

## PARA UNA ANTROPOLOGIA BIBLICA: ANOTACIONES SOBRE EL AMBITO DEL "LOGOS"

**JUAN BARRETO BETANCORT**  
PROFESOR DE S. ESCRITURA DEL CET

### 1. *El pensamiento griego y el pensamiento hebreo: dos puntos de partida*

En el contexto de la cultura hebrea, la comprensión del "lógos" surge sobre el transfondo de una concepción cosmológico-antropológica peculiar.

En el pensamiento greco-romano la comprensión del mundo se basa en la subyacente polaridad sujeto → objeto.

El pensamiento griego está vuelto hacia la *objetividad*: es decir, hacia la realidad en sí que la mente ha de desvelar ("a-lêtheia" = verdad, etimológicamente "des-ocultamiento"), hasta llegar al principio constitutivo de la misma ("arkhê") y, así, explicar la "trabazón" ("legô" / "lógos") o comprensibilidad de las cosas; éstas aparecen, pues, como un todo armónico (*kosmos*) cuyos límites están en él mismo (los dioses forman parte de este mundo y, cuando ya no se los puede encontrar en él, se los elimina como residuo irracional, no reductible a la "realidad").

En este contexto el "logos" (palabra) llega a ser expresión del "logos" razón del mundo: el orden del lenguaje expresa, o aspira a expresar el orden de la realidad. <sup>(1)</sup> El arte, a su vez, es la expresión de la armonía (etimológicamente, ajustamiento, acoplamiento, que presupone la correspondencia de unas partes con otras) y racionalidad que constituyen y explican el mundo en el cual y frente al cual se comprende el sujeto.

---

(1) Cf. Plat., *Crat.* 385 b.

En el pensamiento bíblico la polaridad de fondo que estructura la comprensión del mundo es la sujeto → sujeto.

Mientras Hesíodo (s. VIII a.C.) trataba de establecer un orden entre la multitud de dioses que encarnaban las distintas partes de la realidad experimentable: Tierra, Océano, Caos... etc., tratando de buscar un sistema de parentesco que diese unidad al vasto mundo de la experiencia y explicando así su origen y relación, Oseas afirmaba de forma inequívoca la exclusividad de Yahweh y su dominio sobre las fuerzas de la fecundidad (Os 2,4-25), y establecía el principio de su actuación: la “*hesed*” y la “*’emet*” (benevolencia y fidelidad).<sup>(2)</sup> Bajo este principio de actuación divina queda reunificada y explicada la heterogénea experiencia humana.

El pensamiento griego evolucionó, siguiendo la matriz teogónica, hacia el descubrimiento del principio derivante de todo objeto de experiencia. Ese principio se llega a identificar, como era de prever, con el fondo mismo de la realidad, y permanece inmanente en ella misma. La “*phusis*” (naturaleza), diversamente explicada por los grandes maestros de las primeras escuelas filosóficas del s. VI a.C. (agua, aire, fuego, tierra, “*apeiron*”...) conserva todavía un carácter divino que resultaría más tarde aleatorio.

Por esa fecha el pensamiento hebreo, en el exilio, ya ha entendido de forma explícita, la relación fundante de la palabra de Dios (“*debar-Yahweh*”) con el mundo (cf Is 40,26; 44,24ss; 48,13; 55,10s; Ez 37,4; Gn 1 —la tradición P—; Sal 33,9; 147,15-18); la palabra libre-creadora-liberadora, tiene como principio y contenido la “*hesed we’emet*” divinas.

## 2. *La organización social: dos modos de comprensión*

En el mundo greco-romano la comprensión de la sociedad se deriva de la comprensión general del cosmos. Aristóteles, refiriéndose a Hipódamo, hijo de Erifonte, de Mileto, da una significativa razón de por qué comenzó, el primero, a especular sobre política “*logios de kai peri tèn holèn phusin eînai boulomenos prôtos tòn mê politenomenôn enekheirêse ti peri politeias eipêin tês aristês*” (“queriendo ser entendido acerca de la naturaleza entera fue el primero que, sin ejercer la política, intentó hablar de la organización ideal de la ciudad”) (Arist. *Polít.* II, 8, 18-30). De lo que hay que destacar, en primer lugar, la actitud “racionalista” que anima la búsqueda (“logios... eînai

(2) Cf. Os 4,1 donde fidelidad y amor son sinónimos de conocimiento de Dios, al par que la ausencia de éstos determina el caos social que se extiende a la ruina cósmica; cf además Os 6,6.

boulomenos”) y por otra parte la inclusión de la política en el conjunto del saber sobre la naturaleza (“*peri tèn holên phusin*”). La armonía, “*logos*” o razón cósmica según la Estoa, ha de expresarse en la organización social. Preocupa el encontrar un sistema racional de relaciones determinando las distintas funciones dentro de la comunidad según la finalidad que le es connatural. En esta perspectiva, las comunidades se autocomprenden a partir de una finalidad, una empresa común que se expresa, por consiguiente, en estructuras que la hacen posible (estructuras jurídicas, económicas, religiosas, que configuran la “*polis*” y hacen posible el concepto de estado por encima de otras diferencias).

El hebreo, por el contrario, no obtiene la conciencia de sí mismo como pueblo, en primer término, de unos objetivos o empresa comunes, sino más bien de algo “previo”, exterior y en cierto sentido anterior al mundo, que se expresa como elección y que se transmite por herencia, por vía de generación, o de incorporación al grupo familiar. Contempla todo el universo desde esa perspectiva: sus leyes no son en primer término un ordenamiento “objetivo”, reflejo, a su vez, del orden inmutable del mundo, sino que son “palabra” (“*dabar*”) o “instrucción” (“*tôrah*”), es decir, la voluntad expresada por Dios en el marco de la alianza.

Esto se refleja, también desde el punto de vista formal, en el tenor de las leyes. Como es sabido Israel incorpora desde muy pronto (para el código de la alianza, Ex 20,22-23,33, se postula una época previa al asentamiento en Canán, en torno al s. XII a. C.) la legislación vigente en su medio, pero lo hace de una forma original. La presencia de fórmulas exhortativas en dicho Código delatan una peculiaridad que los críticos han puesto de relieve. Estas fórmulas apodícticas o imperativas son características de la versión de Israel de la tradición legal oriental.<sup>(3)</sup> En efecto, para Israel las leyes son instrucciones divinas en el marco de una alianza en la que Dios toma la iniciativa.

Es más, la voluntad del Dios de la alianza no surge después de una deliberación divina que pretenda imponer orden en las relaciones con sus súbditos; no representa, por tanto, una búsqueda de medida y orden en el sentido de una “cosmologización” del mundo humano; pero tampoco representa una voluntad caprichosa y voluble tal cual se proyecta en la divinización de las fuerzas de la naturaleza. Desde este punto de vista son indicativas las motivaciones explícitas de algunas leyes según las encontramos en el ya mencionado Código de la Alianza (v. g. Ex 22,20-26) y que son características de la legislación de

(3) Para lo concerniente a su atribución a Moisés cf. G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*, Madrid, 1974, pp. 319.

Israel: el principio de que la actitud divina, en su actuar con el hombre, debe fundamentar la conducta del hombre con el hombre, constituye el principio fundante de toda ética en Israel. Así encabeza la tradición E su versión del decálogo: “Yo soy el Señor Dios que te saqué de Egipto, de la esclavitud” (Ex 20,1). No sólo se fundamenta con esta motivación el derecho de Dios a ser obedecido sino que se señala la actitud consecuente del hombre en el plano de sus relaciones: v.g. “No oprimirás ni vejarás al emigrante, porque emigrantes fueron ustedes en Egipto” (Ex 22,20).

Israel llegó a una fórmula que recoge este punto de partida: “*hesed we’emet*” (benevolencia y fidelidad), como definitoria de los sentimientos de Dios para su pueblo (Ex 34,6); “*hesed*” (amor, benevolencia) es un principio irreductible a la pura racionalidad como medida, no forma parte del orden o previsibilidad inmanentes al cosmos sino que es el principio fundante del mismo; “*’emet*” (firmeza, fiabilidad, fidelidad) como principio de estabilidad, negación del capricho y la veleidad (Sal 111,7s; 119,160).

Se puede decir que lo que los griegos buscaban en el principio inmanente que diera razón de la trabazón del mundo: “*logos*” (unificar en la conciencia la heterogeneidad de la experiencia humana), lo sitúa el hebreo en la “*hesed we’emet*” divinos, y que estos dos conceptos (“*logos*” y “*hesed we’emet*”) ejercen, en las respectivas representaciones del mundo, funciones correlativas.

El dios de Israel, su instancia suprema, más que el de la “razón” es el Dios del corazón y la fidelidad. El diálogo entre Dios y el hombre se expresa en términos de alianza que exige fidelidad por fidelidad. No se trata, sin embargo, de fidelidad a la Ley o mandatos, como reflejo de un orden universal “objetual” al que hubiera que ajustarse. La fidelidad del hombre tiene como término, en primer lugar, al “tú” de Dios. Esta fidelidad es fundante de un orden nuevo que tiene su realización social en la práctica del derecho y la justicia: “*mispat wesedaqah*” que no son otra cosa que la extensión, al orden de la relación social, del “amor y fidelidad” contenido íntimo de la palabra creadora y expresión de Dios mismo. Esta relación íntima de la “*mispat wesedaqah*” con la “*hesed we’emet*” hacen de estos conceptos de derecho y justicia algo muy distinto de la “*dikaionunê*” griega según la describe Platón (*Repúb.* IV 433, d-e) y que es “el divino principio racional” (id. IX 590 d) que se expresa en el estamento de los filósofos, según su concepción de la ciudad ideal, y somete y da cohesión al resto de las funciones dentro de la misma. El Sal 89,15<sup>(4)</sup> simboliza la concepción de Israel del orden social en la descripción del

(4) Cf. 85,10-14.

trono de Dios: “Justicia y derecho sostienen su trono, lealtad y fidelidad se colocan frente a ti”. Se “subjetualiza” el orden social cuya contextura se la concibe como fundada en la palabra y por lo tanto le confiere una estructura básicamente “dialogante”.

### 3. *Tiempo y espacio: nomadismo vs sedentarización*

Quizá convendría relacionar esta visión cosmológico-antropológica con el pertinaz nomadismo de Israel.

Gran parte de su pensamiento y, sin duda, lo más decisivo de él, surge en el marco del conflicto entre nomadismo y sedentarización en el reino del norte, entre los siglos IX y VIII a.C. <sup>(5)</sup> Este pensamiento viajará al sur con los predicadores deuteronomistas después de la caída de Samaría (722 a.C.). El contraste entre Yahweh, dios del desierto, y Baal, dios de la tierra, representa emblemáticamente este conflicto.

En este período, “el antaño original” del desierto, se convierte en clave interpretativa del presente y en ideal del futuro. No en vano Elías realiza su viaje al desierto, al Monte de Dios y allí renueva la experiencia de Moisés <sup>(6)</sup> y Oseas, de modo paralelo, evoca la juventud dorada, la época de peregrinación por el desierto.

La vida del nómada está articulada en el tiempo más que en el espacio. A falta de una referencia espacial fija, el ámbito relacional de la familia y el clan constituye su espacio vital de referencia.

La sedentarización establece la mediación de la tierra en las relaciones entre los hombres, el espacio fijo termina sometiendo al hombre a sus ritmos. El hombre aprende a calcular las estaciones y el movimiento constante de los astros en eterna rotación sobre un mismo ámbito espacial, las estaciones, los períodos de lluvia y de sequía. Su subsistencia depende de estas alternancias. El hombre necesita ordenar el espacio vital, controlarlo; el principio ordenador está representado por el dios de la tierra; basta conocer sus comportamientos para controlarlo; tenemos así un espacio “cosmologizado”, por oposición al “caos” o espacio informe.

El nómada, en cambio, necesita ordenar un tiempo que no está determinado por la rítmica sucesión siembra/cosecha, lluvia/calor en retorno cíclico sobre un mismo espacio, sino el sucederse de momentos favorables y/o des-

(5) Cf. la llamada fuente E y el movimiento profético desde Elías a Oseas.

(6) Cf. I Re 19 y Ex 33, 18-34,9.

favorable imprevisibles y en espacios también sucesivos. Su problema es asegurar un futuro favorable: su dios es el dios de la promesa que domina el tiempo y controla los acontecimientos. De este modo, pasado, presente y futuro no representan una sucesión caprichosa, versión en el tiempo del “caos”: su dios es el Dios de la historia que ejerce su dominio en el espacio vital de la familia; su dios no sólo no tiene principio, sino que él es el principio y con su mirada abarca el decurso de los tiempos; él también es el fin.

Cuando el dios nómada de los padres, asimilado a Yahweh dios del desierto, se sedentariza (con su pueblo), entonces se superpone al dios cósmico, “El” y a los señores de la tierra, los “baales” cananeos, y por consiguiente la perspectiva histórica somete a la perspectiva cósmica, la “nómada” a la “sedentaria”.

Desde esta óptica habría que entender la actitud de los profetas ante el culto. Dan respuesta a esta pregunta: ¿Es el templo un centro cósmico o es el centro de las tribus de Israel como lo fue la tienda en el desierto? En el primer caso, la vida humana entra sólo de modo tangencial en relación con el templo y el culto que en él se desarrolla: en cuanto que el hombre necesita controlar, en propio beneficio, el poder sobre los elementos del dios al que está dedicado; el templo es el centro del cosmos pero el hombre es un elemento más de él, arrastrado y sometido a sus leyes.

Si, en cambio, el espacio del cual el templo marca el centro no es el espacio cósmico sino el espacio humano, el templo se sitúa en medio del espacio vital del pueblo, y su dios en el cruce de todas las relaciones de convivencia. Resulta así el espacio cósmico en función del espacio humano (en realidad la adopción por parte de Israel de las cosmogonías orientales se hace previa introducción de ese cambio de acentuación; si bien se mira, los primeros capítulos de Gn no tienen como preocupación central la narración de los orígenes del mundo —en cuanto cosmos— cuanto la explicación de los orígenes de la historia). No nos sorprenderá que Amós a comienzos del S. VIII a.C. reivindicque este carácter del culto a Yahweh en contra de su “cosmologización” evocando, precisamente, el desierto: “Detesto y rehuso sus fiestas... que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo perenne ¿Es que en el desierto, durante cuarenta años, me trajeron ustedes ofrendas y sacrificios, casa de Israel?” (Am 5,21-24ss).

Tampoco la montaña sagrada es el centro del cosmos para Israel, aunque adopte esta categoría mítica, previa adaptación y en continua tensión con el centro original de Israel. Su centro “cósmico”, punto de referencia que

orienta todo el espacio humano como elemento unificador, es la referencia al vientre de los padres donde interviene y se manifiesta la bendición de Dios (el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, dios de vivos) como fuente de vida. El centro de gravitación del cosmos está en el espacio humano del pueblo, en la fuente oculta de la vida, signo de la bendición, que brota constantemente en él. Desde este centro se contempla todo lo demás.

#### 4. *Palabra creadora y palabra profética*

El hebreo no tiene un concepto paralelo al de “kosmos” griego, (“*hako*l” —el todo— es un concepto acumulativo cuando no distributivo de la realidad). Le impresiona más la pluralidad que la unidad. El límite de las cosas no se le presenta como inmanente a ellas: las cosas no son reducibles sin más a un “*arkhê*” (principio) inmanente, al modo griego (ya sean los últimos elementos físicos o partículas, o un elemento metafísico como la idea del ente) que constituyera su última verdad.

Para el hebreo el mundo descansa en el voluntad creadora de Dios, expresada en su palabra. Pero aquí también el dios de la historia se impone, en la concepción de Israel, al dios cósmico: esta palabra no es la expresión de la “razón” y verdad íntima de las cosas; no se confunde, sin más, con una causa necesaria que quedara encerrada en las cosas mismas; se identifica con la palabra de la alianza, con la palabra profética de la promesa. Así como el cosmos viene comprendido en su relación con el hombre y en su función de éste, la creación, como acto, se la entiende desde la alianza; ambos nacen de la “*hesed*” (benevolencia) y se mantienen por la “*emet*” (fidelidad) de Dios.

La síntesis de la perspectiva cósmica e histórica a través del elemento unificador de la palabra de Dios que hablando crea y hablando promete y hace surgir nuevas realidades en la historia (desde un niño en el vientre estéril hasta el advenimiento de Ciro de Persia) es, ya con una perspectiva universal, la clave del pensamiento del Deuterocanónico (Is 40,28-31; 41,2-4.25-29; 45,8.9-13; 48,6-7.12-16; 51,12-16; 54,5.10-11, entre otros). La palabra de Dios es el soporte del mundo y de la historia; su eficacia creadora se expresa también en la palabra profética y en la palabra normativa de Yahweh. Lo dicho tiene una confirmación llamativa en el Sal 33 que ha convertido un himno cósmico, quizá de procedencia cananea, en un himno a la ley: la palabra de Dios es indivisible, la palabra normativa o “*tôrah*” es la misma palabra creadora de Yahweh.

Israel, que no ha desarrollado un concepto paralelo al “kosmos” griego, desarrollará, por el contrario, con la prolongación de la profecía en la

apocalíptica, un concepto correlativo aplicado al tiempo: el de etapa o edad en tensión teleológica: “*ha-‘ôlam*”.

### 5. Palabra y sabiduría

El hebreo se sitúa frente al mundo con una actitud básicamente dialogante (dia-logante). Cuenta con que la realidad, como la palabra divina, es inagotable; que en el principio de las cosas está la sabiduría de Dios y, a través de ellas, quiere escuchar su interpelación.

La sabiduría no es, en primer lugar, un estado de conocimiento, una cualidad del hombre. Es algo que le viene desde fuera, que le sale al encuentro y lo invita al modo de los profetas (Pr 1,20-33; 8,1-9, 6, entre otros).

Cuando Israel se ve forzado por el contacto con la cultura helenística a articular su reflexión sobre el mundo y a contraponer su modo de entender la sabiduría al modo de concebirla helenístico, se muestra de nuevo la originalidad de su pensamiento. El mundo no es para él el orden cósmico cuya armonía fiel a sí misma tuviese propia consistencia. La sabiduría, que es inmanente a las cosas, las trasciende, no constituye solamente el principio de cognoscibilidad, la racionalidad ínsita en ellas. La sabiduría es, por el contrario, la palabra de Dios, pero palabra dinámica que no sólo da razón de algo sino que lo ejecuta, que no sólo enseña sino interpela, que se entiende pero no es posible agotar, que se comunica pero no se deja poseer. La aproximación entre los conceptos de palabra y espíritu (“*logos*” y “*pneûma*” “*dabar*” y “*ruah*”) en este contexto es connatural; los dos salen de la boca de Yahweh: “Por la palabra (“*tô logô*”) de Yahweh fueron hechos los cielos, por el soplo (“*tô pneu-mati*”) de su boca, sus ejércitos” (Sal 33,6).

Nada tiene que extrañar que la sabiduría venga representada en su función de creadora, como el espíritu que se cernía sobre las aguas primordiales (Gn 1,2; cf Eclo 24,3) y que esta concepción dinámica se desarrolle, ya bajo otros influjos, en el libro tardío de la Sabiduría (7,22-30). Cualquiera que sea el origen de la representación personificada de la Sabiduría en la literatura sapiencial, habrá que entenderla en la perspectiva en que la sitúa el pensamiento bíblico: que la creación no es sólo efecto sino medio de expresión de la palabra de Dios, de su sabiduría, que contiene el espíritu que crea e interpela.

De ahí surge el tema, tan característico del pensamiento bíblico, de la “sabiduría insondable” que aparece ya en la tradición yavista (el árbol tabú de la ciencia) y se desarrolla en la literatura sapiencial (Job 28).



El fondo de las cosas es la sabiduría divina. Allí donde termina la capacidad de comprender empieza la capacidad de admirar. Donde las palabras no bastan para responder empieza el silencio: no un silencio renunciatorio, sino el silencio lúcido del vidente. Éste es en realidad el tema del libro de Job: la capacidad del hombre para abarcar o no el plan de Dios; el tema del sufrimiento del justo es sólo el pretexto. Se plantea el interrogante sobre la capacidad del hombre de descifrar o no el sentido de las cosas, colocándolo frente al enigma emblemático que ha turbado siempre al creyente y que siempre se ha resistido a encajar en un esquema racional de interpretación.

Job es el hombre inquisitivo y ése es su mérito. Está lejos de una actitud pasiva y resignada: se empeña en saber aunque tenga que hacer bajar a Dios del cielo. Pasiva era, por el contrario, la actitud de sus amigos sabios a los que ha convocado el dolor de Job. Tenían ya, según ellos, la clave de interpretación de la realidad, estaban seguros de entender el porqué de lo sucedido y se dispensaban de un ulterior análisis. Con su “clisé” de comprensión (equivalencia “sufrimiento/castigo” y la inducción necesaria “castigo/pecado”) aplicado mecánicamente al caso de su amigo, terminaron negando la realidad para poderla explicar.

Job no se resigna a esta negación simple de la evidencia, se rebela y busca. Y encuentra, paradójicamente, cuando viene reducido al silencio. Los dos discursos últimos de Dios (Job 38-40) constituyen una invitación a mirar en torno. Ante Job el desfile rutilante de toda la creación. Job siente el vértigo de estar inmerso en una realidad que lo supera. Este largo desfile marca el clímax de toda la obra. A Job no le queda más que el silencio (42,1-6); pero ya no es el silencio rencoroso y oscuro del principio (2,13), sino el silencio luminoso del que conoce y no de oídas, del vidente (42,3-5).

La admiración era reconocida por los griegos como una capacidad específicamente humana; constituía para ellos el punto de partida y acicate de la investigación: “*dia gar to thaumazein hoi anthropoi... êrxanto filosofheîn*” (“ante lo que les admiraba... comenzaron los hombres a filosofar”) (Arist. *metaph.* I,2; cf Plat. *Theaet.* 155 d); el hombre siente admiración por lo que no conoce (Arist. *mechanika* I, p. 847 a II: “*thaumazetai tôn kata phusin sumbainontôn, osôn agnoeîtai to aition*”), por eso la ciencia extingue la admiración; se dice de Pitágoras que “*ek philosophias ephêsen autô perigeγονenai to mêden thaumazein*” que (“la filosofía le había enseñado a no asombrarse de nada”, Plut “*aud.*” 13 [II 44b.]).

La admiración en el pensamiento bíblico es también el punto de llegada del conocimiento, su plenitud, y es, sobre todo, admiración ante alguien, la actitud connatural del creyente. La admiración tiene expresión adecuada en la oración himnica o de acción de gracias tan característica de los salmos.

Pero hay que decir que esta actitud admirativa ante la creación no es separable del sentido del acontecer histórico. Las maravillas de Dios (“*magnalia Dei*”) son por excelencia las intervenciones de Dios en la historia del hombre, en la historia del pueblo. <sup>(7)</sup>

Reconocer y contar (Sal 9,2; 26,7; 73,28; 75,2; 105,2) las “maravillas” de Dios forma parte de la actitud dialogante, actitud básica del hombre. El israelita es creyente en la medida que es orante. En la relación dialogante con Dios realiza su autoconciencia, se comprende a sí mismo: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él? Lo hiciste poco menos que un dios, lo coronaste de gloria y dignidad...” (Sal 8,5-6). Este diálogo no es, pues, sólo un acto de piedad individual o pública; es más: un modo de autocomprenderse, dado que toda la vida individual, colectiva, cósmica, descansa en la palabra de Dios de la que el hombre es el interlocutor privilegiado.

Desde esta perspectiva se entiende que la palabra sea entendida más que como mediadora entre el sujeto y el mundo “objetivo” al que expresara, o del que fuera reflejo, como mediadora entre sujeto y sujeto: se diría que para el hebreo no hay “*logos*” sino en “*dia-logon*” y, por lo mismo, el concepto de “verdad” (“*emet*”) es profundamente distinto al de los griegos y sinónimo de “lealtad” “fiabilidad”: se refiere no tanto la correspondencia entre las palabras y la realidad cuanto la fiabilidad en la relación intersubjetiva.

## 6. *Palabra y ley*

En los últimos tiempos, y también como consecuencia de la crisis que se produjo después del exilio (pesimismo ante las posibilidades históricas de Israel), se originó una doble fuga en el pensamiento hebreo: por una parte, la huida hacia el revanchismo apocalíptico y por otra el repliegue hacia la problemática individual (testimonio el Qohélet) que pone en primer plano el problema de la felicidad o infelicidad y sus implicaciones éticas; esta última tendencia se acentúa por el impacto con la cultura helenística que identificaba

(7) Cf. los salmos 135 y 136 donde las dos perspectivas cósmica e histórica se funden con naturalidad.

cada vez más el problema de la sabiduría con el problema ético en el marco de la búsqueda de salvación. Como consecuencia de ello se va desplazando el centro de gravedad de la vida religiosa de Israel al culto de la Ley como instrumento de salvación, sabiduría suprema, y distintivo que permite recuperar la identidad nacional en un momento de profunda crisis de la misma.

La anámnesis de las tradiciones tiene ahora su punto focal en la entrega de la Ley de Moisés en el Sinaí: Moisés es ahora sobre todo el mediador de la Ley; su figura sufre, pues, una ulterior reinterpretación: después de la interpretación real del yavista, en el momento del nacimiento y auge de la monarquía; después de la interpretación profética del elohista, en el momento en que los profetas asumen la guía espiritual del pueblo en el reino del norte (el Deuteronomio es heredero de esta última interpretación, aunque su profeta legislador marca ya una inflexión hacia la siguiente reinterpretación); viene, por último, el Moisés de los "hasidim" y de los escribas, mediador de la Ley, la escrita y la oral, en el Sinaí, y contrapuesto a los profetas (contraposición Moisés-Elías = Ley-Profetas).

Nada tiene de sorprendente que en este clima la Ley tienda a monopolizar el concepto de palabra de Dios y a circunscribir el espacio de la revelación de Dios. La Ley se convierte en la manifestación por excelencia de la sabiduría divina. <sup>(8)</sup>

Habría que añadir todavía que, en la época del judaísmo intertestamentario, el núcleo de la Ley se situaba sobre todo en los diez mandamientos o "diez palabras" <sup>(9)</sup> que habían llegado a ser sinónimo de la misma (Mc 7,9-10; 10,19; 12,28-31).

Los rabínes consideraban a la Ley, identificada con la Sabiduría, preexistente y principio creador. <sup>(10)</sup>

Pero esta concepción, que llevaría al legalismo farisaico, debe ser considerada como una reducción patológica dentro del pensamiento de Israel y está interrelacionada con la muerte del profetismo. <sup>(11)</sup> Jesús de Nazaret chocará de frente contra esta reducción legalista del ámbito de la palabra de Dios.

(8) Cf. Eclo 24 que identifica la sabiduría de Pr 8,22 con la Ley y en el mismo sentido Bar 3,9-4,4.

(9) Cf. Filón en el tratado sobre el Decálogo y F. Josefo, AJ 3,89-90; cf Pseudo Filón LAB 11,6-15; 25,7-14; 44,6-7.

(10) Cf. S.-B. II 353-57.

(11) Cf. J. BARRETO-BETANCORT, *El Dios de los pobres. Algunas reflexiones sobre el Dios liberador*, Las Palmas, 1981, pp. 47-51.

En la literatura targúmica, con todo, el término “memrah” (palabra) “es una denominación divina especializada para designar al Dios que crea, se revela y actúa en la historia de la salvación mediante su Palabra.”<sup>(12)</sup>

### 7. *La Palabra hecha carne*

El llamado prólogo del evangelio de Juan es el punto de confluencia de estas líneas de fondo que hemos venido individuando en la gran corriente del pensamiento veterotestamentario. Pero, al mismo tiempo que constituye una poderosa síntesis, aporta un nuevo y sorprendente desarrollo.

La profesión de fe que abre el cuarto evangelio está formulada a partir de un estereotipo que puede ser reconocido en diversos textos de la reflexión sapiencial: “la sabiduría insondable”. Dicho estereotipo contiene los siguientes elementos:

- la sabiduría primordial y su relación con Dios
- su presencia en la obra creadora
- su participación por el hombre
- su identificación con la norma ética
- la sabiduría bien supremo del hombre.

Este estereotipo, siempre el mismo, encuentra variadas concreciones en diversos textos sapienciales. Versiones del mismo son Job 28; Pr 8,22-36; Eclo 24; Bar 3,9-44. El mismo esquema que, desde la contemplación de la sabiduría divina en la creación, desciende a su manifestación en la historia de Israel hasta, más tarde, identificarla con la Ley, es perceptible en multitud de pasajes. El Sal 19 es particularmente ilustrativo, ya que con toda naturalidad une un himno cósmico (19,1-7) con la reflexión sapiencial que tiene por objeto la Ley (19,8-15).<sup>(13)</sup> Esta transición es posible gracias al estereotipo de fondo que establece el esquema de coherencia. En realidad, antes que motivo literario, se trata de una “forma mentis” que subyace a toda la reflexión sapiencial bíblica.

Pero Jn, en su versión particular, introduce dos cambios significativos que merecen nuestra atención.

El primero es la sustitución del concepto de sabiduría “*sophia*” / “*hokmah*” por el de palabra “*dabar, memrah* / “*logos*”.

(12) Cf. D. MUÑOZ LEON, *Dios-Palabra*, p. 139.

(13) Cf. Sal 93 donde ocurre otro tanto.

En la reflexión veterotestamentaria, junto con el tema de la “sabiduría insondable” se desarrolla el de la “palabra eficaz” que partiendo de otros presupuestos y teniendo otros desarrollos, confluye, al menos en parte, en la reflexión sapiencial sobre la sabiduría creadora. Eclo 24,1 dice de la sabiduría: “yo salí de la boca del Altísimo”; y más adelante afirma que por la palabra de Dios fueron creadas todas las cosas (Eclo 42,15); es en realidad una explicación de la doctrina de la tradición P tal cual se refleja en el capítulo primero del libro del Génesis. Una síntesis de la misma concepción es presentada, con la fuerza lapidaria del paralelismo, en Sab 9,1-2: “*ho poiêsas ta panta en tō logō sou, kai tē sophia sou kataskeusas anthrōpon*” (“que hiciste todas las cosas con tu palabra, y con tu sabiduría formaste al hombre”). Por su parte el Targum Neophiti a Gn 1,1 une también los dos conceptos: “Al principio con sabiduría creó la Palabra del Señor...”.

Jn, pues, encuentra el terreno preparado para sustituir el término “sabiduría” por el de “palabra” en su versión del estereotipo sin salirse de las referencias conceptuales de su cultura.<sup>(14)</sup>

Hace la sustitución con una fórmula que, corrigiendo la expresión de Gn 1,1 (“*En arkhê epoiêsen*”...: “En el principio creó...”), explicita su sentido: si en el principio creó Dios con su palabra, la palabra fue primero que el crear. Para eso Jn aplica al “*logos*” la reflexión aplicada antes a la sabiduría por Pr 8,22: “*kurios ektisen me arkhên hodôn autoû eis erga autoû*” (“El señor me estableció al principio de sus tareas”)<sup>(15)</sup> y abre su evangelio con la referencia temporal: “*En arkhê ên ho logos*” (“En el principio ya existía la Palabra”).

Para él la sabiduría primordial es la palabra primordial. No se trata, por tanto, sólo de una cualidad de la mente divina, razón divina, cuanto voluntad y hecho de expresión y de comunicación, búsqueda de interlocutor, exigencia de diálogo (“y la palabra se dirigía a Dios”, Jn 1,1).

La palabra es lo primero y el origen de todo: “mediante ella se hizo todo; sin ella no se hizo nada de lo hecho” (Jn 1,3). La palabra es lo primero no sólo en el tiempo sino también en el ser.

Si desde el punto de vista de su *existencia* el mundo es efecto de la palabra, desde el punto de vista de su *sentido* para el hombre el mundo es la expres-

(14) Para la matriz veterotestamentaria del Prólogo me remito a “El Prólogo de Jn. Análisis semiótico e historia de la redacción”, de próxima aparición; un trabajo que intenta demostrar la utilidad de los métodos de análisis literario también en la investigación histórica del texto.

(15) Cf. Eclo 24,9.

sión del “*logos*”, que interpela al hombre, que busca en él su interlocutor (como en el principio se dirigía a Dios, a través del mundo se dirige al hombre). Por eso Jn afirma que “estaba en el mundo” porque “el mundo había sido hecho por él” (Jn 1,10). El “*logos*” constituye el *sentido* inmanente al mundo. Pero es sentido *para* el hombre. Por eso cuando falla en su intento, por la negativa del hombre a aceptarlo, éste queda fuera del diálogo con Dios. Jn constata que, la humanidad, “no lo reconoció” (Jn 1,10).

La segunda rectificación que Jn introduce en el estereotipo sapiencial es la sustitución de la identificación de la sabiduría con la norma ética o Ley, por su identificación con la palabra hecha realidad humana.

El estereotipo preveía que la concreción histórica privilegiada de la Sabiduría era la Ley dada por Moisés: “Todo esto (lo dicho sobre la Sabiduría) es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para la comunidad de Israel” (Eclo 24,23; cf Bar 4,1). Jn afirma polémicamente que la última y privilegiada concreción histórica de la Palabra normativa es el hombre Jesús y que el contenido de esa palabra hecha carne es “plenitud de amor y fidelidad” (Jn 1,14).<sup>(16)</sup> Concluye estableciendo una doble oposición: Moisés vs Jesús, ley vs amor fiel: “Porque la ley fue dada por medio de Moisés, el amor y la fidelidad han existido por medio de Jesús Mesías” (Jn 1,17).

En Jesús Mesías, la Palabra de Dios, causa y sentido del mundo, se hace realidad humana. Esa Palabra, expresada en carne, es la expresión y visibilidad de Dios mismo, de su gloria, como plenitud de amor y fidelidad. Jesús, por tanto contiene el esplendor o visibilidad de Dios como la tienda de la reunión en el desierto y, como ella, realiza su presencia en torno a la cual se congrega al pueblo.

En dos pasajes Jn realiza una mirada introspectiva al interior del “*logos*” 1,4 y 1,14. Entre los dos textos hay un estrecho paralelismo que conviene analizar.

1,4: “En él había vida y la vida era la luz de los hombres”.

1,14: “Hemos contemplado su gloria, plenitud de amor y fidelidad”.

En 1,4 el tema de la “visibilidad” y, por tanto, de la expresividad del “*logos*” se describe a través de una imagen clásica en la literatura sapiencial,

(16) Para la justificación de esta traducción cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, 1979, pp. 45s.

la de la luz. En 1,14 el mismo tema (“visibilidad” / “expresividad”) se expresa con la imagen de la gloria, sacada del contexto cultural y del Ex.

En 1,4 lo que se hace visible, lo que expresa el “*logos*” es la vida misma, cuyo destinatario es el hombre. Esta vida es el contenido que el “*logos*”, Palabra, comunica al hombre. En 1,14, la interioridad del “*logos*” que se hace visible como gloria de Dios, es su “plenitud de amor y fidelidad”:

	luz = visibilidad de la vida = vida	
expresión		contenido
	gloria = visibilidad de Dios = amor y lealtad.	

El uno y el otro contenido, que tienen al hombre como destinatario (“la vida era la luz de los hombres”, 1,4; “plenitud de amor y fidelidad... la prueba es que de su plenitud todos nosotros hemos recibido”, 1,14,16), se confunden en Jn. La vida es el amor fiel de Dios como fuerza creadora y toda ella está contenida en su Palabra.

El contenido de la Palabra, acentúa Jn, no es la Ley sino algo interior a la Ley y al mundo (1,1): el amor y la fidelidad definitivas de Dios (Ex 34,6), que antes nadie, ni siquiera Moisés, el confidente de Dios por excelencia, había podido contemplar (1,18; Ex 33,18-19). El hombre Jesús Mesías es la Palabra de Dios, su expresión cabal, la teofanía más esplendorosa (“hemos contemplado su gloria”, 1,14).

De nuevo se ha de notar que el “*logos*”, la Palabra de Dios expresada en un hombre, no representa una instancia suprema de “racionalidad”, no en el sentido de la tradición cultural griega y menos en la versión de la Ilustración. El contenido de la Palabra es “amor fiel”. Y esa es la “razón” suprema del mundo, su causa estructurante. Lo que cae fuera de ella es muerte/tiniebla, extinción no sólo de sentido sino decaimiento de ser: “des-creación”. Pero “amor fiel” es comunicación a través de la palabra que lo contiene; por eso la estructura íntima del mundo es “dialogante”: comunicación de Dios a Dios, comunicación de Dios con el hombre, comunicación del hombre con el hombre; el cosmos queda transido e incorporado por este diálogo y adquiere en él su sentido. Cuando decae esta tensión dialogante, se torna al caos.

Si el contenido de la palabra hecha realidad humana es el amor fiel, como expresión de Dios, el momento álgido de su expresividad lo constituye el acto supremo de “comunicación”: la donación de su vida, la entrega de su espíritu (Jn 15,13; cf 19,30.34s).

Un hecho, la muerte de un hombre, es la palabra más clara de Dios en la historia. Palabra rotunda, que hay que comprender y explicar pero que se resiste a agotarse en la explicación, que se niega a ser reducida a ideología, que sólo abre su sentido a los que se sitúan en la onda del corazón de Dios. Allí donde claudica toda razón, en la muerte, en su muro impenetrable, se abre la grieta por donde irrumpe la claridad de la gloria de Dios (Jn 19,34) para los que aceptan el desafío de entablar con Dios un diálogo en su mismo lenguaje, con su misma Palabra.

Es otra sabiduría y son otras razones: “Las razones del corazón que no conoce la razón” a las que se refiere Pascal que, además, expresa su lógica paradójica diciendo que “se ama naturalmente a sí mismo en la medida en que se entrega”.<sup>(17)</sup> Así lo entiende Pablo en su audaz elogio de la “locura de Dios” (“*to môron tou theou*”): “Mientras que los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios: porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres” (1 Cor 18,25).

Jesús de Nazaret, es la palabra de Dios. El mismo es buena noticia (Mc 1,1). No, sin embargo, para “sabios y entendidos” (Mt 11,25). El hombre es un ser constitutivamente “abierto” a la palabra como comunicación, a la “alteridad” que le permite reconocerse a sí mismo. El “sabio y entendido” es el “concluso” (encerrado). Pierde el “gozo” de la verdad, también de la suya, porque rechaza el ejercicio de la comunicación: porque trunca en sí la Palabra y, al mismo tiempo, endurece el oído. El sordo-mudo es el símbolo no sólo de una enfermedad del hombre sino de la enfermedad de su humanidad.

**Juan Barreto Betancort**

---

(17) *Pensamientos*, Ed. Espasa Calpe, S.A. Trad. X. Zubiri, Madrid, 1981, n. 277s. p. 58.