la carne en sentido fisiológico, tanto de animales como de humanos; sin embargo, aplicado a los seres humanos [...], *basar* indica la debilidad, incapacidad y mortalidad de las intervenciones humanas. Es muy posible que detrás de esta representación se haga manifiesta, al fin y al cabo, la corruptibilidad del cuerpo del ser humano⁷⁴.

⁷² Dussel, *El humanismo semita*, 21.

⁷³ Rabí Najmán de Breslov, *Anatomía del alma*, 99-103.

⁷⁴ Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, 233.

En tercer lugar, se encuentra el término *ruah*, con el cual se quiere indicar al ser humano capacitado, con autoridad. Con este término, el semita busca expresar la experiencia de fuerza, energía y poder de la humanidad, tanto corporal como espiritual. *Ruah*, que en hebreo es espíritu, soplo, viento o respiración, expresa, al igual que con *nefesh*, una realidad humana desde lo corporal. Pues la respiración es la fuente de la fuerza de la vida, la energía vital, el ánimo, la relación con los demás y con las cosas. Sin ella, el ser humano, muere, desfallece⁷⁵.

El cuarto y último elemento de la antropología semita es el *leb*, con lo cual se quiere indicar al ser humano razonable, sensato, pensante. Lo que en Occidente se conoce como entendimiento y voluntad, el hebreo lo nombra con la palabra *leb*, que suele traducirse como “corazón”. La dificultad radica en que, al decir “corazón”, el mundo occidental lo vincula más a lo afectivo o al sentimiento que al pensamiento, a las decisiones o a la memoria. Pero es claro que en el mundo semita, *leb*-corazón, tiene más que ver con lo pensante, con la sede de las decisiones que con lo afectivo en cuanto tal⁷⁶.

Desde el punto de vista fisiológico, el término corazón también indica el tórax; algunas veces sugiere el interior escondido y la profundidad del ser humano. De esta manera para los semitas el “corazón” indica el órgano vital central, cuya personificación nosotros expresamos mediante el “yo” o el “sí mismo” del ser humano, y que constituye el punto de diferencia al ser humano del animal⁷⁷.

Estos cuatro términos indican la totalidad del ser humano en cuanto tal. En este sentido, no sería correcto afirmar que el hombre *está compuesto* por estos cuatro elementos, o que *está conformado* por ellos, como sí parecería poder afirmarse en la cosmovisión griega. En lo semita, el ser humano *es nefesh*, *es basar*, *es ruah* y *es leb*. Los cuatro pueden ser, de manera simultánea, expresión de lo que el ser humano es -usando las denominaciones griegas- en cuerpo y alma. Los cuatro términos pueden expresar las fuerzas y/o debilidades, tanto corporales como espirituales, del ser humano.

Nefesh puede significar tanto la necesidad o el deseo corporal como espiritual; *basar* puede ser la fragilidad o debilidad física o espiritual; *ruah* puede ser, a su vez, el aliento y el

⁷⁵ Rabí Najmán de Breslov, *Anatomía del alma*, 291-299.

⁷⁶ Léon-Dufour, “Corazón”, 189.

⁷⁷ Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, 234.

espíritu, también, tanto espiritual como corporal; y *leb* puede incluir al corazón como órgano vivo de la totalidad del ser humano. Se trata, por tanto, de la totalidad del ser humano, pero vistas desde distintas perspectivas.

Teológicamente hablando, estos cuatro términos son los que, desde la antropología semita, permiten manifestar esa realidad de gracia y pecado que vive todo ser humano. Esta dicotomía que se da en el hombre, de debilidad y fragilidad, llamada pecado, pero también de fuerza y energía por parte de Dios, conocida como gracia. Ambas realidades son las expresadas con los términos hebreos *ruah –basar*, es decir, el aliento vital, propio de Dios, y la carne, en el sentido de debilidad y pecado.

Ambos conceptos, que en plano de la antropología semita describen la totalidad del ser humano desde perspectivas diversas, pero complementarias, son los que, desde el punto de vista teológico, se han convertido en expresión de un dualismo soteriológico, de pecado y gracia, de salvación y condenación.

¿Traducción fiel o interpretación actualizada?

Dejando un poco de lado, al menos por el momento, esta cuestión terminológica, es importante advertir una dificultad que salta a la vista. Se trata de la dificultad de la traducción. Una dificultad que aparece a la hora de intentar traducir los términos hebreos al griego, y que se agrava o dificulta mucho más cuando el lector de hoy, siglos y siglos después, se enfrenta a la misma palabra pero, no sólo desconociendo el contexto original-originante en el que surgió, sino aplicándole el suyo.

Un claro ejemplo puede darse con la palabra hebrea *leb*.

Cuando el texto hebreo utiliza este término, en las traducciones al castellano aparece traducida como *corazón*, por ejemplo, en Is 65,14: “mirad que mis siervos cantarán con *corazón* dichoso, más vosotros gritaréis con *corazón* triste, y con espíritu quebrantado gemiréis”⁷⁸. Esto indica que no siempre las traducciones ayudan a la comprensión del sentido original.

Dice Léon Dufour:

⁷⁸ Traducción de la Biblia de Jerusalén. El criterio de la letra en cursiva, tal como ya se ha indicado en otras oportunidades, responde a una intencionalidad particular. En este caso, la de mostrar la traducción del hebreo al castellano y sus posibles consecuencias.

En nuestra manera de hablar, el «corazón» sólo evoca la vida afectiva. El hebreo concibe el corazón como «lo interior» del hombre en un sentido mucho más amplio. Además de los sentimientos (2Sa 15,13; Sal 21,3; Is 65,14), el corazón contiene también los recuerdos y los pensamientos, los proyectos y las decisiones. Dios ha dado a los hombres «un corazón para pensar» (Eclo 17,6)⁷⁹.

Se reconoce que el trabajo de la traducción no es algo simple. La búsqueda de la palabra o la frase adecuada que ayude al lector actual a comprender el mensaje, sin por ello falsear el sentido original del texto, no es algo fácil de realizar. Pero por ello mismo es que se hace necesario no perder de vista todo el contexto en el cual esa Palabra está inscrita. Para ello, la necesidad de ubicarse existencialmente como oyente y no como sujeto es determinante para comprender cabalmente el sentido del texto. Ubicarse en el paradigma del *contragiro* es lo que no se ha de perder de vista si se quiere hacer una lectura adecuada y fiel. Una búsqueda que rechace cualquier intento o búsqueda de manipulación de la Palabra, dejándola libre, es decir, permitiéndole que se muestre tal y como es, y desde dónde es.

“Abraham cayó rostro en tierra y se echó a reír, *diciendo en su interior*: “¿a un hombre de cien años va a nacerle un hijo? ¿Y Sara, a sus noventa años, va a dar a luz?” (Gn 17,17). Esta expresión, resaltada en letra cursiva, también puede ser traducida por “dijo en su corazón”, pues, la palabra que está detrás es *leb*.

Aparece, entonces, el otro modo de comprender esta palabra hebrea: como el centro del hombre, allí donde este dialoga consigo mismo y con Dios.

Dice Léon-Dufour:

En la antropología concreta y global de la Biblia, el corazón del hombre es la fuente misma de su personalidad consciente, inteligente y libre, la sede de sus elecciones decisivas, la de la ley no escrita (Rom 2,15) y de la acción misteriosa de Dios⁸⁰.

Otras palabras que pueden servir como ejemplo de esta especie de recorrido por las traducciones, pueden ser la palabra *conversión* y la palabra *cuerpo*.

Sin entrar tanto al detalle, puede decirse que, en la Biblia, la palabra *conversión* responde al término hebreo *shub*, que traduce

⁷⁹ Léon-Dufour, “Corazón”, 189.

⁸⁰ Ibid.

...la idea de cambiar de rumbo, de volver, de hacer marcha atrás, de volver uno sobre sus pasos. En contexto religioso significa que uno se desvía de lo que es malo y se vuelve a Dios. Esto define lo esencial de la conversión, que implica un cambio de conducta, una nueva orientación de todo el comportamiento⁸¹.

A diferencia de la idea de *metanoia*, que dice más bien un cambio de mentalidad, de *nous*, el vocablo hebreo parece indicar un giro de toda la persona⁸². En este sentido, el término hebreo, por la antropología que tiene detrás, se muestra más integral en su “idea” de cambio.

Shub indica un cambio total en la conducta de la persona, una nueva orientación, pues, al girar toda la persona, no sólo cambia su mentalidad sino también su mirada, su posicionamiento en el mundo, es decir, su perspectiva y, por tanto, también sus decisiones y acciones. Recuperar el término hebreo es recuperar la antropología semita que sostiene el término.

La siguiente palabra es *cuerpo*, un término que, por su importancia en el misterio eucarístico pero también por todo lo que ha significado en el campo de la afectividad, la sexualidad y el modo en que el ser humano se relaciona con otros, es de gran importancia para los cristianos.

Ya se ha visto que la antropología semita supone cuatro términos para hablar del ser humano como totalidad. Pero ninguno de esos cuatro parece indicar el cuerpo, tal y como lo entiende la cultura occidental, es decir, como una especie de conjunto de carne y hueso que el ser humano posee en el tiempo de su existencia terrenal. Sin duda que la influencia de la cultura griega ha calado hondo en esta concepción antropológica, tan arraigada en el presente.

La lengua griega antigua posee dos términos para referirse a esta realidad: *soma* y *sarx*. La primera suele traducirse por cuerpo, en el sentido de persona⁸³. Es el término que, tanto Pablo como los Evangelios Sinópticos, utilizan para referirse a la Última Cena del Señor (1 Cor 11, 24; Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,15: tomad y comed, este es mi *cuerpo*...).

Sarx, por su parte, va más vinculado a la idea de debilidad, fragilidad o pecado. Una

⁸¹ Ibid., “Penitencia, conversión”, 672.

⁸² Casas, “La conversión como condición de posibilidad del seguimiento”, 132-133.

⁸³ Algunos pasajes de los Evangelios Sinópticos donde puede encontrarse esta palabra: Mt 5,29: “si tu ojo derecho es ocasión de pecado,...conviene que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu *cuerpo* sea arrojado a la gehena”; Mt 6,22: “la lámpara de tu *cuerpo* es el ojo...”; Mc 15,43 (Mt 27,58): “se presentó a Pilato y pidió el *cuerpo* de Jesús”; Lc 24,3: “y entraron pero no hallaron el *cuerpo* del Señor Jesús”.

traducción posible es con el sustantivo *carne*.

En algunos pasajes de los Evangelios Sinópticos, *sarx* aparece también como opuesto al Espíritu. Por ejemplo, en Mc 14,38: “el espíritu está pronto, pero la *carne* es débil”.

En el Evangelio de Juan, este término aparece vinculado a la idea de fragilidad. En el Prólogo se lee que “la Palabra se hizo *carne*...” (1,14); aunque también, al igual que en los Sinópticos, aparece como opuesto al Espíritu: “Lo nacido de la carne es carne, lo nacido del Espíritu es espíritu” (3,6).

Pero en el Cuarto Evangelio, el término que se utiliza para hablar del cuerpo de Cristo como comida no es *soma* sino *sarx*: 6,51: “y el pan que yo le voy a dar es mi *carne* por la vida del mundo”; 6,53: “si no coméis la *carne* del Hijo del hombre...”; 6,55: “Porque mi *carne* es verdadera comida...”. De este modo, se mantiene la idea que aparece desde el Prólogo, donde “el verbo se hizo *sarx* y puso su morada entre nosotros” (1,14). Una morada tan cercana e íntima que se hace presencia en el interior del ser humano, al ser comido y bebido.

Pero sin pretender entrar en disquisiciones sobre estos términos, que darían para una investigación doctoral, es necesario aclarar que al decir *cuerpo*, el semita entiende algo distinto que el griego, y, por tanto, que el creyente del siglo XXI.

Afirma Müller:

El cuerpo no es sino la actualidad del alma en su estar-expresada en la *materia prima*, es decir, en la pura posibilidad, por la que se esencializa y se realiza [...] Cuando la Palabra de Dios se hace hombre, pueden los hombres, en su encuentro personal con el hombre Jesús y en la comunicación con la comunidad de los discípulos, entrar en una inmediatez personal con Dios que tiene [...] esta estructura de mediación...⁸⁴.

El cuerpo, por tanto, no puede ser considerado como un conjunto de carne y huesos simplemente. Para el cristiano, el cuerpo es una manera de estar en el mundo, de relacionarse con las cosas, con los demás seres y con Dios. Es “pura posibilidad”, tal y como afirma Müller. Posibilidad de entablar relaciones, de ser uno con el mundo, en el cual se está inmerso. Es posibilidad de compartir y participar de la autoentrega del Señor Jesús. Es, por

⁸⁴ Müller, *Dogmática*, 666.

tanto, posibilidad de entrar en comunión profunda con Dios.

Cuando el cristiano comulga con el *cuerpo* de Cristo, no está haciendo otra cosa que participar de la vida divina, haciéndose parte de la ofrenda que es Jesucristo mismo.

Para concluir esta parte, es necesario dejar bien en claro, con Baumert, que “no se puede declarar un sistema antropológico verdadero y otro falso; cada uno tiene su parte de verdad. Se debe, eso sí, tratar de comprender el sistema hebreo [semita] porque el mensaje de salvación que se esconde detrás de los términos (y que se puede transmitir en cualquier lengua), se nos entregó a través de este idioma”⁸⁵.

He aquí el sentido de todo este apartado. Intentar recuperar, si es que alguna vez se ha perdido, el sentido profundo que guarda el idioma y, por tanto, la cultura semita.

Comparando las cosmovisiones griega y hebrea, partiendo de la noción de naturaleza, de historia y de tiempo, tanto en una como en otra, se ha podido constatar que existen diferencias notables. Diferencias que se ven reflejadas también en la idea de Palabra que comparten una y otra.

A partir de todo esto se ha llegado a una primera consecuencia, en un intento de prolepsis o adelanto de lo que vendría. Se analizó la idea de memoria –o memorial-, mostrando que la *anamnesis* parece dejar por fuera algunos elementos importantes del *zikkaron* hebreo. Seguidamente, y de la mano del texto del Cardenal Müller, se introdujo la palabra del Magisterio Eclesial, para desembocar, por último, en el estudio comparativo de la antropología bíblica, por un lado, y la griega, por otro. Los términos *leb*, *shub* y *soma-sarx*, han servido de muestra para el acercamiento a lo que será una posible conclusión final. Todo esto, procurando no salirse jamás de una mirada profunda de la realidad, es decir, desde un posicionamiento que pudiera sumergir al lector-oyente en las profundidades de la Palabra. La lectura o escucha *obediente* del texto ha sido clave para comprender lo que está de fondo. A esto, y no a otra cosa, es a lo que se ha denominado fuertemente ubicarse en el paradigma del *contragiro*.

⁸⁵ Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, 240.

Conclusión final

En la Introducción al Trabajo se ha planteado la cuestión por el modo en que el Dios hebreo crea. Su Palabra parece ser más que un simple acto discursivo. De ahí que plantear la pregunta por la relación entre Palabra y Creación se ha tornado, de algún modo, elemental. ¿Qué clase de Palabra es la de Dios que, al decir, crea realidad? ¿Qué importancia tiene la Palabra, en cuanto lenguaje performativo, dentro del acto creador de Dios? Estas fueron algunas de las cuestiones preliminares que buscaron orientar la presente obra.

Si se tiene en cuenta el objetivo general planteado al comienzo, de analizar el capítulo del libro 1 de Génesis, presentando el acto creador por medio de la Palabra, a la luz de la visión performativa del lenguaje, se podrá corroborar el siguiente recorrido.

Por un lado, se ha mostrado, desde una visión filosófica de la historia, los distintos posicionamientos que ha tenido el ser humano frente a la realidad. Eso permitió identificar la manera más adecuada para que una persona del presente siglo, se ubique frente al texto, sin ánimos de dominarlo o explotarlo, sino de escucharlo obedientemente.

Las consecuencias de la relación metafísica de superioridad, señorío o potestad que el ser humano ha desarrollado sobre el texto de la vida y de la creación, dan cuenta de lo desastroso de ese camino. La última encíclica del Santo Padre, el Papa Francisco, sobre el cuidado de la Casa Común, *Laudato Si'*, explicita la necesidad de replantear el modo en que el ser humano se relaciona con las cosas. El ubicarse existencialmente en el paradigma del *contragiro* ya no es una cuestión de gustos o preferencias sino de verdadera necesidad.

Tener claridad en este campo posibilita desaprender la actitud de sujeto para convertirse en oyente. Esa es la posición necesaria desde donde es posible preguntarse qué clase de Palabra es la de Dios que, al decir, crea.

De este modo, abordando este tema en el capítulo primero, se dio respuesta al primer objetivo específico planteado para el presente trabajo.

Desde el posicionamiento en el paradigma del *contragiro* es que se pudo adentrar en la búsqueda de cierta especificación de la Palabra, entendida ésta en el marco de la cultura hebrea.

Conocer el contexto en el que la Palabra se gesta fue determinante para devolverle su condición original. Contexto, no en cuanto marco histórico, arqueológico o cultural

simplemente, sino en cuanto “suelo nutricio” a partir de y en el cual, la Palabra nace, se gesta y se desarrolla.

Así, el complemento “original-originante” que caracteriza ese “suelo nutricio”, busca indicar que no sólo -la Palabra- nace de allí, en cuanto *lugar propicio* para su gestación, sino que, además, es también el que posibilita que esa Palabra sea tal. Conocer, por tanto, ese contexto, es clave para dejar que la Palabra sea lo que ha de ser.

Partiendo, entonces, de esa caracterización “original-originante” es que se buscó comprender al Dios que, en la tradición bíblica, habla. Pues, una de las características del Dios hebreo es que busca la comunicación con el ser humano. Su Palabra, por tanto, es acción común, *comunicación*. Una comunicación que puede darse en la Palabra dicha o callada. Pero, independientemente del modo, ambas revelan la contingencia propia de la Palabra a través de la cual Dios quiso adentrarse al mundo.

La presencia de Dios a través de su Palabra no se da sino a través de la contingencia. Dios es creador, porque es salvador. Su modo de salvar es creando. Pero, no se ha de perder de vista que, en ese mismo modo de crear y de salvar propio de Dios, la contingencia es parte integral de su condición. Porque la Palabra, dicha o callada, se inscribe en una cultura concreta, en un tiempo y espacio determinados, sin los cuales, la Palabra no sería Palabra.

Podría decirse entonces que el Dios creador del capítulo primero del Génesis es un Dios que se revela contingente. Su manera de crear, a través de la Palabra, se inscribe –a la vez que *lo* inscribe- en una espacio-temporalidad definida, finita, pues, al hacerse Palabra y adentrarse en la historia concreta de la humanidad, Dios mismo se auto-limita. Y tal vez sea ese, y no otro, el signo más claro de su omnipotencia y poder creador y redentor.

Entonces, al afirmar que Dios es creador, habría que afirmar también que Dios mismo se auto-limita, “autocontingenciándose”.

Fruto de la acción de adentrarse en esos contextos originales-originantes de la Palabra hebrea surgen algunas consecuencias para el quehacer teológico.

Podría decirse que ese adentramiento, fruto de la conversión al paradigma del *contragiro*, proporciona algunos cambios en el modo de hacer y pensar la teología. Esto no es otra cosa que lo que se desprende de la lectura bien *posicionada* del texto hebreo, y en particular del capítulo uno del libro del Génesis. De este modo, abordando este punto, se da

respuesta también al objetivo específico número tres, del mismo modo que con el capítulo dos se atendió al objetivo específico número dos.

Podría decirse que una de las consecuencias principales que se desprende de lo dicho hasta el momento es la búsqueda por restituir a la Palabra su significación original.

La Palabra de Dios, para los cristianos, se ha revelado en un ropaje semita, de cultura hebrea. Pero si a esa afirmación, se le agrega además, que la cultura griega también ha influenciado fuertemente en ese modo en que la revelación se ha dado a los hombres, entonces, es necesario reconocer que, para el lector del siglo XXI, el desconocimiento de la cultura hebrea y griega, no puede ser algo mínimo o sin importancia.

Se impone, por tanto, recuperar los contextos originales-originantes. Y recuperar esos contextos supone recobrar, en primer lugar, la antropología semita que está a la base de los textos. Una antropología unitaria, que parte de lo concreto e histórico, y no de la esencia y la abstracción.

Pero también supone recuperar la fuerza de la Palabra hebrea que, a diferencia de la Palabra concebida desde el paradigma griego, no busca describir el mundo, sino que el oyente se comprometa con lo escuchado. La Palabra hebrea no describe sino que compromete, y por eso, transforma la vida de aquel que se anima a acogerla.

Por último, se ha de decir que recuperar los contextos es también restituir la concepción de temporalidad en la que esos textos fueron escritos.

El tiempo, para el hebreo, no es cíclico, sino lineal. Es un tiempo de progreso y perfección continua, en el que Dios se hace presente y actúa, transformando, creando. Por eso, hacer memoria del tiempo no es otra cosa que actualizar y celebrar un acontecimiento vivido.

La propuesta del presente trabajo está en sintonía con el Magisterio Eclesiástico. Su propuesta, de fondo, es profundizar en la reflexión teológica. Brindar elementos que posibiliten una reflexión y un estudio más contextualizado. De esta manera, la reflexión sobre el Dios Creador se ve enriquecida, a la vez que la de su creatura.

Al recuperar los elementos de la cultura hebrea, la reflexión teológica se ve enriquecida y, ojalá, profundizada. Ese, y no otro, fue, en definitiva, el objetivo del presente trabajo.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Istmo, 2005, 415 páginas
- AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós, 1991, 219 páginas
- BAUMERT, Norbert, *Frau und Mann bei Paulus, Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg: Echter, 1993, 448 páginas. “La imagen bíblica de ser humano”. Texto no impreso, traducido y adaptado por Juan Manuel Granados Rojas, S.J. con la colaboración de Hudson Lima
- CASAS, Juan Alberto, “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la Hermenéutica bíblica”, en *Veritas*, 2012, 137-164
- _____ “La conversión como condición de posibilidad del seguimiento del Señor a partir del Evangelio de Marcos”, en *Cuestiones teológicas*, 2013, 127-146
- CASTILLO, José María, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid: Trotta, 2010, 382 páginas
- DESCARTES, René, *Discurso del método- Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Unigraf, S.L., 2007, 189 páginas
- DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, Buenos Aires: Eudeba, 1969, 180 páginas
- ESPINEL, Marcos, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997, 300 páginas
- FEUILLET, André, “Palabra de Dios”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dirigido por Alejandro DIEZ MACHO- Sebastián BARTINA, 777-789, Barcelona: Garriga, 1963, 5º volumen Me-P, 1362 columnas
- FERRER ARELLANO, Joaquín, *El misterio de los orígenes*, Pamplona: Eunsa, 2012, 483 páginas
- FISCHER, Georg, *Theologien des Alten Testaments*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2012, 382 páginas. Texto no impreso, traducido por Guillermo Cabello, S.J.

- GUILLÉN TORRALBA, Juan, “Génesis”, en *Comentario al Antiguo Testamento*, editado por Santiago GUIJARRO- Miguel GARCÍA, 31-108, Navarra: Atenas-PPC-Sígueme-Verbo Divino, 1997, Vol. I, 743 páginas
- HEIDEGGER, Martín, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Odós, 1994, 246 páginas
- _____ *De camino al habla*, Barcelona: Ed. del Serbal, 2002, versión castellana Ives Zimmermann, 200 páginas
- _____ *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1969, 244 páginas
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Herder, 2011, Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, 691 páginas
- HÖRMANN, Karl, *Diccionario de moral cristiana*, Barcelona: Herder, 1975, 1370 columnas
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Tecnos, 2002, 386 páginas
- LACOCQUE, André- RICOEUR, Paul, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona: Herder, 2001, 422 páginas
- LEFÈVRE, André – DELCOR, Mathias, “Los libros deuterocanónicos”, en *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, dirigido por Henri CAZELLES, 737-803, Barcelona: Herder, 1981, 915 páginas
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona: Herder, 1976, 974 páginas
- LOMBA, Joaquín, “Palabra y música en la cultura y estética hebreas”, *Tópicos*, revista de filosofía, 1999, 101-128
- MALINA, Bruce, *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, Santander: Sal Terrae, 2002, 334 páginas
- MARTÍNEZ MORALES, Víctor, *Sentido social de la Eucaristía. El pan hecho justicia*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015, Vol. I, 3ª Edición, 174 páginas

- _____ *Sentido social de la Eucaristía. La justicia hecha pan*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015, Vol. II, 3ª Edición, 179 páginas
- MATHEWS, Víctor- BENJAMIN, Don C., *Paralelos del Antiguo Testamento: Leyes y relatos del Antiguo Oriente*, Santander: Sal Terrae, 2004, 385 páginas
- MÜLLER, Gerhard L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder, 2009, 2ª Edición, 921 páginas
- PICOTTI, Dina, *Martín Heidegger. El otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Quadrata, 2010, 160 páginas
- PLATÓN, *Fedón*, Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A., 1973, 149 páginas
- RABÍ NAJMÁN DE BRESLOV, *Anatomía del alma*, dirigido por Jaim Kramer y Abraham Sutton, Jerusalém/New York: Breslov Research Institute, 2013, 2ª Edición, 565 páginas
- RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, El Salvador-Buenos Aires: F.C.E., 2003, 462 páginas
- SCANNONE, Juan C., *Religión y Nuevo Pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona: Anthropos, 2005, 303 páginas
- SICRE, José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra: Verbo Divino, 2011, 439 páginas
- SKA, Jean Louis, *El pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, Navarra: Verbo Divino, 2015, 302 páginas
- _____ *Introducción al Antiguo Testamento*, Santander: Sal Terrae, 2012, 167 páginas
- _____ *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Navarra: Verbo Divino, 2001, 383 páginas