

El ser humano en la cultura semita. Breve acercamiento narrativo

JOSÉ ALFREDO NORATTO G.*

RESUMEN

La pregunta por lo humano es uno de los más grandes interrogantes que ha jalonado la historia del hombre. Este artículo pretende, desde el acercamiento a los relatos en el Antiguo Testamento, sintonizarnos con la concepción antropológica propia del mundo bíblico y de la cultura semita, con el fin de sugerir nuevos espacios de reflexión cristiana sobre el ser humano en una perspectiva más bíblica, es decir, más experiencial y existencial, y menos teórica, propia de la racionalidad helenística que respira y expresa la tradición cristiana.

Palabras clave: Antropología, hombre, cultura, narrativa.

Abstract

The quest for humanity is one of the greatest concerns that have moved human history; this article, starting from the narratives of the Old Testament, tries to focus on the anthropological conception of the biblical world and the Semitic

* Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá; Especialidad en Educación, Universidad Santo Tomás de Aquino; Licenciado en Ciencias Bíblicas, Pontificio Instituto Bíblico y Universidad Gregoriana de Roma; Diplomado en Sagrada Escritura, Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén; Diplomado en Docencia para la Educación Superior, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Estudios Complementarios: Instituto Católico de París, sede Toulouse (Francia); Facultad de Teología de Trinity College (Dublin, Irlanda); y Facultad de Teología Dominicana de Oxford (Inglaterra); actualmente profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: alfredo.noratto@javeriana.edu.co

culture, with the purpose of suggesting new spaces for Christian reflection on the human being, with a more Biblical perspective, that is to say, more in accordance with human experience and existence and not purely theoretical, which is characteristic of Greek rationality adopted by Christian tradition.

Key words: *Antropology, man, culture, narrative.*

“Lo que hemos oído y que sabemos, lo que nuestros padres nos contaron, no se lo callaremos a nuestros hijos, a las generaciones futuras lo contaremos.”

Salmo 78,3-4

La gran diversidad de definiciones antropológicas tienen un contexto espacio-temporal propio, del cual son expresión, y a través de ellas se hacen evidentes las concepciones sociales, políticas, económicas, religiosas, en fin, las concepciones culturales, pero también lo que el ser humano ha pensado y piensa sobre sí mismo; un ejemplo de ello, lo encontramos en la siguiente apretada síntesis de definiciones:¹

Mamífero terrestre bípedo. Animal racional. Mono desnudo. Carnívoro agresivo. Máquina genética programada para la preservación de sus genes. Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz. Centro autoprogramado de actividad consciente. Microcosmos alquímico. Pasión inútil. Pastor del ser. Dios deviniente. El modo finito de ser Dios. Imagen de Dios.

Para el creyente, y por ende, para la fe cristiana, la pregunta sobre lo humano es crucial, ante todo, porque el cristianismo profesa su fe en un Dios salvador del hombre; tal es la razón por la cual tiene que ocuparse del ser humano con la misma preocupación con que se ocupa de Dios, y en este sentido se afirma, sin temor a equívocos, que la teología cristiana es esencial e irrenunciablemente una antropología.

Existe una razón aún más fuerte para argumentar la perspectiva antropológica de la teología cristiana: que el Dios cristiano es el Dios humanado, el Dios encarnado, hecho hombre y humanidad en la persona de Jesús; la cuestión de Dios, por consiguiente, cristianamente planteada en términos cristianos, encubre y conlleva la cuestión del hombre. Así pues, el

1. RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1996, pp. 9-12.

principio de inteligibilidad de la antropología cristiana es el hecho de la encarnación del Verbo, razón por la cual es imposible llegar a una profunda comprensión del misterio sobre lo humano sin ahondar en el misterio de Cristo, y viceversa.

QUÉ SIGNIFICA HABLAR DE CULTURA SEMITA

601

Un aspecto esencial al comienzo de esta exposición tiene que ver con el contenido y la carga semántica de la expresión “cultura semita”, para poder establecer los alcances propios de este ensayo sobre el concepto y la realidad humana en dicho contexto.

En sentido genérico, la antropología cultural afirma que el adjetivo “semita” indica una relación de pertenencia a un conjunto de pueblos hermanos, tales como los hebreos, los árabes y los sirios, entre otros, denotando de manera particular un origen que les es común.²

De hecho, en la *Biblia* misma, según Génesis 5,32 y 6,10, encontramos que los hijos de Noé son Sem, Cam y Jafet. De ellos, Cam es el padre de Canaán, es decir, de los cananeos (Gn. 9,18), quien por haber contemplado la desnudez de su padre será objeto de la maldición de Noé (vv. 25-27), y su raza estará sometida a Sem. Éste, en cuanto primogénito, será el antepasado de Abrahán y de los israelitas, puestos bajo la especial protección de Yahvéh. Y Jafet, el tercero de los hermanos, será bendecido con una descendencia numerosa, pero tendrán que vivir él y sus descendientes a expensas de Sem.

La situación histórica que pudo haber dado origen a este relato data de la época de los jueces y comienzos de la monarquía, cuando israelitas y filisteos dominaban toda la región de Canaán. En esa perspectiva etiológica yahvista se inscribe el relato en el que se ofrece una justificación acerca del derecho a la tenencia de la tierra por parte de Israel, y por consiguiente, de la supremacía de este pueblo sobre los demás, gracias a su condición de descendiente de Abrahán, es decir, de Sem; geográficamente, los hijos de Jafet poblarían Asia Menor y las islas del Mediterráneo, los hijos de Cam los países del sur (Egipto, Arabia y Etiopía), y los hijos de Sem, toda la región de Elam, Asiria y Aram, especialmente (Gn. 10,22), constituyéndose como los inmediatos antepasados de los patriarcas.

2. Este tipo de definiciones se encuentran en diccionarios enciclopédicos tales como el *Diccionario Larousse*, Editorial Larousse, Madrid, 2002.

En otras palabras, desde un punto de vista histórico, tiene lugar una justa identificación entre los semitas y los habitantes de las regiones centrales de la entonces Mesopotamia.³ Así pues, habrá que atender a las características de los pueblos mesopotámicos, en particular, de los elamitas, los asirios y los arameos, con el fin de determinar los elementos comunes que permitan afirmar que si bien en los pueblos descendientes de Sem encontramos los orígenes étnicos e históricos de los hebreos, ellos sin más no se identifican con los semitas, ya que son tan sólo uno de varios pueblos semitas. Son simplemente una muestra, pero como desde su experiencia particular se trata de una muestra altamente significativa para nosotros, intentaré hacer un esbozo aproximado de la concepción de humanidad en Israel, en la cual, en principio, se funda el judaísmo y, posteriormente, el cristianismo.

Está claro entonces que por razones obvias no abordaré aspectos de carácter neotestamentario, y por ende, cristianos; tampoco me interesa para efectos del presente artículo (posiblemente sí para uno futuro) toda la época del exilio y del post-exilio, que corresponden al período del judaísmo anterior a la emergencia del cristianismo. Por el momento mis preocupaciones giran más alrededor de lo que es la concepción antropológica, en cuanto elemento integrante de la vida y de la religiosidad de Israel en su versión pre-exilica; es decir, el punto de referencia histórica de la presente reflexión será el Israel de los comienzos hasta la época del Estado, más o menos, excluyendo -como queda dicho- la era del judaísmo que se origina con el exilio babilónico y se extiende hasta nuestros días. Considero que tal época es clave para entender la comprensión de lo humano en el contexto originante donde se pueden apreciar mejor las influencias de la cultura semita.

EL LUGAR DE LA NARRACIÓN EN LA CULTURA SEMITA

La importancia que los hombres bíblicos atribuyen a la narración depende de su comprensión de la historia.⁴ En esto conviene tener presente que la

3. Cfr., Notas a pie de página a Génesis 9,18-29, según la *Biblia de Jerusalén*, edición de estudio, última (tercera) edición de 1998.

4. L. Ska, al afirmar que la *Biblia* no contiene tratados de teología, dice: "...los grandes momentos de la revelación nos han sido transmitidos en forma narrativa. Esto tiene su importancia. En efecto, uno de los elementos esenciales del género narrativo es su dimensión temporal. La sucesión de los elementos en un relato, está supeditado a una cronología, no a una deducción lógica, como en un tratado filosófico o teológico, o a

cultura griega y la cultura bíblica entienden la historia de modo diverso, si no, a menudo, opuesto. En efecto, la cultura bíblica ha privilegiado el ambiente histórico y experiencial respecto del cósmico y trascendente propio de la cultura griega⁵, siendo así, entonces, que la metodología de acercamiento a la historia bíblica se diferencia del método historiográfico, en el sentido en que a éste le interesan fundamentalmente los hechos mismos en su acontecer espacio temporal específico.

La historia bíblica es ante todo una historia de salvación, y por esto, escribir la historia tiene un objetivo que va más allá del simple recuento de los eventos pasados. La historia bíblica, o mejor, las singulares historias presentes en la *Biblia*, contienen algo más que el dato historiográfico, por lo cual ésta no puede ser considerada como un libro histórico en el sentido pleno de la palabra. El adjetivo “salvífica” en la definición de la *Biblia* como historia de salvación o salvífica, nos remonta más allá de la historia y exige que los hechos históricos sean leídos en la prospectiva de la salvación que Dios ofrece a los hombres, y en la prospectiva de la profesión de fe de los hombres que han experimentado tal salvación al interior de su historia. Su fin, entonces, es diferente del de ofrecer simplemente un recuento preciso de los hechos del pasado. En este sentido, algunos textos bíblicos en principio producto del invento y la imaginación⁶, que por consiguiente no se basan en hechos ocurridos, no se podrían considerar por ello como ahistóricos o como simplemente literarios.

La experiencia de la salvación que los hombres bíblicos cuentan es para ellos un hecho histórico. La experiencia de liberación, de salvación, sea en el nivel personal (Abrahán, Moisés, José), sea en el nivel colectivo (la

estructuras de lenguaje, como la poesía, o las reglas de la retórica persuasiva como en un discurso. El relato se desarrolla en el tiempo y el lector de un relato reconstruye aquella experiencia en el tiempo propio de la lectura. Encontramos que, en el plano de la forma literaria, una dimensión esencial de la revelación bíblica, es su inserción en la historia y en el tiempo. La historia de la salvación se transforma en una historia que el pueblo de los creyentes se transmite de generación en generación”. Cfr., SKA, L., *Sincronía: el análisis narrativo*, en H. SIMIAN-YOFRE (a cura), *Metodología del Antiguo Testamento*, Dehoniane, Bologna, 1994, p. 143.

5. Cfr., RAVASI, G., “Lo que hemos oído ... lo contaremos (Sal. 78,3-4). Narración y exégesis, en *Revista Bíblica* 37, 1989, p. 345.
6. En la *Biblia* hay relatos míticos: los primeros once capítulos del Génesis; relatos didácticos (Job, Jonás, las parábolas de Jesús). Cfr., SESBOÜÉ, B., “De la narrativité en théologie”, en *Gregorianum* 75, 1994, p. 414.

salida de Egipto, el paso del Mar Rojo, el retorno del exilio babilónico, la recuperación del territorio palestino gracias a la resistencia macabea), encuentra su primera expresión verbal en las narraciones de las obras maravillosas de Dios. El recuerdo del evento salvífico, su interpretación, sus constantes renarraciones actualizadas según nuevas situaciones de tiempo, son el gancho para renovar siempre su experiencia de fe. Aquí juegan un papel fundamental las tradiciones litúrgicas y familiares, pues los escritores-redactores de los libros de la *Biblia* no escribieron en el momento mismo de los acontecimientos, sino mucho tiempo después, de tal manera que entre el evento y su puesta por escrito, hubo largos períodos de trasmisión de las tradiciones orales. El relato es, por consiguiente, una expresión fundamental del hombre bíblico, su manera original de comunicarse con los otros y con Dios.⁷

Sin embargo, la narración no es, ciertamente, el único lenguaje bíblico. Junto a él hay otros dos tipos fundamentales: el argumentativo y el apelativo⁸, aun cuando la narración se encuentra siempre en la base de la argumentación y de la apelación. En efecto, en el Antiguo Testamento, el centro de la profesión de fe (Dt. 26, 5-9; Jos. 24, 1-13; Sal. 136) es claramente narrativo.⁹

Por causa de la estructura narrativa de los textos bíblicos se puede inferir que el acercamiento a su contenido teológico, es decir, a su mensaje, debe tener lugar en la misma lógica narrativa en la que han sido elaborados los escritos. Entonces, no sólo cabe hablar de procesos literarios narrativos, sino también de la existencia de una teología narrativa; prueba de la relevancia teológica de la narración es, por ejemplo, el lugar que ocupa la "*Toráh* oral" o el *Talmud* en la fe hebrea, lo cual es expresión de que la revelación

7. *Ibidem*, p. 415.

8. Para el argumentativo: Eclesiastés 8,17-9,6; Romanos 3, 1-8; para el apelativo: Éxodo 20,13-17; Romanos 12,14-16 y la carta de Santiago; para el narrativo: Deuteronomio 26,5-9; Romanos 3,21.25 y los relatos evangélicos de la pasión.

9. Los cuatro Evangelios y la mayor parte de las cartas neotestamentarias tienen una estructura narrativa: aquéllos parten de los relatos de la pasión; muchos de los discursos o enseñanzas de Jesús se encuentran en su forma narrativa (las parábolas), las mismas palabras sobre el pan y el vino, centro de la liturgia cristiana, están insertas en un contexto narrativo. Para G. Ravasi, toda la narración se basa en la trilogía ver-escuchar-narrar, propia del Salmo 78,3-4, y se puede apreciar en Deuteronomio 6,20-25; Salmos 105 y 106; Hechos 10,37-43; 1 Juan 1,1-3 y Lucas 24,13-35. Cfr. RAVASI G., "*Lo que hemos oído...*", pp. 345-346.

no está cerrada, sino debe ser siempre reinterpretada según las cambiantes circunstancias históricas. La narración se constituye en un extraordinario instrumento de la siempre nueva comprensión comunitaria de aquello que los mayores experimentaron y ahora se actualiza; del mismo modo, las instituciones, tales como las fiestas, el sábado, o la sinagoga, que no son tanto lugares como espacios para recuperar y fortalecer el conocimiento de la Escritura y de la tradición, ciertamente, por medio de las narraciones; la misma Pascua, fiesta y comida comunitaria, es recuperación de la memoria y actualización del evento histórico, donde se realiza la salvación que se experimenta relatando.

Respecto del relato historiográfico, el relato bíblico posee entonces un colorido mayor, porque está lleno de imágenes. Los textos han sido elaborados con una fundamental intención comunicativa, de tal manera que al leerlos se pide, en primer lugar, buscar la intención en relación con la fe de la cual es expresión, y después, quizás, el conjunto de hechos que dan cuenta de una progresión en la historia; la narración es por consiguiente una mediación hermenéutica necesaria para entender buena parte de los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

LO ANTROPOLÓGICO EXISTENCIAL EN SUS ORÍGENES SEMITAS

En todas las sociedades se dan múltiples relaciones entre sus miembros, relaciones que dejan al descubierto las concepciones particulares y diferenciadoras, o mejor, identificadoras, acerca de lo humano, lo divino, lo social, lo político, etc. Gracias especialmente a los aportes de la antropología cultural y la sociología, tales concepciones nos permiten acceder a la riqueza cultural de los grupos humanos. También en el pueblo bíblico se dan múltiples relaciones entre las personas, que la antropología de la *Biblia* trata en sus diferentes aspectos.¹⁰ Justamente, este es el punto de partida fundamental, porque en la *Biblia*, el ser humano es no sólo individuo; por ello, la presentación bíblica supera el esquema individual, al considerarlo en el complejo entramado de sus relaciones sociales, pero también porque según se propuso en relación con el concepto de historia, la cultura se-

10. Cfr., PASTOR RAMOS, FEDERICO, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Navarra, 1995, pp. 161ss., donde no solamente hallo una fuerte fuente de inspiración, sino también, a menudo, me siento parafraseando a su autor.

mita -y en ella, la cultura bíblica- es profundamente experiencial, y, por ende, existencial. Tal es su punto de partida en el proceso hacia la elaboración de los conceptos: se podría afirmar que antes de entender a Dios se le experimenta; sin embargo, el mismo principio vale para todos los aspectos de la vida.

Es aquí donde resulta claro y evidente, de modo especial, que antes de partir de las concepciones, se parta del conjunto de realidades y ambientes donde ellas se originan, es decir, las experiencias propias del mundo cotidiano y de sus expresiones lingüísticas y relacionales. Es aquí donde comienza el acercamiento narrativo, en el encuentro con los relatos en el Antiguo Testamento y con las ideas que palpitan en su interior. De los relatos sobre la cotidianidad emergerá el conjunto de elementos que desde la narración nos abran las puertas para hacer una “reflexión teológica” sobre el ser humano, en la dinámica del relato, es decir, no definiendo sino describiendo.

LAS REALIDADES CENTRALES DE LA VIDA COTIDIANA

Muy a menudo, particularmente, desde la sensibilidad cristiana, se tiende a pensar que si algo caracteriza la predicación de Jesús es la proclamación del mensaje y el mandamiento del amor, como algo que enseña y que aparece bien testificado por los tres Evangelios sinópticos (Mt. 22,36-40¹¹: “Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la ley? Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a tí mismo. De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas.”); y también, como algo que hereda a sus discípulos, y por lo mismo, a la Iglesia (Jn. 13,34¹²: “Os doy un mandamiento nuevo; que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros.”).

-
11. Cfr., Marcos 12,28-31 y Lucas 10,25-28. Confróntense también los relatos del joven rico (Mateo 19,16-22; Marcos 10,17-22 y Lucas 18,18-23), donde el único que llama la atención sobre el amor al prójimo como a sí mismo, es Mateo, dejando ver de esta manera, el valor que tenía el mandamiento en el contexto de las enseñanzas tradicionales y propias del judaísmo.
 12. Cfr., Juan 15,12.17.

En la misma línea de sentido, las primeras generaciones cristianas tenían claro el lugar central de esta enseñanza en el concierto de la vida diaria, así como lo que significaba en relación con las enseñanzas israelitas, ya antes de la emergencia del cristianismo (Rm. 13,8-10¹³: “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, lo de *no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás* y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a tí mismo. La caridad (el amor) no hace mal al prójimo. La caridad (el amor) es, por tanto, la ley en su plenitud.”); y ciertamente, lo dejaban apreciar en sus prácticas comunitarias normales (Hch. 4,32: “La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos.”).

En consonancia con las afirmaciones anteriores, si bien es inicialmente clara la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en lo que se refiere al mandamiento del amor y su orientación al prójimo como a sí mismo, aún así, desde una percepción muy ingenua pero también muy generalizada, se identifican el Antiguo Testamento y la religión de Israel como experiencias relacionadas especialmente con la ley, en una perspectiva legalista y vacía de significado; nada más distante de la realidad, pues aun desde el punto de vista legal, la propuesta del Antiguo Testamento es mucho más contundente a propósito de la realización humana como orientada en función del otro; por ejemplo, en el libro del Levítico, capítulo 19, versículo 18, se habla acerca del mandamiento del amor en estos términos: “Amarás a tu prójimo como a tí mismo.” Esta enseñanza se mantiene a lo largo de la tradición de Israel, como lo evidencian las palabras de Jesús en su época, cuando responde al interrogante que se plantea sobre la ley (Lc. 10,25-26: “Se levantó un legista y dijo para ponerle a prueba: Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna? Él le dijo: ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?”). Ahora bien, si Jesús le da tanta importancia al tema del amor al prójimo, tanto en su predicación como en los momentos de confrontación con el judaísmo, es precisamente porque dicho mandamiento y dicha realidad han desaparecido del conjunto de preocupaciones y prácticas de la religión de Israel de su época.

13. Cfr., Gálatas 5,14 y Santiago 2,8.

Así pues, no es afirmación infundada que la categoría central que dejan entrever las páginas del Antiguo Testamento sea la del *amor*, el interés por el otro, el punto de partida comunitario y relacional, que no es simplemente un mandato de Dios ajeno o extraño a la realidad de los seres humanos; o quizás, podríamos afirmarlo mejor diciendo que es un mandato divino, porque corresponde a lo más hondo del ser humano cuyo creador es el mismo Dios. Porque en este punto todos estamos de acuerdo, independientemente de nuestra condición creyente: si los hombres se ayudan mutuamente y son solidarios entre sí, la vida es plenamente humana, rica y digna de ser vivida; la realidad humana en la *Biblia*, en su aspecto social, es la de un ser humano solidario, abierto a los demás e interesado por ellos; la idea básica consiste en que sin amor, el ser humano no es lo que está llamado a ser; por tanto, si uno no ama, se deshumaniza, o simplemente no es humano.

El mismo Antiguo Testamento, no sólo el Nuevo, es entonces tajante en relación con el mandato del amor al hermano, al prójimo (Lv. 19,18). Éste constituye el elemento central de la *alianza*: "Amarás al Señor tu Dios, como al prójimo, como al hermano" y se expresa como una real preocupación por los débiles y desfavorecidos, por las viudas y los huérfanos, por los extranjeros, los pobres y los esclavos (abundancia de ejemplos al respecto encontramos en Ex. 23,1-9; Lv. 19; Dt. 15,7ss, etc.). Según este mandamiento, el amor a Dios está mediado por el amor al otro, es decir, en la práctica, la realización del amor no sigue caminos especiales, sino las normales prácticas humanas. Y aunque se trata de un mandamiento, el derecho en Israel se entiende en un sentido muy amplio como regulación de la convivencia humana, siendo así que en Israel no aparece tan clara una teorización y aplicación del derecho en cuanto tal, pues no es un pueblo impregnado del derecho; se dan más bien unas normas concretas, con el fin de posibilitar la vida de los grupos y de las personas.

En el ámbito de las relaciones humanas en medio de la comunidad de Israel, la preocupación por la *justicia*¹⁴ es factor fundamental, pero no sólo por lo que antropológicamente significa, sino también por motivos específicamente religiosos (la opresión de unos hombres por otros es algo

14. Al respecto, quisiera sugerir mi aproximación a la concepción semita de justicia, en mi artículo "La justicia occidental es cristiana ¿pero se inspira en el Evangelio?" En *Theologica Xaveriana*, Año 52/1, No. 141, enero-marzo Bogotá, 2002, pp. 61-80.

que Dios no aprueba (abundancia de ejemplos encontramos en Am. 4,1; 5,7-12.24; 6,1; Is. 1,15; 59,2-3; Jr. 2,34; y por supuesto, al respecto se puede apreciar una amplia y estricta legislación que lo impide: Lv. 19,13; Dt. 24,14-15).

En esta misma línea, desde la óptica de la justicia, no como elaboración conceptual, sino como una experiencia cotidiana, la *riqueza* y los bienes se consideran como señal de protección y favor divino: personas como Abrahán o Jacob son ricos, o se enriquecen, porque Dios está con ellos. Esta forma de entender la riqueza perdura por mucho tiempo, como se puede apreciar en varios textos del Antiguo Testamento (Eclo. 13,24; Jb. 42,1-17; 2 Co. 8,9); y aun cuando la *Biblia* no puede contradecirse en el sentido de afirmar primero la bondad de la creación, para condenar posteriormente el uso de los bienes, también se cae en cuenta de que la riqueza conseguida rápidamente suele proceder de una explotación injusta de otras personas (Am. 3,15; 4,1-3; 6,4-5; Is. 3,16-24; 5,8-25; Sal. 73,12; Pr. 28,22).¹⁵ La injusticia, por consiguiente, está unida frecuentemente con la riqueza (los bienes objetivos), y también con el egoísmo (la actitud personal).

En el otro extremo de la riqueza, tenemos la pobreza, la cual como mal que es desde donde se la mire, obliga a los miembros de la comunidad a tomar medidas contra el que la soporta, es decir, en favor de los pobres (Lv. 19,9-10; Dt. 15,7-11; 24,10-15.17-18); el libro del Deuteronomio, por ejemplo, hace un intento por establecer medidas para impedir el enriquecimiento abusivo y el correlativo empobrecimiento de los más débiles (Dt. 15,1-11), y termina, incluso, prohibiendo los intereses y la usura (Dt. 23,20; cfr., Ex. 22,24-26; Lv. 25,35-37), al tiempo que hace posible la recuperación de las propiedades (Lv. 25,13-16.23-28). En otras palabras, pobreza y riqueza van siempre unidas, como lo harán notar tantas veces los profetas, al tiempo que están vinculadas a ciertas situaciones personales y sociales como ser viuda, huérfano o extranjero, o estar enfermo o abandonado, siendo así que la pobreza, ayer como hoy, no sólo significa escasez o carencia

15. Sin venir directamente al caso, dado que se trata de un estudio más en relación con el Antiguo Testamento y con la cultura semita, el Nuevo Testamento es también muy fuerte al respecto (véanse, por ejemplo, las invectivas de Santiago contra los ricos y las riquezas en 4,13-5,6 de donde se puede extractar 5,4: "Mirad: el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos.").

de bienes materiales, sino también debilidad, falta de fuerzas, de salud, de reconocimiento social; es “marginación en sus múltiples manifestaciones”, o lo que es lo mismo, la pobreza es la sutil matización de la exclusión.

Ahora bien, si la realidad y exigencia de la justicia nos remiten directamente a una reflexión sobre la riqueza y la pobreza, es evidente que la tensión existente entre estas dos se expresa en relaciones conflictivas que pueden suscitar a la vez cuestionamientos sobre la paz y la guerra, la armonía y la opresión, la vida y la muerte. De hecho, el ambiente que encontramos en la *Biblia* es más bien duro en sus formas de relación social y humana en general. La *violencia*, en el Antiguo Testamento, es clara ya desde los comienzos, cuando el autor yahvista pretende dar su interpretación acerca de su origen, con el relato paradigmático de Caín y Abel, que es expresión de los conflictos entre pastores y agricultores.

No se oculta este hecho como componente de la realidad humana, en los orígenes, como en cada una de las épocas de la historia de Israel: en el Éxodo, por ejemplo, hay violencia contra los hebreos, por causa de la situación de esclavitud que pesa sobre ellos; pero también la hay contra los egipcios a través de las plagas, y luego, en el paso del Mar Rojo, cuando mueren todos los malvados perseguidores (Ex. 7-11; 12,19-31; 14,15-31), en el desierto contra los rebeldes e idólatras que no creen en Dios ni en su representante Moisés (Nm. 16; 25,1-15), en la conquista de Canaán con los pobladores de las regiones que están ocupando los forasteros descendientes de los patriarcas (Jos. 6; 8; 10,6-11.23), en la época de los jueces o de la monarquía contra todos los enemigos del pueblo así llamado “de Dios” (cfr., los libros de los Jueces, de Samuel y Reyes), y hasta en épocas más recientes, como lo dejan ver en sus páginas los libros de los Macabeos.

Según la *Biblia* toda violencia entre los hombres es una violencia entre hermanos; por tanto, es algo inhumano y deshumanizante (cfr., los relatos de las pugnas entre Caín y Abel, o Esaú y Jacob en el libro del Génesis 4,23-24 y cap. 33); a pesar de las apariencias, la violencia no forma parte del plan divino, es algo perteneciente a la esfera humana; de ahí que la normativa sea también tan drástica ya desde el mismo Decálogo (Ex. 20,13; Dt. 5,17; Ex. 21,12-36; Dt. 21,1-9); incluso, la misma Ley del Talión (Ex. 21,24-26; Lv. 24,17-21), del “ojo por ojo, diente por diente, vida por vida”, en su momento y no hoy, habría significado un importante avance en materia de humanización respecto de la violencia anterior.

EL HOMBRE: UN SER EN RELACIÓN, UN SER SOLIDARIO

Las anteriores constataciones en relación con prácticas y costumbres conformantes de la cultura de Israel, nos conducen a la siguiente afirmación: la *Biblia* nos habla del ser humano como de un ser en el mundo, en el espacio y en el tiempo, en medio de las situaciones humanas normales, en su dimensión individual y colectiva, y en permanente evolución, dentro de las limitaciones propias de las épocas y de las culturas; aún respecto de la naturaleza, el hombre es puesto en relación tan íntima con ella que incluso si se perturba esta relación hay que restablecerla para el bien de todos (cfr., lo referente a la posibilidad de explotar la tierra en tiempo de guerra: Dt. 20,19-21; o el descanso a la que ella debe estar sujeta cada cierto tiempo, que la *Biblia* llama jubileo: Lv. 25,2-7).

En el tejido cotidiano de la vida y en medio del acontecer agrario, la experiencia de Israel presenta el trabajo como algo perteneciente a la condición humana (aún antes del pecado, Adán está en medio del Edén para cultivarlo y cuidar de él: Gn. 2,5b.15); hay aprecio por el trabajo (Sal. 104,23; Pr. 16,3; 25,14; Eclo. 38,24-34), y Dios mismo había aparecido activo, primero, “trabajando”, y después, “descansando” al final de la jornada de trabajo, es decir, en la lógica del autor del primer relato de la creación, al término de obra creadora (Gn. 1). De acuerdo con esta valoración antropológica y religiosa del trabajo, se condena la explotación del trabajador y la insistencia en la necesidad de que el salario sea justo (Lv. 19,13; Dt. 24,14-15; Jr. 22,15).

Como ya se insinuaba, la tradición bíblica antigua, sabiendo de las dificultades que atraviesan la vida cotidiana de las personas y los grupos, las quiere comprender, interpretar, explicar, y a menudo, orientar: surge entonces como centro de interés la pregunta por “el mal”: pero no sólo el moral o el ético o el religioso, sino todo aquello que le hace daño al ser humano, y lo que es más importante, esta reflexión la hace siempre desde una actitud religiosa; así, mal es el pecado de los primeros padres (Gn. 3), el dolor del embarazo (Gn. 3,16), la fatiga del trabajo (Gn. 3,17-19), la muerte violenta de Abel (Gn. 4,5-24), todo lo que produce el diluvio (Gn. 6,5), el hambre que obliga a Abrahán a emigrar (Gn. 12,10), la esterilidad de Sara (Gn. 16,1ss), etc. En realidad, a esta cultura parece no interesarle el mal en sí mismo en su dimensión metafísica o trascendente sino, sobre todo, en sus dimensiones físicas, en sus expresiones históricas, y lo percibe como males concretos, en variadas formas y expresiones como las citadas.

Y dado que hay diversidad de males, el interés de la tradición bíblica está especialmente en el que proviene de las acciones humanas; es la maldad lo que preocupa al hombre semita y a la cultura bíblica, cuya idea básica consiste en que su origen está en el hombre y no en Dios (Gn. 3,16-19); y cuando se da, tiene lugar el rompimiento de la *alianza* con Dios, como el ser humano está ligado a la creación, evidentemente toda ella sufre las consecuencias del mal-pecado humano. En las postrimerías del Antiguo Testamento se puede observar la evolución de las concepciones religiosas al respecto, según las cuales el mal no es, sin más, fruto del castigo divino, como lo proponen los detractores de Job, sino que es tan fuerte que trasciende a Dios mismo, en la medida en que es fruto de las acciones humanas voluntarias (cfr., libro de Job).

Para la tradición bíblica, el extremo del mal está en la muerte, como lo expresa en el Nuevo Testamento el apóstol san Pablo desde su conciencia judía y desde su convicción en el poder de la resurrección de Cristo (1 Co. 15,26). Inicial y fundamentalmente la muerte es una realidad no querida por Dios (Ez. 18,23), que no desea siquiera la muerte del malvado, pero el hombre bíblico, en su esfuerzo por entenderla, la ve como consecuencia del pecado (Gn. 3,19). Sin embargo, lo que parece una desgracia, es expresión profunda de lo que es el ser humano, de su identidad: es mortal. De ahí, la *Biblia* afirma que él volverá a ser polvo, precisamente, porque antes de ser creado, era barro; evidencia de esta forma una de las más profundas e incomprensidas notas de la condición humana, en una perspectiva de trascendencia y apertura hacia la plenitud que da origen a la doctrina sobre la *esperanza* y la *vida plena*, donde se enmarca la doctrina sobre la resurrección, que lentamente se abrirá paso en la conciencia de los creyentes de finales del Antiguo Testamento, como se puede constatar en la literatura canónica griega de mediados del siglo segundo antes de Cristo (1 Mac. 9,18-21; 12,48-52; 2 Mac. 7; 12,39ss; 7,9.13.23.29).

En razón, entonces, de lo que es el ser humano y de lo que significa, individual y colectivamente, es decir, como persona y miembro de una comunidad, los relatos de la cotidianidad de un pueblo representativo, el hebreo-Israel, en medio de los que -como él- constituyen en su conjunto la llamada cultura semita, arrojaron una serie de conclusiones teológicas. En su secuencia y en una actitud profundamente bíblica y semita, según la cual primero se vive y experimenta, y después se comprende, el primer movimiento es el de la existencia y el segundo el de la razón, y no a la inversa.

Esto nos ubica más en una tónica occidental, de corte helenístico, en la que primero se comprende y después se vive: lo que no cabe en la cabeza del hombre occidental, simplemente no existe.

BIBLIOGRAFÍA ¹⁶

- ALFARO JUAN, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1988.
- AZCONA JESÚS, *Para comprender la antropología*. 2 vols., Verbo Divino, Navarra, 1994.
- BARBAGLIO GIUSEPPE, «Hombre», en ROSSANO P., RAVASI G., GIRLANDA A., *NDTB*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 762-783.
- BENZO M., *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid, 1978.
- BERZOSA RAÚL, *Como era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, San Pablo, Madrid, 1996.
- CAZA LORRAINE, «Antropología bíblica y teológica», en LAURET BERNARD Y REFOULÉ FRANÇOIS, *Iniciación a la práctica de la teología*, Dogmática II, Cristianidad, Madrid, 1985, pp. 473-530.
- FLICK M., ALSZEGHY Z., *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- GONZÁLEZ FAUS J.I., *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1987.
- GRELOT P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, en CB 5, Verbo Divino, Navarra, 1987.
- KAPKIN DAVID, «El hombre en la Biblia», en SPEC, *Cuestiones Actuales de teología I*, SPEC, Bogotá, 1973, pp. 149-163.
- LADARIA LUIS F., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- MOLTMANN JÜRGEN, *El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- MORK W., *Sentido bíblico del hombre*, Madrid, 1970.

16. En el elenco bibliográfico, se encuentran además de las fuentes citadas en el artículo, un conjunto de libros o artículos que pueden ser de gran utilidad para profundizar el tema tanto de la antropología en el contexto de la tradición bíblica, como de la narrativa y de la teología narrativa.

- MOURLON BEERNAERT PIERRE, *El hombre en el lenguaje bíblico*, en *CB 46*, Verbo Divino, Navarra, 1984.
- PIKAZA XABIER, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- RAMOS FEDERICO PASTOR, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Navarra, 1995.
- RAVASI GIANFRANCO, "Lo que hemos oído lo contaremos" (Sal. 78,3-4). Narración y Exégesis, en *Revista Bíblica 37*, 1989, pp. 343-350.
- RUIZ DE LA PEÑA JUAN LUIS, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- RUIZ DE LA PEÑA JUAN LUIS, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- SAHAGÚN LUCAS JUAN DE, *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- SARCEVIC IVAN, *La teología narrativa come tentativo di un discorso attuale su dio. Studio nella produzione europea contemporanea*. Tesi di dottorato. Università Pontificia Salesiana. Facoltà di Teologia. Dipartimento di Pastorale Giovanile e Catechetica. Roma, 1995.
- SCHIEFFCZYK LEO, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.
- SCHILLEBECKX EDWARD, *Los Hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- SESBOÛÉ B., «*De la narrativité en théologie*», en *Gregorianum 75*, 1994, pp. 413-429.
- SKA J. L., „Sincronía: El análisis narrativo”, en SIMIAN-YOFRE H. (a cura), *Metodología del Antiguo Testamento*, Dehoniane, Bologna, 1994.
- TRESMONTANT CLAUDE, «Esquema de la antropología bíblica», en *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962, pp. 125-170.
- VORLÄNDER H., «Hombre», en COENEN LOTHAR, BEYREUTHER ERICH, BIETENHARD HANS, *DTNT II*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 305-309.
- WARNACH V., «Hombre», en FRIES HEINRICH, *Conceptos fundamentales de la teología I*, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 665-692.
- WOLFF HANS WALTER, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1997.