

# I

## «Imagen de Dios»: La antropología del Antiguo Testamento

**Bibliografía:** BARTH, K., *Dogmatique III/1*, (t. 10 de la edic. francesa), Genève 1960; BRATSIOTIS, N. P., «basar», en *DTAT I*, 866-882; FRAINE, J. de, *La Biblia y el origen del hombre*, Bilbao 1966; GELIN, A., *L'homme selon la Bible*, Paris 1968; MAAS, F., «Adam», en *DTAT I*, 80-95; MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Madrid 1970; PIDOUX, G., *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1953; RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original*, Madrid 1960; SCHARBERT, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967; SCHILLING, O., *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart 1967; WESTERMANN, C., «Genesis», en *Biblischer Kommentar I/1*, Neukirchen-Vluyn 1974; ID., *Schöpfung*, Stuttgart 1983<sup>2</sup>; ID., *Am Anfang, I Mose I*, Neukirchen-Vluyn 1986; WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973 (hay trad. esp.); VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

La afirmación primera de la antropología bíblica reza: el hombre es criatura de Dios. Los documentos yahvista (Gn 2) y sacerdotal (Gn 1) contienen sendos relatos de creación del hombre en los que se glosa esta afirmación fundamental. Pero antes de abordarlos conviene precisar qué entiende la tradición bíblica por *hombre*, cómo lo concibe y en qué términos expresa la realidad humana.

Se ha observado<sup>1</sup> que el modelo antropológico con el que opera el Antiguo Testamento es, pese a la disparidad de autores y épocas, notablemente estable y uniforme, sin que se detecten huellas de desarrollos diversificados; al menos en lo tocante a los libros escritos en hebreo, la afirmación es correcta. Lo comprobaremos examinando los términos más importantes del vocabulario antropológico hebreo. Una vez obtenido el modelo de hombre en ellos implicado, será el momento de detenernos en los relatos de creación. Por último tocaremos el problema que plantea la antropología del libro de la Sabiduría, escrito en griego a las puertas del Nuevo Testamento.

### 1. La terminología antropológica hebrea

La idea que la cultura hebrea se hace del hombre se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar*, *nefes*, *ruah*. Ninguno de estos términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas, lo cual ilustra ya la distancia que media entre la concepción del hombre en ellos contenida y la actualmente vigente. Por otra parte, sin embargo, esta antropología —extraña *prima facie* a nuestros hábitos mentales— nos suministra un caudal de intuiciones paradójicamente actuales<sup>2</sup>.

a) El vocablo *basar*<sup>3</sup> significa originariamente *la carne* de cualquier ser vivo, hombre o animal<sup>4</sup>: Is 22,13; 44,16; Lv 4,11; 26,29. De ahí pasa a designar al mismo ser viviente en su totalidad, en cuanto visiblemente emplazado en el campo de percepción sensible de los demás seres.

La *carne* es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica; en este sentido, su significado se aproxima al que en las lenguas modernas tiene el cuerpo en textos como Nm 8,7; Jb 4,15; 1 R 21, 27.

*Basar* se emplea además, frecuentemente, como designación del hombre entero: Sal 56,5.12 (la *carne* del v.5 pasa a ser el *hombre* del

(1) PEDERSEN, J., *Israel. Its Life and Culture*, Oxford 1946<sup>2</sup>, 99; PIDOUX, 6; SCHULTE, R., *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985, 23.

(2) SCHEFFCZYK, 28.

(3) LYS, D., *La chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1967; WOLFF, 49ss.; SCHILLING, 49ss.; BRATSIOTIS, a.c.; PIDOUX, 18ss.; MORK, 33ss.; BAUMGAERTEL, F., «Sarx», en *TWNT VII*, 104-108.

(4) Lo que no es lo mismo que *el cuerpo*: TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1962, 53; SCHILLING, 49-52.

v.12); Jb 34,15 y Jr 17,5 (obsérvese en ambos textos la sinonimia carne-hombre). Dado que al menos un tercio de las veces en que aparece *basar* se aplica también a los animales, su atribución al hombre subraya el sustrato biológico común a éste y a los demás seres vivientes. Hombres y animales están, pues, enraizados en un ámbito ontológico que los avecina, aunque —como luego se verá— difieran entre sí cualitativamente.

En el uso del término para denotar al hombre hay dos notas características: ante todo, y porque el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en la frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo, *basar* puede significar el parentesco, el hecho de que todo hombre es siempre carne junto a carne, de forma que la carne del otro es también la carne propia en cierta medida: Gn 2,23-24 (hombre y mujer son «una sola carne»); Lv 18,6 (la mujer consanguínea es llamada «carne» de su pariente); Gn 37,27 (José es «carne» de sus hermanos); Is 58,7 (en el límite, cualquier ser humano, y no sólo el próximo o el consanguíneo, es *carne* mía). La expresión *kol basar* (toda carne) sirve, en fin, para designar a la totalidad solidaria de los individuos que componen la especie humana (Is 40,5; 49,26; Jr 25,31; Jb 12,10; Sal 145,21) e incluso a todos los seres vivientes (Gn 9, 15.16). Lejos, pues, de connotar el principio de individuación (como es el caso del griego *sôma*), *basar* connota un principio de solidaridad o socialidad<sup>5</sup>.

En segundo lugar, la designación del hombre como *carne* sugiere a menudo los matices de debilidad —no sólo física, sino también moral—, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana: Gn 6,12 (la *carne* se asocia a una conducta pecaminosa); Is 40,6 (la *carne* es tan efímera como la hierba campestre); Sal 78,39 (la *carne* es «un soplo que se va y no vuelve»). De notar que en estos textos no se adjudica a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte tan sólo que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético<sup>6</sup>. La dialéctica latente aquí es la de creador-criatura, no la de espíritu-materia; de ahí que quepa hablar en sentido positivo de «un corazón de carne»: Ez 11,19; 36,26. De ahí también que el término *basar* no se predique jamás de Yahvé<sup>7</sup>, contrariamente a lo que ocu-

(5) ROBINSON, J.A.T., *Le corps*, Lyon 1966, 28s.

(6) SCHARBERT, 77; SCHILLING, 53.

(7) WOLFF, 49; BRATSIOTIS, 880.

re con *nefes*, que se le atribuye una veintena de veces<sup>8</sup> y, por supuesto, con *ruah*, que se aplica a Yahvé en el 35 % de los casos. Más bien se asevera enfáticamente la soberanía de Yahvé (o de su espíritu) sobre toda carne: Jr 32,27; Jb 12,10; Sal 136,25; 65,3; 145,21.

b) *Nefes* es «la noción central de la antropología israelita»<sup>9</sup>. Primeramente significó la garganta, el órgano de la respiración: Jon 2,6; Sal 69,2; 105,18. Y, por metonimia, la respiración misma, el aliento: 1 R 17,21s.; 2 S 16,14. De ahí toma el sentido de principio vital o vida, común a hombres y animales: Dt 12,23; Pr 8,35-36; Ex 4,19. En fin, *nefes* designa al propio ser viviente en general (Gn 12,5) y, más particularmente, al hombre: Lv 23,30; 1 S 18,1; Jb 16,4 (en donde el término está funcionando obviamente como pronombre personal); Sal 103,1; 104,1.

La *nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamaríamos *la personalidad* o la idiosincrasia de tal o cual ser humano; así se dice que Israel —que fue extranjero en Egipto— «conoce la *nefes* del extranjero» (Ex 23,9), esto es, puede hacerse cargo de su psicología por haber vivido antes en una situación análoga.

Por otra parte, la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica. Y ello pese a que, de las 755 veces en que aparece, los LXX traducen el término por *psyché* unas 680 veces<sup>10</sup>; traducción —estima Westermann— «insuficiente», cuando no «desorientadora». En efecto, la *nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad; cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está «vacía» (Is 29,8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* «seca» (Nm 11,6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55,2); etcétera.

No es extraño, pues, que *basar* y *nefes* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos: Jb

(8) WOLFF, 29, nota 6.

(9) PIDOUX, 10; cf. WOLFF, 25ss.; SCHILLING, 35ss.; MORK, 49ss.; WESTERMANN, en *DTMAT* II, 102; LYS, D., *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales*, Paris 1959; JACOB, E., «Psyché», en *TWNT* IX, 614-625; SONNEMANS, H., *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, Freiburg 1984, 299-306.

(10) WESTERMANN, en *DTMAT*, 132; WOLFF, 25.

14,22; Sal 16,9-10; 63,2; 84,3,4; etc. La misma sinonimia se registra en las expresiones *kol basar-kol nefes*: Gn 12,10,12.15.16.17.

Esta constatación nos conduce a una conclusión importante: la pareja *basar-nefes* no remite a partes o aspectos diversos de la estructura humana (como ocurre con el binomio cuerpo-alma) que se sumarían para dar como resultado el hombre entero. Cada uno de esos términos es expresión englobante de lo humano: todo el hombre *es* (y no *tiene*) *basar*; todo el hombre *es* (y no *tiene*) *nefes*. Con otras palabras: el hombre es unidad psicósomática, cuerpo animado y/o alma encarnada<sup>11</sup>.

Todo ello quiere decir que al pensamiento antropológico bíblico le es ajena una concepción dualista o dicotómica. ¿Puede entonces esa antropología ser calificada de monista? Así lo hace Pidoux<sup>12</sup>, pero no parece que sea ésta una caracterización afortunada, habida cuenta de las resonancias ideológicas que el adjetivo suscita, que no se ajustan en absoluto a la mentalidad bíblica, como se verá más adelante. Mejor sería hablar de una antropología sintética, *integracionista* u *holista*, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica<sup>13</sup>.

Y así, a la *nefes* se le pueden atribuir las sensaciones orgánicas del hambre —según veíamos más arriba—, mientras que de los órganos corporales se predicen operaciones psíquicas: las entrañas se conmueven (Gn 43,30), se emocionan por el bienamado (Ct 5,4), los riñones exultan (Pr 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El verbo que designa la realización del acto sexual es *conocer* (Gn 4,1.17; 1 R 1,4; Jue 19,25; etc.). Y ello, porque «en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ambas un cuerpo que se interponga, puesto que el cuerpo es el alma»<sup>14</sup>. En fin, una muestra más de esta mutua imbricación de lo psíquico y lo somático la ofrece el campo semántico cubierto por el vocablo *leb* (corazón), el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde

(11) PEDERSEN, *Israel*, 171: «el cuerpo es el alma en su forma exterior»; cf. GELIN, 9-15.

(12) *O.c.*, 10: «por oposición al dualismo moderno..., el israelita es monista».

(13) SONNEMANS, 319s.

(14) TRESMONTANT, 107; PIDOUX, 43: «el verbo hebreo *conocer* no designa el conocimiento intelectual puro, sino que introduce un matiz de simpatía entre el cognoscente y lo conocido».

donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognitivas...<sup>15</sup>

Otra consecuencia importante de esta concepción integracionista es que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico. Pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible<sup>16</sup>.

c) El hombre, en efecto, es el ser constitutivamente abierto hacia arriba; esta apertura trascendental del ser humano puede ser colmada por la colación del *ruah*<sup>17</sup>. El término significa primeramente brisa, viento: Gn 3,8; Ex 10,13; Is 7,2; consiguientemente, significará la respiración (Gn 41,8) o incluso la vitalidad (Gn 45,27; Jue 15,19). Pero en la mayoría de los casos<sup>18</sup> se usa para denotar el espíritu de Yahvé; en algunos casos menos, la comunicación que de ese espíritu hace Yahvé al hombre.

Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*<sup>19</sup>, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora<sup>20</sup> o de un don divino específico: Jb 33,4; 34,14-15; Sal 33,6; 51,12-13; 104,29-30; Is 31,3 (obsérvese aquí el doble paralelismo «humano-carne / divino-espíritu»); Ez 11,19; 36,26-27. Estamos, en suma, ante «un concepto teoantropológico»<sup>21</sup> con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural: Is 11,2; 1 S 10,10; 16,13; Nm 24,2. En esta línea, los profetas pueden ser llamados «los hombres del espíritu», en cuanto poseedores de un carisma distinguido: Nm 27,18; Os 9,7<sup>22</sup>.

La no rara contraposición *basar-ruah* (Is 31,3) no reproduce la oposición dualista entre lo material y lo inmaterial; expresa más bien la dialéctica entre la finitud y limitación de la criatura y el poder om-

(15) PIDOUX, 25; WOLFF, 68; *DTMAT* I, 1176s.; JACOB, en *TWNT* IX, 623-625.

(16) MORK, 56s.; SCHEFFCZYK, 61.

(17) WOLFF, 57ss.; SCHILLING, 44ss.; MORK, 95ss.; LYS, D., *Rûach: le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris 1962; JACOB, en *TWNT* IX, 625-628; BAUMGAERTEL, «Pneûma», en *TWNT* VI, 357-366.

(18) 136 veces: WOLFF, 57.

(19) Aunque haya algún texto en que *ruah* y *nefes* son prácticamente sinónimos (1 S 30,12; Jb 12,10); cf. WOLFF, 59.

(20) MORK, 84.

(21) WOLFF, 57.

(22) MORK, 78s.; SCHARBERT, *Fleisch...*, 80.

nímodo del Dios soberano y creador<sup>23</sup>. El hombre, que en cuanto ser-en-sí es *nefes* o *basar*, está consagrado a la caducidad y la impotencia, pero no es una entidad clausurada sobre sí o abierta sólo en sentido horizontal. Es también lo verticalmente abierto, el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruah* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición *carnal* por la participación del don divino.

d) *Resumiendo*: el hombre no es objeto en el Antiguo Testamento de una definición abstracta, esencialista o genérica, al estilo de las acuñadas por la tradición filosófica. Más bien se le describe como unidad psicósomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser *carne* animada por un aliento propio o *nefes*; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. En pocas palabras, el hombre: a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.

De estas tres dimensiones significativas, la más importante cualitativamente es la tercera, en la que se plasma la decisiva relación Dios-hombre. El hecho de que Dios haya creado por la palabra<sup>24</sup> implica que el creador espera de la criatura una respuesta; el hombre es la criatura mediante la cual la creación responde *verbalmente* al creador. La creación del mundo por la palabra se va a prolongar en nuevas e incesantes palabras creativas. Y así, lo mismo que Dios «llamó» al pueblo a la existencia (Ex 19,3-6), de igual modo «llama» al hombre singular: Dt 6,4-9; 30,15-20. El ser humano vive literalmente de esa llamada y se mantiene en la existencia en la medida en que está a la escucha, perseverante y atenta, de la palabra divina<sup>25</sup>.

En este juego de escuchar y responder late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente existencia

(23) SCHILLING, 46s.

(24) RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Santander 1987<sup>2</sup>, 30, 41ss.

(25) SCHEFFCZYK, 48-59.

*dialógica*; quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15: el moribundo es «como un sordo», «como un mudo»); por el contrario, el elegido de Dios experimenta una potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5: el siervo de Yahvé ha recibido «lengua para hablar», se le ha «despertado el oído»; cf. Sal 40,7; 1 R 3,9, donde Salomón pide a Yahvé «un corazón que escuche»)²⁶.

El caso típico de la actitud responsorial es el profeta, a quien Dios abre el oído para que sea «su boca»²⁷: Jr 15,19; Dt 8,3 (el hombre vive no sólo de pan, sino —y sobre todo— «de lo que sale de la boca de Yahvé»). Si en el arquetipo helenista de lo humano el sentido predominante es la vista, y la actitud más valorada es la contemplación —interpretación estática de la existencia—, en la mentalidad bíblica la audición prima sobre la visión, y la actitud dinámica, tensional, de escucha, prevalece sobre la especulación contemplativa²⁸. Con todo esto tiene mucho que ver el que, según la Biblia, y a diferencia de otras religiones, no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que busca y alcanza al hombre para que éste pueda finalmente dar con él²⁹.

En realidad, y como observa Mork³⁰ siguiendo a J.A.T. Robinson, toda la antropología bíblica se diseña bajo el imperativo de un «prejuicio» teológico; el hombre es descrito de tal forma que todo lo que de él se diga pueda subsumirse en la relación teologal. Más que una psicología «científica» o una antropología neutra, lo que la Biblia nos ofrece es el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-Dios. Ahora bien, el fundamento radical de este ser-para lo constituye el ser-*desde*, la creaturidad. De esta condición creatural del hombre nos informan los textos yahvista y sacerdotal que examinaremos a continuación.

(26) GELIN, 87ss.

(27) WOLFF, 116ss.; SCHEFFCZYK, 55.

(28) BOMAN, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1965.

(29) GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret*, Madrid 1975, 584, citando a Simone Weil.

(30) O.c., 14s.; cf. SCHEFFCZYK, 37.



## 2. Los relatos de creación del hombre

### 2.1. *El relato yahvista: Gn 2,4b-25*

A diferencia de la fuente sacerdotal (P), a la que debemos el primer capítulo del Génesis (la única cosmogonía con que cuenta la Biblia)<sup>31</sup>, la fuente yahvista (J), bastante más antigua<sup>32</sup>, no contiene, propiamente hablando, un relato de creación del mundo, sino del hombre. Como es sabido, en las más viejas culturas los relatos de creación del hombre preceden a los de creación del mundo; antes de indagar en los enigmas del universo, el ser humano se ha sentido fascinado por los interrogantes que asedian a su propia condición<sup>33</sup>. En nuestro caso, el interés del yahvista no versa tanto sobre el origen del mundo cuanto sobre el origen del mal: ¿cómo explicar la existencia del mal en una realidad precedente y dependiente de un Dios bueno? Para responder a esta cuestión, el autor va a articular su relato en dos partes bien diferenciadas; la primera (c.2) nos presenta a los protagonistas del drama que se desarrollará en la segunda (c.3), y los sitúa en un mundo conscientemente idealizado, en el que todo está en orden y las relaciones recíprocas de sus habitantes discurren en un clima de pacífica familiaridad.

En el texto, tal y como ha llegado hasta nosotros, confluyen relatos que preexistieron separadamente en la tradición oral de Israel<sup>34</sup>; habría habido narraciones independientes de la creación del hombre, de la creación de la mujer y del drama del paraíso. Las suturas entre ellas no siempre están bien conseguidas; por ejemplo, la imposición del veto al árbol de la ciencia le es intimada al hombre antes de ser creada la mujer (2,16-17), pero ésta lo conoce (3,2); así pues, el «hombre» (*haadam*) de los vv.7-17 sería originariamente no un individuo humano del género masculino, sino «el ser humano», la humanidad. Otro indicio de superposición de relatos: mientras que 2,9

(31) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 31ss.

(32) WESTERMANN, *Schöpfung*, 102.

(33) WESTERMANN, *ibid.*, 101. Vid. un comentario a esta observación de Westermann en ALBERTZ, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974, 54ss.

(34) RENCKENS, 169ss., 213ss.; HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, 49; RAD, G.von, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982<sup>2</sup>, 88s.; WESTERMANN, *Schöpfung*, 102ss.; ID., *Génesis*, 258s.

menciona dos árboles en el centro del jardín, 3,3 parece conocer sólo uno, el que desencadenará el drama del pecado<sup>35</sup>.

De todos modos, la narración de J en su forma actual presenta una unidad de pensamiento que no debe ser ignorada y que subrayan todos los comentaristas. Según von Rad<sup>36</sup>, «Gen 2...no es un amontonamiento de recensiones particulares, sino que pretende ser entendido como un todo que posee un hilo unitario de pensamiento». Westermann advierte que «la narración está concebida como totalidad»<sup>37</sup>. Así, aunque las pericopas del paraíso (vv.8-15) y de la creación de la mujer (vv.18-22) hayan surgido independientemente y, una vez analizadas, parezcan bloques superpuestos a los que se adosa finalmente la narración del c. 3, J consigue para el conjunto una visión unitaria y completa de la creaturidad del hombre.

Crear al hombre, en efecto, no es sólo dar vida a un ser humano (v.7); es también establecer su entorno físico (descripción del paraíso: vv.8ss.), asignarle una tarea como ser activo (v.15), recordarle su responsabilidad frente a Dios (vv.16-17), situarlo en un campo de relaciones con los demás seres (vv.19-20) y, sobre todo, con su tú más próximo, la mujer (vv.21-24). Sólo entonces el hombre está completo; la obra de su creación finaliza y es celebrada con un himno jubiloso que sirve de epílogo triunfal a todo el relato (v.23)<sup>38</sup>.

En resumen, el hombre —piensa el yahvista— es hombre cabal en cuanto ser dotado de vida propia, enraizado en la tierra que debe trabajar y cuidar y de la que obtendrá sus medios de subsistencia, abierto obedientemente a la relación de dependencia de Dios, situado ante el resto de los seres vivos como superior y, por último, completado por la relación de igualdad y amor con esa mitad de su yo que es la mujer. En este horizonte de comprensión de lo humano, el paraíso juega un papel esencial: va a ser el quicio sobre el que gire toda la gama de las relaciones interpersonales Dios-hombre, hombre-mujer<sup>39</sup>.

(35) BARTH, 297.

(36) *El libro...*, 89.

(37) *Genesis*, 259; ID., *Am Anfang...*, 31.

(38) WESTERMANN, *Am Anfang...*, 33; ID., *Schöpfung*, 112ss.; BRIEND, J., «Gn 2-3 et la création du couple humain», en VV.AA., *La création dans l'Orient Ancien*, Paris 1987, 123-138.

(39) WESTERMANN, *Genesis*, 262.

De este modo el yahvista consigue ahormar en un cuadro unitario los materiales de diversa procedencia que se dan cita en su relato. Logra también dar razón del complejo fenómeno que el hombre es, recogiendo en una visión integradora la pluralidad de sus dimensiones. La «genial contribución» de J<sup>40</sup> estriba, por tanto, en haber dado cima a este proceso de unificación; más aún, en conducir el relato de la creación del hombre hacia el relato del drama de la caída con naturalidad y fluidez. Es en esta subordinación del c.2 al c.3 donde el yahvista ha dejado su más personal impronta; la respuesta al problema que le preocupa está ya disponible: el origen del mal tiene que ver con la responsabilidad personal del ser humano creado por Dios, que, a la vez que procede y depende de su creador, tiene capacidad para afirmarse autónomamente frente a él.

Diversos estudiosos<sup>41</sup> ven además en la narración yahvista un relato acuñado por la idea de la alianza, una especie de parábola de los hechos más salientes de la historia de Israel. Como Dios sacó a los hebreos de Egipto para crearse un pueblo (Ex 6,6-8), crea al hombre sacándolo de la tierra; como Dios conduce a su pueblo del desierto a la tierra que mana leche y miel (Ex 3,7-10), conduce al hombre de la *adamah* o tierra esteparia en que lo había «formado» (2,7) al jardín de Edén; como Dios da a su pueblo los preceptos del Sinaí (Ex 20,1), impone al hombre el precepto de no comer del árbol de la ciencia (2,16-17); como el pueblo prevarica transgrediendo los mandatos sináuticos (Ex 32,1ss.), el hombre transgredirá el veto concerniente al árbol (c.3).

Finalmente, al igual que las cosmogonías míticas (especialmente el poema babilonio *Enuma Elis*) han prestado a la fuente sacerdotal materiales literarios para su versión del origen del mundo (Gn 1), en la narración yahvista se detectan las huellas de otro gran poema, la epopeya de Gilgamés<sup>42</sup>.

Todas estas indicaciones sobre la prehistoria y los antecedentes literarios de nuestro texto imponen una conclusión de importancia: la originalidad de J no radica tanto en el nivel de los componentes bá-

(40) ID., *ibid.*, 264.

(41) ALONSO SCHOEKEL, L., «Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3», en *Bibl* (1962), 295-316.

(42) ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso*, Madrid 1966 (sobre los paralelos y divergencias entre ambos relatos, *ibid.*, 526-528); LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968, 122ss.

sicos, cuanto en su remodelación con vistas a la doctrina teológica que se nos quiere transmitir<sup>43</sup>. El hagiógrafo no está motivado por una curiosidad de orden profano o «científico», sino por una finalidad estrictamente religiosa; al servicio de tal objetivo echa mano de los materiales que le ofrece la cultura de su medio ambiente. Su pretensión no es en absoluto entrar en concurrencia con esa cultura ambiente, elaborando explicaciones alternativas. Quiere, más bien, tender un puente entre la vieja sabiduría popular y su propia visión, que es la visión de un creyente. Por tanto, no es lícito recabar de su texto una información sobre los orígenes de la humanidad como la que elaboran las ciencias de la naturaleza<sup>44</sup>.

Hasta aquí, hemos tratado de situar el texto yahvista en el marco de preocupaciones y en el contexto cultural de donde ha surgido. Podemos ahora analizar sus momentos más importantes.

● vv.4b-6. Según se ha adelantado antes, el relato sobrevuela la cuestión de la creación del mundo sin detenerse en ella; no se sentía aún la necesidad de responder desde la fe a la pregunta cosmológica, que será abordada siglos más tarde por el autor de Gn 1. A nuestro propósito interesa solamente notar hasta qué punto la consideración del mundo está orientada aquí antropocéntricamente: la frase del v.5b («no había hombre que labrara el suelo») hace de la tierra algo que sólo con el trabajo humano empieza a cobrar sentido.

El sujeto agente divino es designado con el nombre compuesto de Yahvé-Elohim, que en Gn aparece únicamente en los cc.2-3; Gn 1 utiliza *Elohim*, y Gn 4 *Yahvé*; el compuesto Yahvé-Elohim es, pues, probablemente, una denominación-puente<sup>45</sup>.

● v.7. Una vez que el autor nos ha hablado de una tierra a la espera de aquel que ha de darle sentido con su actividad, procede sin más a narrarnos su aparición: «formó Yahvé Dios al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente». La primera reflexión que nos dicta la lectura del verso —un «*locus classicus* de la antropología veterotestamentaria», al decir de von Rad<sup>46</sup>— es que con él se confirma netamente el

(43) WESTERMANN, *Schöpfung*, 169s.

(44) ID., *ibid.*, 170; en lo tocante a Gn 1, consideraciones semejantes se encuentran en RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 31ss.

(45) Así opina WESTERMANN, *Am Anfang*, 32; disiente RENCKENS, 167-169; cf. VON RAD, *El libro...*, 92; BARTH, 250.

(46) *El libro...*, 92.

carácter unitario de la comprensión hebrea del ser humano. Lo que Dios «forma»<sup>47</sup> del polvo no es el cuerpo, sino «el hombre». Lo que Dios «insufla» no es el alma, sino el «aliento» (*neshamah*), vocablo prácticamente sinónimo de *nefes*<sup>48</sup>. El resultado de esta operación en dos tiempos es el «ser viviente» (*nefes hajjā*).

Este modo de describir la acción creadora de Dios viene sugerido por un hecho de experiencia<sup>49</sup>: al término de su vida, el hombre exhala el aliento y se convierte en polvo; luego, en cuanto ser vivo, consta de estos dos elementos, polvo y aliento. La popularidad de esta representación está atestiguada por varios pasajes escriturísticos: «todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba (una vez muertos)?» (Qo 3,20-21); Yahvé «sabe de qué estamos plasmados, se acuerda de que somos polvo» (Sal 103,14); «les retiras el soplo y expiran y a su polvo retornan» (Sal 104,29).

Ahora bien, el antropomorfismo de un Dios alfarero, modelando del barro una figura humana y haciéndola vivir al insuflarle el aliento, es tan evidente que hay que preguntarse qué quiere decir J con esta descripción; obviamente, ni él ni los destinatarios de su relato entendían dicha descripción como literalmente válida. Ante todo, es indudable que el yahvista enfatiza deliberadamente la relación nativa que liga al hombre con la tierra: *adam* es de la *adamah* (el mismo parentesco etimológico se recoge en latín: *homo-humus*). Tal relación de origen se trocará, al final de la existencia humana, en una relación de destino: *adam* torna a la *adamah* de la que procedía (Gn 3,19). Y entre esta doble relación, de origen y de destino, la vida del hombre se desplegará en la relación dinámica de su trabajo sobre la *adamah* (vv.5.15). Para el yahvista, por tanto, no ofrece la menor duda el carácter *terreno* del hombre; éste no está en el mundo como en un medio hostil o extraño a su naturaleza; bien al contrario, está ligado a él por una suerte de parentesco, por una afinidad estre-

(47) Cf. *DTMAT* I, 1047ss.; el verbo *yasar* designa el trabajo del alfarero; vid., no obstante, WESTERMANN, *Genesis*, 277.

(48) HAAG, E., («Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», en VV.AA., *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 31-93) observa que en la peripoca de la creación de los animales (vv. 19-20), que también son formados del polvo, falta este insuflar Dios en ellos el aliento; sólo con el hombre establece el creador una relación personal directa (pp. 35s., 41s.).

(49) RENCKENS, 232ss.; DE FRAINE, J., 42ss.

cha y permanente, predicable del comienzo, del desarrollo y del término de su existencia.

Por otra parte, esta condición terrena del hombre ilustra su nativa e irreparable caducidad. Habiendo sido formado del barro, su complexión adolece de la misma fragilidad que caracteriza a la humilde vasija quebradiza. Y, lo que es más importante aún, su ser está en la misma relación de dependencia respecto del creador que liga la vasija al alfarero que la modeló. *El hombre está en las manos de Dios como el barro en las manos del alfarero*; la idea es frecuente en la Biblia, del Antiguo al Nuevo Testamento: Si 33,13; Jr 18,1-6; Jb 10, 8-9; Sal 103,14; Is 45,9; Rm 9,20; etc.

Así pues, la imagen del Dios alfarero sintetiza felizmente las dos primeras relaciones constitutivas del ser humano: el *abajo* de la tierra y el *arriba* de Dios. Situado entre estos dos polos, el hombre no puede renegar de ninguno de ellos; en cuanto *adam* de la *adamah*, debe fidelidad a la condición mundana en la que está arraigado y, *a la vez*, debe acatamiento al Dios de quien depende absolutamente. En el acogimiento de esa dependencia le va la vida; una vida que, por lo demás, encontrará sus medios de subsistencia y de realización personal en la relación dinámica con el entorno terreno.

● vv.8-17. La amplia perícopa del jardín de Edén está redactada con la vista puesta en el c.3. Nos limitaremos aquí a lo que más interesa a nuestro propósito. El v.15 («tomó Yahvé Dios al hombre y lo puso en el jardín de Edén, *para que lo cultivase y cuidase*») retoma el hilo de la narración donde lo había dejado el v.7. Si allí se esbozaba ya la relación del hombre a la tierra, su ingrediente base y su solar nativo, ahora se precisa que esa relación es actuada en el trabajo presagiado en el v.5, donde se nos hablaba de un mundo aún estéril y desnudo, al no contar todavía con el hombre. Al concepto helenista de jardín paradisiaco como lugar de ocio contemplativo (de no-trabajo) sucede el de un «paraíso» que lo es en cuanto espacio de la laboriosidad humana; para el *adam* de la *adamah* nada es más natural que una presencia activa en el mundo. El trabajo físico, tan alejado del ideal humanista griego —según el cual ese tipo de actividad correspondería al siervo, al infra-hombre—, es para la antropología bíblica algo sobreentendido, totalmente exento de toda connotación negativa<sup>50</sup>; el hombre no conduciría una vida humana sin el trabajo.

(50) WESTERMANN, *Schöpfung*, 114-117.

Disfrutar de la tierra y trabajarla son cosas complementarias, no opuestas. La oposición surgirá posteriormente (3,17s.), cuando el pecado perturbe el orden original.

Tras la diversa valoración del trabajo en la tradición griega y en la bíblica laten dos modelos antropológicos bien distintos: el que secciona al hombre en dos mitades, la corporal (inferior e inauténtica) y la espiritual (superior, propiamente humana), y el que, no dividiendo al hombre en dos mitades, no tiene motivos para estimar con prevención su contacto directo con la materia.

Notemos, en fin, que los dos verbos utilizados en el v.15, «cultivar-cuidar»<sup>51</sup>, «han de entenderse complementariamente»<sup>52</sup>. Trabajando la tierra, el hombre la cuida, tutela su integridad, cumple el destino para el que ha sido creada por Dios (recuérdese el v.5). Y viceversa: se tiene cuidado de la tierra en la medida en que se la cultiva, no se la deja estéril y sin fruto. Ya el parentesco de *adam* con la *adamah* permite sospechar que, si bien la relación del hombre con el mundo es de superioridad jerárquica (gracias a aquél, éste cobra sentido, recibe su *forma* adecuada), tal superioridad ha de estar impregnada de una premura amorosa. La idea de un dominio despótico del hombre sobre la tierra y de un trabajo humano que, en vez de tutelarla, la exprime y esquilma, es totalmente ajena al sentido de nuestro texto. Añádase además que el entero Antiguo Testamento reitera insistentemente que sólo Dios, y no el hombre, es el único señor legítimo del mundo<sup>53</sup>. Interpretar este encargo divino en el sentido de un señorío arbitrario de la humanidad sobre su entorno natural es falsificar tanto el propio encargo como la condición humana misma, que —según se observó más arriba— le debe a la tierra una solidaridad que se remonta a sus orígenes, y le debe a Dios el reconocimiento de la verdadera soberanía sobre todo lo creado.

Hay, pues, en nuestro texto una especie de sensibilidad ecológica implícita que se alza como instancia crítica de la *hybris* humana en su modo de tratar con la naturaleza. Esta se le confía al hombre; es puesta bajo su tutela como la criatura menor de edad es confiada al tutor, no como una propiedad es entregada al heredero dilapidador. El hombre abusará de la misión recibida cuantas veces separe los dos verbos con que tal misión se formulaba. Si el *trabajo* humano no es

(51) Cf. *DTMAT* II, 247ss.; 1231ss.

(52) WESTERMANN, *Schöpfung*, 116.

(53) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 179-181.

*cuidado* de lo que se trabaja, tampoco será cumplimiento, sino traición, de la orden divina.

La perícopa del paraíso se cierra con la estipulación de otro mandato (vv.16-17). Pero éste afecta ahora no ya a la relación hombre-tierra, sino a la otra relación, la que vige entre el hombre y Dios. El mandato toma la forma de una prohibición. A decir verdad, es una prohibición bien modesta: el hombre puede usar de *todos* los árboles del jardín *excepto uno*. Pero transgredir esta prohibición significará su muerte<sup>54</sup>. Se ha dicho antes que el ser humano está en las manos de Dios como el barro en las manos del alfarero. De él ha recibido la vida, y sólo la conservará en la obediencia a su voluntad. Se trata, pues, de la relación vital por excelencia, en el más estricto sentido del término; únicamente en la comunión con Dios, fuente de la vida, hay vida estable.

De otro lado, imponiéndole este precepto, Dios le descubre al hombre su carácter de ser libre<sup>55</sup>, ratifica su índole personal y responsable; Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un simple *objeto* de su voluntad. El hombre es estructuralmente capaz de desobediencia; luego su obediencia es una manifestación de libertad. La omnipotencia de Dios llega aquí a su culmen; no en el hecho de producir el mundo de la nada, sino en el hecho de crear un ser capaz de negar libremente a su creador.

Emerge así la peculiar dialéctica de una relación de dependencia no alienante, sino liberadora, tan propia de la mentalidad bíblica. El hombre ha surgido a la existencia como el tú al que Dios se dirige, con quien habla y del que espera respuesta. A ninguna otra criatura ha tratado Dios de este modo. El precepto del v.16, a la vez que subraya la absoluta superioridad de Dios sobre el hombre, entroniza a éste por encima del resto de la creación. Que sólo el hombre reciba un precepto de Dios significa, pues, que: a) es inferior a Dios; b) que es *sólo* inferior a Dios y superior a todo lo demás. Su superioridad respecto a la tierra estaba ya reconocida en la consigna del trabajo; la perícopa siguiente la confirmará de manera decisiva, haciéndola valer también sobre el resto de los seres vivos.

(54) Del simbolismo del árbol de la ciencia del bien y del mal se ocupa la teología bíblica del pecado.

(55) BARTH, 282: «lo que el hombre recibe aquí es... el don de la libertad».



Subrayemos la idea que acabamos de formular: la relación de inferioridad respecto a Dios infiere una relación de superioridad respecto a todo lo demás. A la pregunta planteada en nuestros días<sup>56</sup> sobre si hay alguna forma de dependencia que no sea alienante, o algún tipo de poder que no enclavice, el pensamiento bíblico responde afirmativamente: ni el poder de Dios ni el reconocimiento de la dependencia de Dios son factores opresivos. Yahvé no es Zeus; no es la divinidad caprichosa, despótica y celosa del hombre; es el Dios dador de vida, padre, aliado y amigo del hombre. Adán no es Prometeo; no es el peligroso concurrente de la divinidad, sino su interlocutor, su tú. La relación a Dios es para él la primera, lógica y cronológicamente: durante cierto tiempo, el hombre está solo ante Dios; éste es el único tú con quien puede relacionarse. Lo que significa que Adán está ya constituido en su radical ser persona por esta relación primera y fundante, y que, por tanto, cuando se dirija al resto de las criaturas lo hará ya como tal persona, desde la superioridad de su subjetividad responsable que le ha sido conferida junto con el ser, desde el primer momento de su existencia, por la relación originaria a su creador.

Desde esta perspectiva se evidencia también cómo el rechazo de que Marx hace objeto a la idea de creación, so pretexto de que con ella se instauraría una dependencia lesiva de la autonomía del ser humano<sup>57</sup>, pasa de largo ante esta singularidad del modo bíblico de comprender a Dios, al hombre y a la relación Dios-hombre, para mantener esta constelación de realidades al modo pagano.

● vv.18-20. «No es bueno que el hombre esté solo»; con esta declaración divina el autor emprende el último tramo de su informe sobre la creación del hombre. Esta, en efecto, todavía no ha concluido. Las dos relaciones —a Dios y al mundo— de las que se nos ha hablado hasta ahora son ciertamente fundamentales, pero no bastan; el hombre solo no está aún completo. En realidad, tampoco es exacto que el hombre esté solo; ya es interlocutor de Dios. Lo que el texto insinúa es que, para ejercer de hecho esta interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el tú de Dios, Adán necesita un tú humano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente; si fuese sólo semejante, réplica o doble, no sería su complemento; y si fuese sólo diferente, no sería su acom-

(56) HENRI-LÉVI, B., *La barbarie con rostro humano*, Barcelona 1978.

(57) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 130-133.

pañante<sup>58</sup>. Con este ser el hombre puede ya hacer el ensayo de afirmar al otro Ser, también semejante y diferente, que es el tú divino. Por lo demás, y como ya se adelantó al analizar el término *basar*, a la antropología bíblica le es extraña una concepción monádica del ser humano; el hombre es carne junto a carne, precisa de la relación interpersonal creada, amén de la relación al tú divino y a su medio natural. Necesita «una ayuda adecuada».

En este punto, y cuando la lógica del relato parecía postular el abordaje de la creación de la mujer, inesperadamente «J» nos presenta a Dios creando los animales. Los «lleva ante el hombre» para que éste les imponga nombres (vv.19-20). Mas, al término de este desfile, en el que Adán ha pasado revista a todos los seres vivos y los ha «nombrado», el saldo es decepcionante: en ellos «no encuentra la ayuda adecuada». Este primer ensayo para *completar* al hombre se consume, pues, con lo que parece un fracaso, una ocasión perdida. ¿Por qué ha dado J al curso de su narración este giro sorprendente?

Ante todo, es imposible no ver aquí una polémica contra la homologación de lo humano y lo animal, presente por ejemplo en el poema de Gilgamés, en el que uno de los protagonistas, Enkidu, ha convivido durante mucho tiempo con los animales. El yahvista quiere dejar claro que el hombre no puede encontrar en ellos su complemento, porque los trasciende. La imposición de nombres es en el antiguo Oriente un acto de dominio<sup>59</sup>; nombrando a los animales, el ser humano manifiesta su superioridad cualitativa respecto del resto de los seres vivos. Es esta ruptura de nivel lo que Adán debe constatar por sí mismo para adquirir así conciencia de su singularidad; los animales no acompañan al hombre, lo sirven; él sigue estando solo e incompleto.

Así las cosas, tanto más inadmisibles han de resultar ciertas prácticas paganas de las que tampoco Israel se libró: la zoolatría (2 R 18,4; Ex 32,1-6) es una perversión de la jerarquía natural que J establece; el pecado de bestialidad, frecuente en un pueblo de pastores y contra el que la legislación israelita tuvo que fulminar duros anatemas (Lv 18,23; Dt 27,21; Ex 22,18), es una aberración degradante.

(58) BARTH, 311.

(59) RENCKENS, 277; WESTERMANN, *Schöpfung*, 121; VON RAD, *El libro...*, 100s.; BARTH, 313 (los animales son lo que son merced a su relación con el hombre).

La catequesis del yahvista está teniendo en su punto de mira estas dos desviaciones, en las que el pueblo ha incurrido a veces<sup>60</sup>.

Ahora queda ya el terreno despejado para que destaque, por un efecto de contraste, la singularidad de la mujer, su no pertenencia al reino animal, constatación insultante en nuestros días, mas no superflua en la cultura donde se emplaza nuestro texto. La mujer, como el hombre, dista cualitativamente de la condición animal. Con ella sí que se alcanzará finalmente el objetivo enunciado en el v.18.

• v.21. Dios infunde en el hombre «un profundo sopor». No se trata de una suerte de anestesia con vistas a la operación que tendrá lugar a continuación<sup>61</sup>; en la tradición bíblica, el sueño es espacio de revelación; es también el expediente con el que se subraya la gratuidad de la acción divina y su carácter misterioso. Por eso dicha acción no puede tener ni colaboradores ni espectadores humanos. El hombre no participa activamente en la creación de la mujer, no puede darse a sí mismo lo que le falta<sup>62</sup>; debe recibirlo como ha recibido su propia existencia, como un puro regalo divino.

Podría aún ensayarse otra interpretación, más poética, de este sueño del varón que preludia la aparición de la mujer<sup>63</sup>; ésta está hecha de los sueños del hombre; es, en un sentido riguroso, *lo soñado por él*. En cualquier caso, siendo el sueño ámbito privilegiado del misterio, el que ahora nos ocupa sugiere ya el misterio insondable de la relación sexual, parábola del misterio insondable de la relación teologal, desde Oseas hasta Pablo, pasando por el Cantar de los Cantares.

El texto prosigue; Yahvé extrae una costilla del hombre, pero, antes de cerrar ese costado abierto, «lo rellena con carne». La acción divina no deja herida ni debe producir sensación de vacío<sup>64</sup>; su lógica apunta a todo lo contrario. Pero de nuevo hay que preguntarse por qué describe J de este modo la creación de la mujer, cuál es la clave significativa que se esconde tras esta descripción, ostensiblemente simbólica. El cuarto evangelio, que comenzaba con una transcripción cristológica de Gn 1 (Jn 1), concluye con otra referencia a la historia bíblica de los orígenes: la apertura del costado de Cristo, el nuevo

(60) ERRANDONEA, 223-226.

(61) Así lo interpreta todavía la *Biblia Comentada. Pentateuco*, Madrid 1960, 79.

(62) BARTH, 316.

(63) MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 191.

(64) BARTH, 318.

Adán (Jn 19,31-36), reproduce y descifra esta primera apertura del costado del hombre. El ser humano logra su consumación en la medida en que se abre y se entrega; alcanza su identidad no cerrándose sobre sí, sino dándose. Para que Adán esté finalmente completo, es preciso este abrirse de su ser propio al otro. Y del mismo modo que del costado abierto de Cristo brotó la nueva humanidad (nacida del agua y la sangre, del bautismo y la eucaristía), del costado abierto del primer hombre surgirá «la madre de la humanidad» (Gn 3,20)<sup>65</sup>.

Pero acaso esta interpretación de la apertura del costado de Adán rebase el sentido literal y la intención de J. Sí es seguro, en cambio, que esta descripción del origen de la mujer está apuntando a subrayar el fenómeno de experiencia de la atracción mutua entre los dos sexos<sup>66</sup>. El hombre tiende hacia la mujer porque percibe en ella algo suyo, porque se sabe y se siente incompleto sin su «mitad».

● vv.22-23. Dios «lleva a la mujer ante el hombre». Este no puede encontrarse casualmente con ella; tiene que *descubrir*la, reconocerla y aceptarla libremente como su tú. Con los animales se ha limitado a nombrarlos, es decir, a comprobar su existencia y a tomar posesión de ellos como su señor, pero no los ha acogido en su ser; más bien ha percibido la distancia que le separaba de ellos, resonando psicológicamente en la persistente sensación de soledad. A la mujer, en cambio, la saludará con un himno de júbilo y acción de gracias: «esta vez sí...» (la decepción no se repite ahora); «...hueso de mis huesos y carne de mi carne».

La acogida del hombre es tanto más libre cuanto que ha sido precedida por una ponderación y una repulsa de las otras posibilidades (vv.19-20). El *sí* que ahora se profiere está autenticado como un *sí* consciente, porque ha seguido a otros *noes* conscientes. Pero este *sí*, a la vez que aprobación de la mujer, es aprobación de la propia humanidad. Reconociendo a ese tú humano, el yo de Adán tiene por primera vez la oportunidad de autoconocerse, acogerse y aprobarse a sí mismo. La única forma recta de autoafirmación la efectúa el ser humano cuando afirma a su semejante; no puede ser él mismo o, mejor, no puede ser *yo*, sin asentir al tú.

La intraducible etimología del v.23b («issah del ish» = «varona» del varón) se corresponde de algún modo con la que figura al comien-

(65) ID., 347.

(66) RENCKENS, 282s.; VON RAD, 102.

zo del relato («adam» de la «adamah»), para certificar el vínculo indisoluble que liga al varón y a la mujer, como liga al hombre y a la tierra. Por lo demás, que la mujer haya sido sacada del varón como éste ha sido sacado de la tierra, insinúa que ella es más *humana* que él, es humana desde su mismo origen; el varón es «la tierra» de la mujer.

Si ahora contemplamos retrospectivamente la pericopa, comprenderemos mejor el proceso narrativo planeado por J. A diferencia de los animales, la mujer ha de ser percibida por el hombre como don no aleatorio, sino libremente escogido, como su tú. Para ello el hombre tenía que poder rechazar otras alternativas. Acogiendo a la mujer, el hombre acoge y asume su propia humanidad, distinguiéndola de la animalidad. Ahora está finalmente completo; es *humano* en la comunidad interpersonal, no en la soledad existencial. «Con la creación de la mujer llega a su término la creación del hombre»<sup>67</sup>.

● v.24. Comentario aquiescente del autor al canto jubiloso de Adán. Este y la mujer son en verdad «una sola carne», comunión de ser en dos personas distintas<sup>68</sup>. Tal complementariedad recíproca es tan importante según J que basta para justificar la relación hombre-mujer sin necesidad de apelar a otra finalidad, como podría ser la procreación.

● v.25. Con este verso articula J los cc. 2 y 3, preparando el desencadenamiento del drama. «Estaban desnudos sin avergonzarse»; hombre y mujer están frente a frente, mostrándose tales cuales son, abiertamente, sin ocultarse nada, en total patencia y mutua disponibilidad<sup>69</sup>. Ese es el estatuto originario de la relación hombre-mujer: la desnudez inocente, ni turbadora ni turbada. A la vista de lo que va a seguir, no puede menos de captarse en este comentario de J una nota de nostálgico pesar por el bien ahora perdido.

## 2.2. *El hombre en el relato sacerdotal: Gn 1,26-2,4a*

En otro lugar me he ocupado del poema de la creación con que se abre la Biblia<sup>70</sup>; dando por supuesto lo allí consignado sobre el autor, fecha, contexto cultural, proceso redaccional, estilo, doctrina, etc.,

(67) WESTERMANN, *Genesis*, 262; cf. ID., *Schöpfung*, 125.

(68) PEREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad*, Salamanca 1982, 16.

(69) BARTH, 332.

(70) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 31-49.

podemos ceñirnos ahora a la perícopa con la que concluye el poema, dedicada a la creación del hombre (vv.26ss.).

● v.26. La simple lectura del texto nos enfrenta ya con una nota diferencial que rompe la secuencia estereotipada en que se ha ido articulando la relación de las obras creadas. Se trata del inesperado «hagamos». Dos cosas nos sorprenden aquí: ante todo, mientras en el resto del relato (y no menos de siete veces) al «dijo Dios» sucede una orden («haya», «hágase») y la constatación de su cumplimiento («así fue»), lo que se formula ahora no es una orden, sino el anuncio de un propósito, cuya realización se difiere hasta el verso siguiente. El autor ha querido romper el ritmo regular del texto, para así llamar la atención sobre lo que se dispone a narrar seguidamente.

El segundo elemento-sorpresa lo constituye la forma plural del verbo<sup>71</sup>. La patrística vio en este plural una alusión al misterio de la Trinidad; el carácter anacrónico de tal interpretación la ha invalidado actualmente<sup>72</sup>. Tampoco es admisible un plural mayestático, inexistente en hebreo y que, de ser aceptable, habría sido utilizado en el resto del poema. Esta última observación descarta también la hipótesis de una concordancia *ad sensum* del verbo con el sujeto *elohim* —que gramaticalmente es un plural.

Queda como única explicación la propuesta por Schmidt<sup>73</sup>: el relato popular que el sacerdotal (P) está usando se representaba al dios principal rodeado de una corte de dioses secundarios; en el Antiguo Testamento abundan los pasajes en los que Yahvé es visualizado de este modo: Gn 3,22; 11,7; Sal 82,1; 89,6-8; 1 R 22,19-20; etc. El «hagamos» sería, pues, un residuo de la tradición mítica, vestigio del antiguo politeísmo, que P conserva como plural deliberativo, toda vez que le sirve para resaltar la importancia de la obra que Dios va a acometer ahora<sup>74</sup>.

(71) SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964, 129; WESTERMANN, *Genesis*, 199; BARTH, 204ss.; SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Bild Gottes*, XXV.

(72) Con la sola excepción de BARTH, 195: el plural expresaría «la no-soleidad de Dios..., la existencia de un *vis à vis* ya en el seno del ser y el ámbito divinos» (cf. *ibid.*, 205, 209); esta interpretación se confirmaría con la que Barth ofrece del concepto «imagen de Dios» (vid. *infra*).

(73) *O.c.*, 129s.

(74) SCHMIDT, 129s.; VON RAD, *El libro...*, 69s.; LORETZ, O., «Der Mensch als Ebenbild Gottes», en *Der Mensch...*, 115-118; WESTERMANN, *Gene-*

«Hagamos al hombre» (*haadam*), prosigue el texto. El sustantivo *adam* significa el ser humano en general, la humanidad, no un personaje singular llamado Adán. El carácter colectivo del término se manifiesta nítidamente en el verbo en plural («dominen») que lo tiene por sujeto, así como en los vv.27b («los creó») y 28 («los bendijo»..., «les dijo...»).

Pero el centro de gravedad de nuestro verso se alcanza con la doble expresión siguiente: «...a nuestra *imagen*, según nuestra  *semejanza*». Dios crea al hombre como imagen/ semejanza suya. ¿Qué significa esto?<sup>75</sup> Las interpretaciones han oscilado tradicionalmente entre dos extremos: a) o se localiza el ser imagen en cualidades espirituales tales como la racionalidad, la capacidad para lo sobrenatural (el hombre sería «imagen» de Dios en cuanto puede serle «semejante» por la gracia; así ya Ireneo); b) o se remite a cualidades físico-somáticas (la «imagen» divina consiste en el rostro, la figura erguida...)<sup>76</sup>.

Ninguna de estas dos interpretaciones unilaterales es hoy comúnmente admitida; ante todo porque, según se ha visto ya, la antropología veterotestamentaria no conoce una dicotomía entre lo anímico y lo somático; subraya más bien la unidad psicósomática de la condición humana. «El *homo*, no el *anima* o el *animus hominis*, es imagen de Dios»<sup>77</sup>.

Más concretamente, atribuir al ser imagen/ semejanza una relación con la situación de agradecimiento sobrenatural se revela inexacto si se considera Gn 9,6: también el hombre postdiluviano, que forma parte de una humanidad ya pecadora, sigue siendo «imagen de

---

*sis*, 199-201, admitiendo que se trata efectivamente de un plural cohortativo, o «pluralis deliberationis», no cree necesario ver su origen en la tradición mítica, a la que el estricto monoteísmo de P no estaría dispuesto a hacer concesiones en este punto. Lo mismo opina DE FRAINE, 33.

(75) WESTERMANN, *Genesis*, 203-214, ofrece una completísima bibliografía al respecto; *vid. además*: ID., *Schöpfung*, 83ss.; SCHMIDT, 134ss.; SCHEFFCZYK, *Der Mensch...*, XXIIIss. (quien señala con acierto que no todas las distintas interpretaciones son necesariamente incompatibles); STAMM, J.J., «Die Imago-Lehre von K. Barth», *ibid.*, 52-60; RENCKENS, 149-162; DION, P.E., «Ressemblance et image de Dieu», en *SDB* 55, 366-403; BEAUCHAMP, P., «Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a», en *La création dans l'Orient Ancien*, 139-182.

(76) GUNKEL, H., *Genesis. Handkommentar zum Alten Testament*, 1910, 112.

(77) SCHMIDT, K.L., «Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament», en *Der Mensch...*, 14; de modo parecido se expresa STAMM, *ibid.*, 66s.

Dios»; tal cualidad, pues, no se pierde por el pecado. En este mismo texto se supone que lo somático —la sangre— pertenece también a la imagen de Dios, que, por tanto, no se circunscribe a dimensiones meramente anímicas o de índole no corpórea.

Entre estas dos interpretaciones se abre paso otra, que parte de los antecedentes de la expresión en la historia de las religiones. En las culturas mesopotámicas se encuentra ya la atribución al hombre del ser imagen de Dios. En Egipto, desde el siglo XVI a. de C.<sup>78</sup>, el faraón es considerado como el retrato viviente de Dios en la tierra. La función de la imagen es re-presentar (hacer presente) lo imaginado. En cuanto imagen de Dios, el hombre ostenta una función representativa: es el visir de Dios en la creación, su *alter ego*; como tal, le compete una potestad regia sobre el resto de los seres creados, a los que preside y gobierna en nombre y por delegación del creador.

Esta interpretación se confirma en el mismo v.26: «...y dominen en los peces del mar —no es casual que se nombre a éstos en primer lugar; tras ellos están los monstruos marinos, encarnación del caos—, en las aves del cielo...», etc. Gn 5,3<sup>79</sup> señala cómo Set es «imagen/semejanza» de Adán: éste se encuentra «replicado» en el primogénito, que lo representa y lo prolonga. Gn 9,1-6 enfatiza igualmente la función señorial del hombre frente al resto de la creación y en cuanto imagen divina.

En fin, el Salmo 8<sup>80</sup> sanciona definitivamente esta interpretación; aunque es cierto que en él no aparece la expresión «imagen de Dios», sí se usa un giro equivalente: «apenas inferior a Elohim lo hiciste». *Elohim* puede entenderse de dos maneras: a) ser divino, dios de segundo rango; b) el Dios único del monoteísmo. Es esta segunda interpretación la preferible: la lógica del salmo no da pie a intercalar entre Dios y el hombre unos seres intermedios; más bien se está afirmando que sólo a Dios debe el hombre sumisión, toda vez que el resto de las criaturas le están sometidas por voluntad de Dios. El «apenas inferior a Dios» se desarrolla a continuación con las ideas del dominio regio que compete al hombre, criatura «coronada de gloria y esplendor», «señor de las obras de tus manos», bajo cuyos pies está todo. El salmo dramatiza además la grandeza del hombre al contraponer la pequeñez humana y la magnitud del cielo y de los astros (vv.4-5); se ex-

(78) SCHMIDT, W.H., 137.

(79) ID., 144.

(80) ALBERTZ, 122-126; SCHMIDT, W.H., 140-142.



presa así el sobrecogimiento humano ante la majestad del cosmos, para destacar por contraste la paradójica superioridad del hombre frente a todo lo demás.

Este señorío del hombre sobre el mundo no es aristocrático, como ocurría en Egipto, donde *sólo* el rey es imagen de Dios<sup>81</sup>; su sujeto no es un ser humano singular, sino «adam», la humanidad: todos y cada uno de los hombres, por el hecho de serlo, son «imagen de Dios»<sup>82</sup>. Por ello, dicho señorío se ejercerá sobre lo infrahumano —incluidos los animales—, mas no sobre el hombre mismo. Este queda protegido por un tabú sacro (Gn 9,5-6) que hace de él una magnitud inviolable; todo atentado a la imagen de Dios será vindicado por el propio Dios. De ahí que el papel del rey israelita no sea el del déspota oriental, dueño de vidas y haciendas que dispone caprichosamente de sus súbditos, sino el de «modelo de humanidad»<sup>83</sup>, hermano entre hermanos, defensor de los jurídicamente menos protegidos (Sal 72, 2-4.12-14).

Precisamente por tratarse de una potestad regia y vicaria, el señorío humano sobre la creación incluye la tutela de lo enseñoreado<sup>84</sup>. Al hombre se le hace responsable de la buena marcha de la creación, a la que sirve gobernándola, y a sabiendas de que el verdadero señor es Dios, no él. El régimen vegetariano que se establecerá a continuación (vv.29-30) rubrica un modelo de relaciones entre el hombre y el resto de los seres vivos no conflictivas, sino pacíficas y armónicas.

En la interpretación que se acaba de diseñar conviene hoy mayoritariamente la exégesis<sup>85</sup>, aunque sobre esta base común pueden apreciarse diferencias de matiz. Así, Westermann, aun admitiendo el carácter regio del concepto, no cree que el hombre sea imagen de Dios en cuanto re-presenta a Dios o es su reproducción a escala terrena. Pues, arguye Westermann<sup>86</sup>, «según el sentir del sacerdotal,

(81) Vid., sin embargo, MAAS, F., «adam», en *DTAT I*, 91-92: «en Egipto la semejanza divina de todos los hombres aparece antes que la del faraón».

(82) SCHMIDT, W.H., 143; WOLFF, 236s.; MOLTMANN, J., (*Gott in der Schöpfung*, München 1985, 225) alude al potencial revolucionario latente en esta «democratización» de la imagen de Dios.

(83) WOLFF, 285s.

(84) WESTERMANN, *Schöpfung*, 75-80; ID., *Am Anfang*, 22.

(85) VON RAD, *El libro...*, 71s.; RENCKENS, 154ss.; DE FRAINE, 36-38; GELIN, 27ss.; DE HAES, P., *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, Mainz 1964, 173-182; WESTERMANN, *Schöpfung*, 80-88; etc.

(86) *Schöpfung*, 86.

una representación de Dios sólo puede darse en conexión con lo santo; ...Dios aparece en su *kabod*, pero no en el hombre<sup>87</sup>.

Otro punto que divide a la exégesis es el curioso binomio «imagen-semejanza». «Imagen» (*tselem*) denota una representación plástica; el término suele aplicarse a las imágenes talladas de los dioses: Am 5,26; 2 R 11,18; Ez 7,20; 16,17. «Semejanza» (*demut*) designa una imagen abstracta, un parecido menos preciso: Ez 1,5.22.26.28; 2 R 16.10; Is 40,18. Del distinto matiz de ambos términos algunos exegetas<sup>88</sup> deducen que *demut* amortigua a *tselem*; dado que en las culturas semitas la imagen tiende a identificarse con lo imaginado, incluso a desplazarlo, decir del hombre que es *tselem* de Dios sería una expresión demasiado fuerte; de la tendencia a identificar la representación y lo representado surgió la prohibición de imágenes vigentes en Israel (Ex 20,4) y, todavía hoy, en el Islam. La expresión se mitiga con el segundo sustantivo. Otros estudiosos, en cambio, no conceden especial relevancia al binomio, destacando que ambos términos son prácticamente sinónimos<sup>89</sup>; la misma irrelevancia se adjudica también a las dos diversas preposiciones (*be/ke*) usadas con los sustantivos.

Mención aparte merece la interpretación de Barth<sup>90</sup>: la analogía aquí establecida entre Dios y el hombre radica en que éste es el ser capaz de la relación yo-tú. Por eso el v.27 precisa que, en cuanto imagen de Dios, el ser humano fue creado como hombre y mujer. «El hombre, como Dios, no es solitario... La criatura humana no puede ser verdaderamente humana ante Dios y entre sus semejantes sino siendo hombre con relación a la mujer y mujer con relación al hombre». «El hombre es para el hombre lo que Dios es para él», a saber, un tú. «La esencia del ser humano... repite en un ser creado... lo que el Dios único es; no sólo un yo, sino también un tú, y viceversa»<sup>91</sup>.

(87) Por su parte, VON RAD (*El libro...*, 69s.) opina que lo que P afirma no es que el hombre haya sido hecho a imagen de Dios, sino de los *elohim* («el hombre ha sido creado en forma de *elohim*»), y cita en apoyo de esta lectura el Sal 8. Ya he expresado mi opinión al respecto.

(88) RENCKENS, 154-156; AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo*, Estella 1976, 265; SCHEFFCZYK, *Der Mensch...*, XXVI; SCHMIDT, K.L., 33; vid. otros autores en SCHMIDT, W.H., 143, nota 1.

(89) WESTERMANN, *Genesis*, 201; SCHMIDT, W.H., 133, 143.

(90) *O.c.*, 196ss., 205-211.

(91) *Ibid.*, 209.

Recapitemos lo hasta ahora obtenido. El v.26 no ofrece una definición del hombre; resuelve el enigma-hombre con una descripción de su ser relacional; el ser humano es, primaria y constitutivamente, relación a Dios, «imagen de Dios». Es ésta una relación de dependencia absoluta, puesto que toda imagen recaba su propia consistencia y su razón de ser del original que reproduce. Ahora bien, como ya había ocurrido en el texto yahvista, esta relación de dependencia absoluta no degrada al hombre; todo lo contrario: constituye el fundamento de su dignidad<sup>92</sup>. Efectivamente, Adán es, en tanto que imagen de Dios, señor de la creación, superior al resto de las criaturas, responsable de su gobierno. Si es cierto que depende de Dios, esa dependencia es justamente lo que le libera de cualquier otra: porque depende de Dios, no depende de nadie ni de nada más, ni siquiera de otro hombre; todo lo demás, salvo sus semejantes, depende de él.

Pero además la categoría *imagen de Dios* incluye una relación recíproca: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien, de esta suerte, se autorremite al hombre. Con otras palabras, la expresión manifiesta que Dios es el tú ineludible de Adán, pero también que, a la inversa, Adán es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo. En última instancia, lo que aquí comienza a insinuarse (que el hombre pueda ser el rostro desvelado de la gloria de Dios) es la encarnación de Dios en el hombre. Esta antropología de la imagen de Dios está apuntando prolepticamente a la cristología.

En suma: situado en la intersección del «arriba» del creador y el «abajo» de la creación, Adán participa, paradójicamente, de la doble condición *inferior-superior*; siendo «casi como Dios», su tú, es a la vez solidario de las criaturas, que en él obtienen su capitalidad. Fuera de la Biblia, el hombre hace dioses a su imagen; en la Biblia Dios hace al hombre a su imagen. Como bien dice von Rad<sup>93</sup>, «la fe en Yahvé no ha visto jamás a Dios como antropomorfo; más bien ha visto al hombre como teomorfo». Difícilmente podría encontrarse

---

(92) WESTERMANN *Schöpfung*, 73) observa que, según las tradiciones sumérico-babilónicas, el hombre es creado «para llevar el yugo de los dioses», esto es, como *Lumpenproletariat* o mano de obra barata que ahorre a las divinidades inferiores el trabajo sucio. En P el punto de vista es diametralmente opuesto; no se ha creado un esclavo, sino un señor.

(93) *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève 1963, 131.

una formulación más alta de la dignidad humana<sup>94</sup>; los demás seres vivos son creados «según su especie» (vv.21.24.25); únicamente el hombre es creado «según la imagen de Dios».

● v.27. Por primera y única vez, el sacerdotal abandona el seco prosaísmo de su escritura para redactar un breve poema. En este verso llama la atención, amén de su índole ritmada, la triple repetición del verbo *bara*. Utilizado con extrema parsimonia en el resto del poema —sólo en el v.1, que anticipa sintéticamente la teología del entero capítulo, y en el v.21, donde se utiliza polémicamente contra el caos, otrora personificado en los monstruos marinos—, el autor no duda en reiterarlo aquí. Según Schmidt<sup>95</sup>, el triple *bara* es la réplica de P, siempre preocupado por la ortodoxia, al «hagamos» del v.26, con sus reminiscencias míticas; si es cierto que el hombre es imagen de Dios, alguien situado en la vecindad de lo divino, no lo es menos que la imagen de Dios es, pura y simplemente, su criatura<sup>96</sup>.

Por lo demás, el v.27b recoge la tercera relación constitutiva del ser humano: la relación al tú. El hombre se realiza como tal en la bipolaridad sexual de varón y mujer, que el autor ve ordenada a la procreación (v.28), mientras que el yahvista la había visto ordenada a la mutua complementariedad. Pero aquí esta índole social del ser humano no se restringe, como en Gn 2, a la relación hombre-mujer; ya el carácter colectivo del *adam* del v.26 sugería esa socialidad, pues sólo la comunidad humana, la humanidad en cuanto tal, y no el individuo aislado, puede ejecutar el encargo divino de llenar la tierra y someterla; sólo como ser comunitario realiza Adán su carácter de imagen de Dios.

● v.28. La bendición divina es la condición de posibilidad de la fecundidad (cf. v.22). Contra la pretensión idolátrica de disponer autónomamente de la vida, Dios, el Viviente por antonomasia, reivindica en exclusiva su potestad sobre ella<sup>97</sup>. Se revalida el encargo de «someter la tierra» y «dominar» a los seres vivos (no se olvide al res-

(94) La expresión filosófica de esta concepción la ofrece la frase de ZUBIRI, X. (*El hombre y Dios*, Madrid 1984, 327): «el hombre es la manera finita de ser Dios».

(95) *O.c.*, 130s.

(96) AUZOU, 269, sugiere otra explicación; repitiendo *bara* tres veces, P indica que «la aparición del hombre es la grande, la verdadera novedad».

(97) WESTERMANN, *Schöpfung*, 80.

pecto cuanto se ha dicho más arriba sobre el modo de ejercer este dominio).

● vv.29.30. El régimen vegetariano que Dios instaura para todos los vivientes es símbolo de la paz universal, y volverá a regir en la edad escatológica (Is 11,6-9; 65, 25; Ez 34,25). La vida no precisa de la muerte para sostenerse. El dominio conferido al hombre sobre el animal no implica un derecho discrecional de vida o muerte; el régimen carnívoro entrará en la creación no por una ordenación divina, sino de la mano de la humanidad pecadora, con la que Dios, por así decir, condesciende (Gn 9,1-6), con la limitación ya conocida de la intangibilidad del hombre, y a reserva de que el *éschaton* recupere el estatuto de la paz paradisiaca para la totalidad de la creación.

Un comentario al resto del poema (vv.31 al 2,4a) pertenece a la teología de la creación<sup>98</sup>. Baste indicar aquí, ante todo, que la fórmula de aprobación que ha ido rubricando cada una de las obras creadas («y vio Dios que estaba bien»: vv.4.10.12.18.21.25) reviste ahora el modo superlativo: v.31 («y vio Dios... que estaba *muy* bien»); sólo con el hombre cobra el obrar de Dios su «record» de bondad; ahora *todo* está excelentemente hecho. Señalemos además (v.31b) que el último día de la semana creadora, el sábado, es el primer día de la existencia humana<sup>99</sup>. Recién venido al ser, Adán se encuentra no con el agobio del trabajo y la obligación, sino con el gozo del descanso, en el ámbito de la celebración festiva de su relación con Dios.

### 2.3. Síntesis teológica de los dos relatos

Pese a sus obvias diferencias formales, hay en los dos relatos de creación del hombre una notable coincidencia en lo tocante a la concepción teológica<sup>100</sup>, cuyos puntos más destacados son los siguientes:

a) El hombre es *criatura de Dios*; en cuanto tal, depende absolutamente del creador, como el barro depende del alfarero (J) o como la imagen depende de lo imaginado (P). No se trata, pues, de un ser

(98) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 45s.

(99) BARTH, 228, 243s.

(100) WESTERMANN (*Schöpfung*, 69): «una comparación entre Gn 1,26-31 y Gn 2 muestra que diversas y variadas representaciones, surgidas en distintas épocas y bajo distintas presuposiciones, pueden coexistir como recíprocamente complementarias». De la misma opinión es WOLFF, 145.

que primero existe-en-sí y en un segundo momento empieza a relacionarse con Dios; el comienzo mismo del ser no se da sino como relación a Dios. De otro lado, la creación del hombre es efecto de una peculiar acción divina que termina en el hombre entero, no en una de sus partes o dimensiones.

Esta afirmación antropológica básica no se limita a la humanidad original o al primer hombre; la Biblia la extiende a todos y cada uno de los seres humanos. Allí donde surge una existencia personal humana, vuelve a producirse el milagro de la primera creación.

De ahí que no pocos textos veterotestamentarios describan el origen del enésimo hombre trasponiendo a su caso el *modus operandi* divino en el caso número uno: Jb 10,8-12; Sal 139,13-15 (de notar la oscilación entre las imágenes del Dios alfarero y el Dios tejedor, así como el paralelismo que se establece entre el seno de la madre y el seno de la tierra: el misterio de la generación humana hunde sus raíces en la profundidad del misterio del mundo); 2 M 7,22-23 (la madre declara no saber cómo se formaron sus hijos en sus entrañas; la clave está en el don divino de la vida); Sb 15,11 (incluso los que niegan a Dios le deben la existencia, aunque no lo reconozcan)<sup>101</sup>.

b) Esta relación de dependencia se resuelve, paradójicamente, en el fundamento mismo de la superioridad humana sobre el resto de la creación. Adán es la coronación de la obra creativa divina; las demás criaturas son *para* él, con la misma verdad con que él es *para* Dios. Con todo, tal superioridad no significa una supremacía caprichosa o una licencia para abusar arbitrariamente de lo creado. El hombre debe gobernarlo en nombre de su auténtico Señor, ante el que es responsable de su gestión.

Así pues, los dos relatos patrocinan una lectura antropocéntrica del mundo; la realidad creada se organiza articulándose y estructurándose como totalidad con sentido en torno al hombre<sup>102</sup>.

c) Junto a la relación a Dios y la relación al mundo, de inferioridad y superioridad respectivamente, el hombre es relación al tú; socialidad como relación de igualdad. Esta tercera relación es descrita antológicamente por J: el propio Dios (el Tú fundante del hombre,

(101) WOLFF, 146-149.

(102) SCHMIDT, W.H., 189; los reparos de MOLTMANN (*Gott...*, 45, 204s.) al respecto parecen excesivos.

su relación primera) reconoce que al ser humano no le basta la referencia a él y que, para estar completo, precisa de la referencia intersubjetiva a un tú creado. La unidad generada por dicha relación creada (Gn 2,24) no borra la respectiva singularidad, la posibilita; cada uno llega a ser él mismo en la fusión con el otro. El tú no está ahí para limitar, sino para cumplir al yo: eso es lo que el hombre tiene que aprender en su relación interhumana, para poder luego comprender análogamente su relación al tú divino.

Lejos, pues, de contemplar con recelo a ese otro tú de Adán, es el mismo Dios quien lo crea y se lo propone sin imponérselo; la relación interhumana será así la mediación ineludible de la relación trascendental; el tú igual al hombre es el trasunto simbólico del Tú supremo.

En P, las mismas ideas se expresan con más sobriedad, pero no con menos eficacia. Es la polaridad varón-mujer lo que realiza acabadamente la esencia hombre-imagen de Dios. Es la comunidad humana la que recibe corporativamente el encargo de regentar la tierra, el sujeto responsable solidariamente de la buena marcha de la creación<sup>103</sup>.

d) El hombre aparece en los dos relatos como realidad unitaria. Frente a las antropologías dualistas, cuyo ideal consiste en dividir al hombre para liberarlo del peso de la materia, esta antropología propone una visión integradora de las múltiples dimensiones de lo humano en la unidad de su ser. En tal ser se reconoce, de un lado, el carácter mundanal, terreno, y de otro, la índole subjetiva, personal, capaz de libertad y responsabilidad. Sólo al hombre se dirige Dios como a un tú; sólo de él espera respuesta; sólo a él se le encomienda el cuidado del mundo. En lugar de una estructura dualista del tipo alma-cuerpo, espíritu-material, lo que aquí se muestra es una estructura dialógica del tipo yo-tú.

e) Ninguno de los dos relatos de creación pretende informar sobre los aspectos científicos del origen del hombre<sup>104</sup>; tanto P como

(103) Sería una forma pueril de concordismo —u oportunismo— ver en los textos analizados una especie de manifiesto *avant la lettre* de dos movimientos que hoy ocupan la vanguardia de las posiciones progresistas: el feminismo y el ecologismo. Pero sería igualmente necio, amén de injusto, pasarse al otro extremo y acusar a los relatos bíblicos de patrocinar el abuso del hombre sobre la naturaleza o sobre la mujer. Y, sin embargo, imputaciones de este tipo no son infrecuentes, tanto entre las feministas como entre los ecologistas.

(104) El libro de DE FRAINE sigue siendo útil a este respecto; también

J emplean los esquemas representativos y los materiales culturales que el momento les ofrece, remodelándolos en función de sus respectivos intereses teológicos. La problemática que la teoría de la evolución planteó a la teología del siglo XIX es extraña a las preocupaciones de estos textos. Querer ver en ellos un reportaje descriptivo del *cómo* y el *cuándo* de la creación del hombre es ignorar su intención. El compilador responsable de la yuxtaposición de ambos relatos no dudó en ofrecérselos juntos, pese a las palmarias discrepancias que, en lo tocante al *modo*, se registran entre ellos, y sin hacer el menor intento de limarlas o armonizarlas. Este proceder demuestra que el juicio piadoso buscaba en su lectura un contenido doctrinal que va más allá del puro descriptivismo literal.

f) Pero el silencio de los relatos bíblicos sobre la fenomenología del origen del hombre (sobre lo que hoy llamaríamos el proceso de hominización) no es el único. Dichos relatos tampoco se proponen responder a la pregunta ontológica (la que versa sobre la *esencia* del hombre) con una definición<sup>105</sup>. La misma ecuación *hombre-imagen de Dios*, como vimos, no aspira a ser un aserto metafísico acerca de su naturaleza; es más bien una *descripción funcional*; en vez de un discurso sobre el *quid* del *ser-en-sí*, lo que se nos ofrece es una reflexión sobre el *ser-para*<sup>106</sup>. Lo que en estos textos se aproxima más a un planteamiento ontológico es llamativamente modesto: a) el hombre es unidad; b) el hombre, criatura de Dios, es un ser contingente; c) el hombre es un ser relacional.

Por lo demás, esta parquedad ontológica está ampliamente compensada por el énfasis con que se desarrolla la afirmación axiológica: el hombre es el valor más alto de la creación. Su primado axiológico, contenido ya en Gn 2,15.18-20, alcanza expresión memorable en la lapidaria formulación de Gn 1,26. De todo lo cual puede extraerse la conclusión siguiente: para una antropología cristiana, el punto de partida no es la ontología, sino la axiología. «El hombre es el ser supremo para el hombre», decía Marx, prolongando a Feuerbach. «El

SCHILLING, 62-67; VV.AA., *Evolución y Biblia*, Barcelona 1965; BOSSHARD, S.N., *Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg 1987<sup>2</sup>, 144-177.

(105) SCHEFFCZYK, *El hombre actual...*, 37: «Al AT le interesa poco una definición del ser humano desde el punto de vista filosófico».

(106) VON RAD (*El libro...*, 71): «el texto habla menos de *en qué* consiste la semejanza a Dios y más de las *razones* por las que fue conferida. Se habla menos del don y más de la misión» (se refiere a Gn 1,26).



hombre es el ser supremo para el hombre... *y para Dios*», añade la Biblia. Desde este postulado axiológico debería, pues, abordarse la cuestión ontológica, y no a la inversa, en el marco de una cosmovisión cristiana.

g) Sorprende el escaso y tardío eco que los dos relatos han suscitado en el resto del Antiguo Testamento. Aparte las referencias ocasionales de Sb 2,23-24 (con sendas alusiones a Gn 1,26 y a Gn 3), 7,1,9,2-3 (que remite de nuevo a Gn 1,26) y 10,1 (donde se percibe entre líneas Gn 2,7), el texto más significativo es Si 17,1-14<sup>107</sup>. Su interés radica en que nos da una idea de cómo leía el judaísmo del siglo II a. de C. los relatos sacerdotal y yahvista. El pasaje entreteje motivos de P y J para lograr una breve síntesis de las ideas de ambos. El v.1 («de la tierra creó el Señor al hombre») se inspira obviamente en Gn 2,7 (cf. Si 33,10.13), mientras que los vv.3-4 («de una fuerza como la suya los revistió, a su imagen los hizo; sobre toda carne impuso su temor...») dependen de Gn 1,26 y Gn 9,2. Peculiar del autor es la flexión que opera en el concepto de «imagen de Dios»; manteniendo su conexión con la idea del dominio humano sobre la creación, insiste sobre todo en las dotes de inteligencia y discernimiento como características de este ser-imagen, por lo demás muy de acuerdo con la índole sapiencial del libro: vv.7-11.

Otro rasgo original se encuentra en el v.8: Dios «presta» su propia mirada al hombre para que éste «vea» la creación con los ojos de aquél, y así perciba en ella «la grandeza de la gloria» divina. El v.12 recupera para la concepción sapiencial la vieja conexión creación-alianza<sup>108</sup>; el hombre ha sido creado para la relación amistosa con Dios en el horizonte de un pacto salvífico de proporciones universales. En fin, el v.14 nos recuerda Gn 9,5-6: el ser humano no puede atentar impunemente contra su prójimo, que es, como él, imagen de Dios.

En todo el texto se está sobreentendiendo por *hombre* la humanidad, el género humano. No se historiza a «Adán» como sujeto singular, sino que se retiene —incluso en las alusiones a Gn 2— el sentido colectivo del término, tal y como se propone en el relato sacerdotal.

(107) DE HAES, P., *Die Schöpfung...*, 218-220; DE FRAINE, 70-87.

(108) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 53-58.

### 3. La concepción del hombre en el libro de la Sabiduría

Con el libro de la Sabiduría, escrito en griego en torno al año 150 a. de C. por un judío alejandrino, estamos ante una terminología antropológica nueva que plantea la cuestión siguiente: el griego bíblico ¿sigue siendo expresión de las concepciones antropológicas enunciadas en hebreo? ¿O más bien con el nuevo idioma hace su entrada en el canon una nueva antropología, en solución de continuidad con la precedente? ¿Hay entonces, como piensa algún exegeta, no una antropología bíblica, sino *dos*<sup>109</sup>? De ser así, ¿hasta qué punto esas dos antropologías son compatibles? Y si no lo fueran, o al menos no completamente, ¿por cuál de las dos se debería optar? Como se ve, la cuestión no es irrelevante; de su resolución pende no sólo la existencia de una imagen bíblica *coherente* del hombre, sino también la respuesta que deba darse a diversos problemas de escatología.

Los términos clave del vocabulario antropológico de Sb son: *sôma*, *psyché*, *sárx*, *pneûma*. *Sárx* aparece muy raramente, y su significado no plantea problemas, al coincidir con el de la voz hebrea *basar*, a la que vierte en la traducción de los LXX. *Pneûma* se emplea veinte veces; aplicado al hombre, se usa de forma intercambiable con *psyché* o como equivalencia del hebreo *ruah*, y no añade nada significativo a lo que luego diremos sobre el término *psyché*<sup>110</sup>. *Sôma* aparece sólo cinco veces (1,4; 2,3; 8,20; 9,15; 18,22); salvo en 8,20 y 9,15 —textos ambos de los que nos ocuparemos después—, «simplemente denota el aspecto físico de la existencia, sin una oposición metafísica al alma»<sup>111</sup>.

El problema, pues, se centra en *psyché* ¿significa este término *el alma* griega, contrapuesta al cuerpo en el marco de una lectura dualista del hombre? ¿O más bien equivale, como en el griego de los LXX, al hebreo *nefes*? En este caso, la antropología de Sb seguiría siendo sustancialmente la común al resto del Antiguo Testamento, con su concepción unitaria típica del ser humano: *carne* animada/*alma* encarnada (indistintamente), y no *cuerpo* más *alma*.

(109) GELIN, 21.

(110) TAYLOR, R.J., «The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V», en *ETHL* (1966), 72-137; aquí 99-100.

(111) *Ibid.*, 87.

### 3.1. ¿Una antropología helenizada?

En favor de la primera interpretación (helenización del pensamiento antropológico de Sb) se apuntan los siguientes indicadores:

a) Desde su primera página, Sb utiliza como referencia antropológica la pareja *sôma-psyché* (1,4) o, excepcionalmente, su homóloga *sôma-pneûma* (2,3).

b) El cariz dualista de tal emparejamiento se patentiza en 8, 19-20 y 9,15. En el primer texto, Salomón se precia de «haber recibido en suerte un alma buena», por ser un *païs euphyés* (un joven de aspecto exterior agradable). Sin forzar demasiado el alcance del verbo en el sentido de una atribución fatalista o casual del alma, parece como si ésta preexistiera a la constitución del yo. El v.20 aporta una precisión (*mállon dê*), mas no para corregir la sensación de que la *psyché* preexista, sino en orden a restablecer la subordinación jerárquica del cuerpo respecto al alma. Con lo que se ratifica a la par en el lector la idea de que la *psyché* es idéntica al yo y existe con anterioridad a la constitución del *sôma* al que adviene.

En cuanto a 9,15, «el lenguaje es netamente platónico»<sup>112</sup>. El cuerpo que «agrava» (*barynei*) el alma y, más aún, el cuerpo como *geôdes skénos* (tienda terrena) son expresiones tópicas de una valoración negativa de la coporeidad, como si ésta supusiera un entorpecimiento de las facultades intelectivas.

c) Está, en fin, la formulación de la inmortalidad *del alma*, de la que se hablaría en 2,22 (las «almas» tendrán un premio), 3,1 (las «almas» de los justos muertos «están en manos de Dios») y 4,14 (la muerte prematura del justo se debe a que «su alma agradó a Dios»). Los términos *athanasia-aphtharsia* (inmortalidad-incorruptibilidad), bastante frecuentes en el libro, se predicarían, según esto, del alma sola, separada del cuerpo. A mayor abundamiento, la creencia en la resurrección, profesada en esta época por Dn y 2 M, está ausente de Sb; ni el verbo *egeiro* ni el sustantivo *anástasis* —ambos términos técnicos para designarla— aparecen en el vocabulario de nuestro libro.

Así pues, en una primera aproximación podría sintetizarse la antropología de Sb en los rasgos siguientes:

—el hombre es un compuesto de alma y cuerpo;

(112) LARCHER, C., *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 210; cf. TRESMONTANT, C., *Le problème de l'âme*, Paris 1971, 24; también BOISMARD, M.E., «Nuestra victoria sobre la muerte según la Biblia», en *Conc* 105 (mayo 1975), 260.

—el alma (¿preexistente?) es inmortal, mientras que el cuerpo, co-  
rruptible, estorba sus funciones naturales;

—la tensión alma-cuerpo se resuelve con la muerte, que entraña la  
supervivencia eterna del alma desencarnada y la sanción a la misma  
según sus méritos o deméritos;

—se desconoce la fe en la resurrección.

Sb aparecería, en suma, como un libro emparentado con las co-  
rrientes helenistas del tiempo, digno de figurar junto a Filón, 4 Maca-  
beos, Josefo, etc.<sup>113</sup>.

### 3.2. *En pro del carácter unitario de la antropología de Sb*

La teoría interpretativa que se acaba de exponer, que gozó hace  
años del favor de los comentaristas, va siendo hoy abandonada o, al  
menos, cuidadosamente matizada<sup>114</sup>. Las huellas helenistas en el len-  
guaje de Sb son demasiado patentes para poder ser escamoteadas; el  
autor conoció el pensamiento filosófico griego y usó con profusión de  
su terminología. Pero el problema de fondo consiste en precisar hasta  
qué punto los empréstitos formales van acompañados de una asimila-  
ción conceptual, y en qué medida la influencia de la filosofía griega  
ha desplazado en el libro los acentos bíblicos.

Es preciso, por consiguiente, someter a un análisis más atento los  
datos recogidos hasta ahora, completándolos con otros que los clari-  
fiquen y eviten las conclusiones unilaterales. Un buen ejemplo de los  
errores hermenéuticos a que da lugar la polarización de la exégesis en  
torno a un texto de Sb lo ofrece la célebre «materia informe» (*amór-  
phe hýle*) de 11,17<sup>115</sup>; si este pasaje no se redimensiona con los vv.23-

(113) Defienden esta interpretación: SCHUERER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, Leipzig 1898, 380ss.; VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 58s.; 118s.; en nuestros días, ZIENER, G., *Die theologische Begriffssprache im Buche des Weisheit*, Bonn 1956, 88s.; GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 227; BOISMARD, a.c., 258-261; CAVALLIN, H.C.C., *Life after Death* I, Lund 1974, 126-134 (con matizaciones); GELIN, 18-22; GARCÍA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento», en *CiTo* (1987), 229; GUERRA, M., *Antropologías y teología*, Pamplona 1976, 288s. (quien prefiere hablar «de dualidad, no de dualismo»).

(114) Vid. en LARCHER, 179-181, bibliografía sobre la historia de la exégesis de Sb; cf. TAYLOR, 84-100, y los trabajos que se citarán a continuación.

(115) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 56s.

26 del mismo capítulo o con las reiteradas aseveraciones sobre Dios creador de todo (1,13-14; 9,1-3.9), se atribuirá al autor la explicación platónica del origen del mundo. El ejemplo muestra hasta qué punto una expresión poco afortunada puede rebasar sus intenciones y hacerle decir lo que ciertamente *no quiere* decir.

En líneas generales, el pretendido platonismo de la antropología del libro es rechazado por numerosos autores. Bückers señala que «la solución platónica al problema cuerpo-alma no se puede verificar en el libro»<sup>116</sup>. Hoffmann admite «numerosas referencias a la filosofía griega», pero declara que el libro «en su estructura de fondo se manifiesta como un escrito judío»<sup>117</sup>. La formación bíblica del autor y su extenso conocimiento de la versión de los LXX ha sido ilustrada por Larcher<sup>118</sup> con argumentos irrefutables.

A este respecto es Grelot quien se muestra más tajante, considerando Sb como la última etapa de un proceso de desarrollo cuyas raíces se localizan en los contenidos revelados del Antiguo Testamento: «a pesar del recurso *ocasional y titubeante* al lenguaje de la antropología griega, el Sabio no introduce en absoluto en la revelación los temas de la filosofía helenista»<sup>119</sup>.

Más en concreto, los difíciles textos de 8,19-20 y 9,15 son objeto de una exégesis que trata de paliar su coloración platonizante<sup>120</sup> o los juzga simplemente como un intento fallido de empleo de un lenguaje que no se adapta a las ideas del autor<sup>121</sup>. Respecto a 9,15, no pocos estudiosos ven ahí más una observación psicológica que una especulación ontológica sobre la relación alma-cuerpo<sup>122</sup>.

En verdad, atendido el contexto general, es inverosímil la atribución al autor de la creencia en la preexistencia de las almas; el creacionismo de otros pasajes, inspirados por los relatos de los dos primeros capítulos de Gn, es inequívoco: 2,23; 7,1; 9,2; 10,1-2; 15,11; 16,13. Igualmente ajena al autor es la idea de que la situación de en-

(116) BUECKERS, H., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Münster 1938, 141.

(117) HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus*, Münster 1966, 84.

(118) *O.c.*, 85-103.

(119) GRELOT, P., *De la mort à la vie éternelle*, París 1971, 163; el subrayado es mío.

(120) BUECKERS, 143; TAYLOR, 87ss.

(121) WEBER, J., *Le livre de la Sagesse*, en *La Sainte Bible*, París 1943, 272; SCHUETZ, R., *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*, París 1935, 30s.

(122) BUECKERS, 142; LARCHER, 269; cf. *ibid.*, 210; TAYLOR, 92-95.

carnación sea fuente del mal; éste no consiste en la unión alma-cuerpo, sino que deriva de las nocivas influencias del medio ambiente cuando encuentran apoyo en la interioridad concupiscente del hombre: 3,16-19; 4,3-9.11-12. El autor «ni afirma la preexistencia del alma ni considera el alma como una realidad extraña al cuerpo; el pecado no reside para él en la materia o en la adherencia culpable del alma al cuerpo; la salvación no consiste en liberarse del cuerpo...»<sup>123</sup>.

¿Podemos ensayar una caracterización más positiva del pensamiento antropológico de Sb? La designación del primer hombre como *gegenós protóplastos* (7,1; cf. 10,1) evoca al Dios alfarero de Gn 2,7. Tanto en Sb 7,1 como en su fuente yahvista no se habla de un «modelado» del *cuerpo*; lo que sale de las manos de Dios es el hombre entero, al que le será infundido el «aliento de vida» para que resulte así un «ser viviente». Estos tres momentos de la creación del hombre, según la versión que de Gn 2,7 hacen los LXX, son recogidos con sorprendente fidelidad en la triple secuencia de Sb 15,11:

Gn 2,7a: <i>éplasen ho theós;</i>	Sb 15,11a: <i>ton(theón)plásanta</i>
2,7b: <i>enephyésesen pnoén</i>	15,11c: <i>ton emphysésanta-</i>
<i>dsoês</i>	<i>pneûma dsotikón</i>
2,7c: <i>psyché dsósa</i>	15,11b: <i>ton empneúsanta</i>
	<i>psychén</i>

Las correspondencias verbales son tan palmarias que su alcance no debe ser minimizado. El autor de Sb se alinea aquí con el esquema antropológico del Antiguo Testamento, en el que *alma* no es una parte del hombre concebido como *sóma* más *psyché*, sino un término que denota a *todo el hombre* en cuanto *ser viviente*. Es decir, *alma* aquí es el hebreo *nefes*, no el griego *psyché*. Con razón comenta Taylor: «estos versos jamás podrían haber sido escritos ni por Platón ni por Filón»<sup>124</sup>.

A partir de este texto capital es posible determinar con justeza qué significa *psyché* en el libro. Su equivalencia con *nefes* es igualmente clara en 12,6: las *psychai* indefensas sólo pueden entenderse como «seres vivientes». Lo mismo se diga de 1,11: un «alma» que puede ser matada nada tiene que ver con el alma platónica, inmortal por naturaleza, pero sí, en cambio, con la *nefes* hebrea (cf. Ez 18,4,

(123) LARCHER, 267.

(124) *O.c.*, 91,101; vid., sin embargo, GUERRA, 291-293.

que en la versión de los LXX reza: «la *psyché*—*nefes* en el original hebreo— que peque, morirá»). En 13,17 y 14,5 *psyché* significa inequívocamente *vida*; lo mismo se diga de 14,29 y 16,9. En 3,1 las «almas» de los justos son sustituidas sin transición por «los justos» mismos (3,1b; 3,2; 3,3); en 4,14 se da idéntica alternancia, que avala la equivalencia *psyché*—*nefes*. La sección que se inicia en 3,10, en paralelo antitético con la anterior, tiene por sujeto no a las *almas* de los impíos, sino pura y simplemente a «los impíos». Así pues, la traducción correcta de 3,1 sería: «las *vidas* (y no «las *almas*») de los justos están en manos de Dios»; no se hablaría, por tanto, de una inmortalidad de *almas* separadas, sino de la garantía que Dios representa para la *vida* (*nefes*) de los justos, idea ésta muy arraigada en la religiosidad judía desde los llamados salmos místicos<sup>125</sup>. Esta traducción se corrobora en 2,22-23: el premio de «las *almas* intachables» es la «incorruptibilidad» que el v.23 predica del *hombre*, no del *alma* sola<sup>126</sup>.

Señalemos aún otros dos datos: primero, que la muerte no es nunca descrita en el libro como separación de alma y cuerpo, definición clásica en toda antropología dicotómica (*Fedón* 67d: «*chorismós psychés apò sómatos*»), tan implicada en el esquema *sôma*—*psyché* como extraña a la concepción bíblica<sup>127</sup>. El silencio del autor —que conocía seguramente dicha definición— en este punto es revelador; si, en efecto, pensase al muerto como alma separada, la mención de la separación sería prácticamente inevitable. Pero, si no hay tal mención, parece lógico concluir que su mentalidad se mueve en otra esfera de representaciones de la muerte, la peculiar al Antiguo Testamento. Así lo confirman dos pasajes claramente tributarios de la escatología judía tradicional: 4,10 y 16,13-14. El primero describe el morir del justo como un «ser tomado» por Dios, en clara dependencia de textos como Gn 5,24; Sal 49,16 y 73,24. El segundo habla del difunto como *nefes* vecindada en el *scheol*, de donde sólo el poder de Dios puede rescatarlo para volverlo a la vida.

En segundo lugar, la equivalencia *psyché*—*nefes* la ha encontrado el autor de Sb consagrada por el uso de los LXX<sup>128</sup>, de suerte que, si

(125) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Santander 1986<sup>3</sup>, 89-94.

(126) GRELOT, 198; BARTH, Chr., *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*, Stuttgart 1974, 48, nota 48; TAYLOR, 116ss.; MORK, 64s.

(127) DAUTZENBERG, G., *Psyché. Sein Leben bewahren*, München 1966, 28; GRELOT, 51.

(128) DAUTZENBERG, 41; SCHMID, J., «Der Begriff der Seele im Neuen Testament», en (Ratzinger, J.-Fries, H.) *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 114.

su antropología sigue siendo básicamente coincidente con la de los libros hebreos, parece lógico concluir que ha dado por buena la traducción de un término (*nefes*) singularmente difícil de verter al griego.

A la vista de cuanto antecede, es lícito concluir que «el examen del uso que el autor hace de *psyché* muestra que es firmemente semita en su concepción del hombre»<sup>129</sup>, dado que «en la vasta mayoría de los casos en que es usado (el término *psyché*), corresponde al hebreo *nefes* y remite a la persona viviente concretamente existente»<sup>130</sup>. Con otras palabras: «cuando el autor de Sb escribió acerca de la *psyché*, no se estaba refiriendo al alma platónica, sino al *nefes* que los Setenta tradujeron por *psyché*»<sup>131</sup>.

Por lo que toca a la doctrina del libro sobre la inmortalidad, basten las siguientes brevísimas indicaciones<sup>132</sup>. Ante todo, y supuesta la equivalencia *psyché-nefes*, tal inmortalidad no es adjudicable al *alma* como parte espiritual del compuesto humano; el autor predica la *athanasia/aphtharsia* de los justos (jamás de los impíos, de los que, con todo, conoce su supervivencia), mas no en cuanto cualidad natural, sino en cuanto fruto de una vida santa (1,15; 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3; sobre todo el célebre sorites de 6,17-19). Correlativamente, el término «muerte» (*thánatos*) no se aplica jamás al fin de la existencia terrena del justo, sino al destino del impío.

«Vida», «muerte», «inmortalidad» son, pues, en Sb conceptos *teológicos* que hacen referencia a la relación religiosa hombre-Dios, no a la estructura biológica humana ni, menos aún, a una cualidad natural inherente al «alma» (como ocurre en la tesis platónica de la inmortalidad). «El autor ha dado a este concepto (de inmortalidad) una nueva dimensión teológica, en un mundo que se conformaba con sus determinaciones filosóficas»<sup>133</sup>. Lejos, pues, de confirmar la tesis de una antropología helenizada, el uso que Sb hace de la idea de inmortalidad confirma el carácter netamente bíblico de esa antropología<sup>134</sup>.

(129) TAYLOR, 101.

(130) *Ibid.*, 85.

(131) MORK, 64; en el mismo sentido, SCHILLING, 56s.; GRELOT, 94, 126, 198; BUECKERS, 143 («llegamos a la conclusión de que la doctrina platónica del alma no se encuentra en el libro»).

(132) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 100-103, donde se toca también la cuestión del silencio de Sb sobre la resurrección.

(133) TAYLOR, 98.

(134) TAYLOR, 72, habla del «acuerdo en los más recientes estudios acerca de la real mentalidad semítica del autor».



El estudio de la antropología del Antiguo Testamento se cierra, en suma, con la verificación del juicio que se había avanzado al comienzo de este capítulo; estamos ante un modelo antropológico sorprendentemente estable, habida cuenta de la diferencia de épocas y mentalidades, en el que destaca la comprensión unitaria del ser humano, así como el carácter decisivo que para él tiene su ser frente a Dios, lo que podríamos llamar su ineludible destino teologal.

No hay razones, pues, para hablar de la coexistencia de dos antropologías en el interior de la revelación veterotestamentaria; no se ha demostrado que Sb contenga una «segunda antropología». Quienes así lo crean deberán asumir la carga de la prueba y —cosa aún más difícil— habrán de solventar la cuestión de su mutua compatibilidad.

