

Aspectos poco conocidos de una teoría bíblica del espíritu

José R. Villalón Sorzano
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico en Ponce

A la memoria de Mademoiselle Jeanne Claude Gadeau

Resumen

Parte de la dificultad de entender la Biblia es superar la escasa divulgación de la teoría gramatical y lingüística, de los idiomas antiguos, los géneros literarios de antaño y de la ciencia hermenéutica. Aplicando sucintamente estos conocimientos, el autor trata de precisar sin demasiado tecnicismo la idea general que los diversos y numerosos autores y tiempos han podido ofrecer de diversos conceptos clave y sus correspondientes términos específicos. Aplicando estos métodos a los matices antropológicos, cósmicos, religiosos y trascendentales del concepto de *espíritu*, el autor da cuenta de la evolución del mismo a través de los diversos sectores del Antiguo Testamento, el Bajo judaísmo y el Nuevo Testamento.

Palabras clave: ruach, trascendencia, presencia, sentido oblicuo, alianza, Ley.

Abstract

One of the causes of misreading the Bible is our difficulty to overcome our ignorance in things like grammatical and linguistic features, lack of access to translations of ancient texts, understanding ancient literary genders and that strange part of modern science called hermeneutics. Using them, at least in a simple way, and leaning on the works of outstanding scholars and his own research, the author explains some facts and concepts which are little known by most of even quite cultivated persons. Words may have meanings in quite a number of different disciplines. They may have in different occasions anthropological, cosmological, scientific, mythical, philosophical, popular or historical nuances. Distinguishing among epochs, traditions, reformations, scholarly centers, leading groups and disasters, but especially texts, the author tries to figure out what are the ideas and nuances that stand behind what we now understand by reading or hearing the word **spirit** in our languages.

Key words: ruach, transcendence, presence, oblique sense, alliance, Law.

Introducción

Espero recoger en estas páginas algunas de las notas distintivas del concepto de *espíritu* que logré poner

juntas, hace unos cuarenta y tantos años, en mi tesis doctoral de Teología. Lo que significa *Espíritu* a través de distintas secciones de la Biblia tiene variaciones notables. Si tenemos en cuenta las

diferentes connotaciones que tienen diferentes textos, habremos enriquecido y aclarado un concepto que todavía lo necesita.

Tomar contacto, con nuevas intenciones exploratorias, después de varias décadas de las que en mi vida han sido mayormente de trabajo intelectual, no será una mera evocación del pasado, pues nos separan de aquel tiempo otras experiencias personales de escritura y cambios en la historia de las letras y de las ciencias. Además, aunque a mi disertación dediqué un tiempo largo e intenso de que ahora no dispongo, mis hallazgos de aquellos tiempos siempre han permanecido presentes en mi mente como componentes centrales de mi cosmovisión, y se enriquecen cada vez que aprendo algo nuevo.¹

Abordé, en aquel momento, el estudio del Espíritu de dos formas. Primero partí de la base de que *toda* mención del *espíritu* en los escritos bíblicos, e incluso en los escritos que influenciaron en ellos, debía ser tomada en cuenta para el entendimiento correcto de este concepto. Esta decisión aseguraba que no sería yo quien escogiera las características a destacar en el entendimiento de una concepción tan importante en la historia de la cultura y, especialmente, de la religión judeocristiana. Sería la historia de lo que ciertos pueblos semíticos y otros pueblos europeos lograron pensar sobre el espíritu. Luego, en una perspectiva más específica, me concentré en el estudio de lo que diversos pasajes de escritos antiguos muy diferentes podían aportar a la comprensión de las relaciones entre el Espíritu, entendido como divino, y por lo tanto trascendente, y *el ser humano tal y como existe*, en ese largo proceso

biológico e histórico, todavía no terminado, de lograr convertirse el Homo en un conjunto que pudiera llamarse con toda propiedad *la Humanidad*, realidad hasta ahora no completamente realizada. Esas relaciones con lo divino son descritas en la teología cristiana a menudo con las palabras *Sacramento* (*Signo sagrado*: causando la elevación del Ser Humano a un nuevo nivel existencial, en un sentido parcialmente trascendente) y *Misterio*, que mayormente se refiere a una *transformadora presencia de lo divino* en lo humano. El sacramento es sensible; el misterio se estima de orden exclusivamente trascendente.

Lo distintivo de lo expresado con este último vocablo es que rebasa, en diversos aspectos, lo que puede ser conocido por el objeto específico de la ciencia, lo cual es el estudio de la naturaleza, o con otra palabra, de aquello que ordinariamente entendemos por Realidad. De ahí que, positivamente, el presente escrito aproveche no solo los aportes de diferentes ciencias, sino que ose incursar, sin cerrar los ojos, en ámbitos en que la ciencia actual se prohíbe a sí misma entrar.

¿Por qué estaría prohibido aventurarse –podemos preguntarnos– a investigar lo que suelo llamar el “sentido oblicuo” de la metáfora, más allá de reconocer que el sentido recto de la misma no satisface como expresiva cabal de “la verdad”? Eso que he llamado *sentido oblicuo de la metáfora* es lo que permite entrar en el valor veritativo del mito. Para ocuparse de ello, solo falta reconocer que estamos pisando suelo *teológico*, que no excluye, sino que –a propósito, directa y conscientemente (y por tanto

críticamente)– incluye y escruta el valor propio, e histórico, del pensamiento mítico. Ni “*teológico*”, ni “*mítico*” son necesariamente sinónimos de “ilusorio” o de “irreal”.

Observaciones lingüísticas:

Eso que llamamos un *nombre propio*, como ha llegado a ser la palabra *Espíritu*, podría explicarse como el tipo de palabra apropiada para identificar ciertas realidades, como ríos, montañas, monumentos, ciudades, naciones; pero sobre todo, personas, con palabras como *el Sena, le Puys de Dôme, la Tour Eiffel, París, Francia, Napoleón, Alpha Centauri, Vía Láctea...* La *identificación* de las realidades como objetos específicos e individuales es un ejercicio intelectual diferente –un proceso distinto– del ejercicio de comprensión de su *esencia* o naturaleza, y es lo típico, por su parte, de los *nombres comunes*.

Digamos primero que los nombres *propios* sirven sobre todo para *identificar* individualidades o conjuntos, y también para poder comunicar a otros nuestro pensamiento sobre unidades o conjuntos de cosas, sin querer explícitamente declarar qué son, o de qué están hechos. La Real Academia Española dice –sin añadir reservas– que los nombres propios no tienen significado particular específico. Podemos saber que Apolo es un nombre que se refiere a un dios en ciertas civilizaciones, y por medio de ese nombre lo identificamos y lo distinguimos de otros dioses; pero, por ejemplo, en la *palabra* “Apolo” no hay nada que se refiera a su naturaleza divina, ni siquiera a sus cualidades. Que etimológicamente el nombre Apolo signifique “*destructor*” prácticamente no tiene ninguna importancia. Igualmente,

es divertido saber que por su origen germánico un nombre como *Alberto* viene de las palabras “*todo brillante*”, y que el nombre *Gerardo* se deriva de “*lanza*” y “*fuerte*”, pero eso tiene muy poco que ver con el hecho de cómo realmente sean los individuos que lleven esos nombres. Por eso la *Nueva Gramática de la Lengua Española* de la RAE² explica que los nombres propios no tienen necesariamente nada que ver con lo que entra en su significado como palabra. El nombre –por ejemplo, Alberto o José– no *explica* nada sobre la naturaleza y particularidades de la persona de que se trata, pero sí *identifica* en seguida cuál es la persona, lugar o cosa de que se trata.

En cuanto a si los nombres propios llevan artículo, o no lo llevan, eso depende de la lengua de que se trate, aunque esas lenguas sean parientas. En francés se dice **la** France, **l’**Italie, con artículo; en los mismos casos que en español se dice **Francia, Italia**, sin artículo. Hay lenguas, como el latín, que no tienen artículos como genuinas partes de la oración, y otras, como el griego, que sí los tienen. En español general, los nombres propios de mujeres, como aquellos de hombres, no llevan artículo. Decimos: Juan, Juana; Pedro, Petra. Pero en cierto hablar coloquial argentino o uruguayo se dice Juan, la Juana, Pedro, la Petra.

En cuanto a la palabra “dios”, tanto en inglés como en español, como en francés, italiano, portugués, alemán o neerlandés, si la escribimos con mayúscula y sin artículo, es un nombre propio; mientras que con minúscula y con artículo: *el dios, la diosa*, se trata de un nombre común que se refiere a una clase, especie o tipo de ser del cual se intenta precisar la naturaleza de aquello

de lo que estamos hablando. O sea: a diferencia del nombre propio, el nombre común tiene un significado que especifica su “esencia”, naturaleza o propiedades.

Pero si digo “el espíritu de Elohim”, o “el espíritu de Yahvé”, como dice en ocasiones el Antiguo Testamento (en el Nuevo Testamento sólo “*el Espíritu de Dios*”, o “*Espíritu Santo*”), desde un punto de vista puramente gramatical, estamos hablando de algo, que si bien se refiere a Elohim o a Yahvé, es distinto de él: es algo así como una de sus propiedades. En este caso, las palabras *Elohim* y *Yahvé*³ son plenamente nombres propios, mientras que la palabra *espíritu* participa de la naturaleza de nombre común: tiene un significado suyo y nos sentimos con derecho a preguntar **qué** es el espíritu. (Llegará sin duda otro momento en la evolución del pensamiento de una comunidad en que el binomio *Espíritu Santo* se convierta, entero, en un nombre propio). No debe escapárseos, por tanto, que la locución *Espíritu Santo*, en algún momento, como unidad, se ha convertido, de dos nombres comunes, en un solo nombre propio, y que es nuestro propósito indagar su significado. Esa expresión, en este caso con el término Elohim, aparece ya desde el segundo versículo del Génesis, y luego, en varias otras partes del Antiguo Testamento, aunque es claramente significativo (y poco conocido) que en otras partes de la Escritura y escritos religiosos antiguos dicho nombre está notoriamente ausente, a menudo, probablemente, por un propósito deliberado de excluirlo como ajeno a la propia concepción teológica.

Sin duda, esta manera de expresarse ha sido una causa

circunstancial que ha influido en el desarrollo histórico posterior de una idea como la de la Trinidad cristiana. Cualquier exégeta moderno explicaría que en el tiempo de la composición del libro del Génesis, o con mayor precisión, –si admitimos la hipótesis de la sustitución, en un cierto momento de la historia, de una “primera edición” (no conservada) del Génesis– por una *revisión “sacerdotal”* del mismo, también entendido por algunos como el tiempo de introducción en el relato bíblico de unas ciertas añadiduras conocidas mayormente como el *documento “P”* (“priestly”) en el Pentateuco⁴, propiamente no existía aún el concepto de la Trinidad, y concluiría que el versículo puede ahora considerarse como una primera fase de la formación de lo que ahora llamamos la Tercera Persona de *la Trinidad*. El concepto de Trinidad, como ahora lo conocemos, y en el cual estaría incluido “el Espíritu Santo” como tercera persona, solo se fue elaborando paulatinamente hasta llegar a una formulación aceptable por una mayoría cristiana, lo que ocurrió solamente, en forma plena, a partir del Concilio de Constantinopla, segundo ecuménico, en el año 381 D.C.⁵

¿Qué puede querer decir la expresión “el espíritu de Elohim” en Gen 1, 2? Para comprenderlo es útil saber que, en hebreo, “**el**” es el **nombre común** para una *divinidad*, nombre proveniente de una raíz de origen semita, que encontramos también en el nombre del dios fenicio, **Baal**. Decir *el* en hebreo es como decir *dios* en español.

La forma *Elohim* es básicamente una forma de plural, (*dioses*) pero, en el texto, ese nombre está conjugado con

verbos en formas de singular. Así, Gen. 2, 2 dice en hebreo, y está consecuentemente traducido en la actualidad: “Para el día séptimo, Elohim (=forma plural de **EL**) había concluido (=forma compuesta del verbo **concluir**, en singular) toda su tarea”. Pasa lo mismo con todos los verbos que siguen: “descansó”, “bendijo”, etc. Este tipo de uso del plural podría llamarse “plural mayestático”. Por la índole “majestuosa” del personaje tratado, se usaba el plural.

Una construcción gramatical parecida se encuentra en el idioma español, mayormente en el ibérico, cuando nos dirigimos al soberano o se habla de él, o de una persona de alta alcurnia, con pronombres y con formas verbales plurales, aunque se trata de una sola persona: “Majestad: **vos sois** la persona que más respeto”⁶. Tales giros aparecen también en otras lenguas. Ya antes, el Génesis, al relatar en el Cap. 1, verso 26, la creación del primer ser humano usa esa combinación de *nombre sustantivo en forma plural y significación singular* (procedente de la oración anterior) *que rige un predicado expresado en plural*: “Y **dijo** Elohim: “**hagamos** a Adam a **nuestra** imagen y semejanza”⁷.

Digamos, empero, que la palabra *espíritu*, en la expresión *espíritu de Elohim* de Gen 1, 2 ha sido estudiada muy cuidadosamente por los lingüistas y exégetas en este punto, y prácticamente no puede haber duda de que se trata de una especie de *soplo* divino, excepcional, que está, por su movimiento, en contraste con lo que en el contexto se caracteriza como la tierra “*informe y vacía*”.

Las varias transformaciones en español de que hablábamos son afines a

los procesos de cambio lingüístico que se fueron produciendo en el texto de los primeros libros de la Biblia, mientras hombres sabios fueron introduciendo nuevos pensamientos y matices en el texto bíblico a medida que iban procurando acomodar los textos a las nuevas ideas y descubrimientos, o tratando de dar cuenta de las diferentes tendencias de sectores de la población que empezaban a ser influyentes.

En este respecto, el trabajo realizado por los estudiosos en los siglos XVIII y XIX de nuestra era, aunque ampliamente marcados por los cambios ideológicos, las dudas surgidas, y el proyecto de eliminación de concepciones que han ido resultando inadecuadas, las nuevas maneras de entender al ser humano y a la religión, los descubrimientos de antiguas civilizaciones y de los contactos entre ellas, han modificado profundamente nuestro entendimiento de lo que en religión seguimos llamando “la palabra de Dios”. Para superar lo que pudiera constituir un desconocimiento del sentido claramente metafórico de esta expresión, será útil ofrecer algunas explicaciones.

La *palabra de Dios*, como plasmada en la Biblia, está amasada con las palabras de los hombres, con los esfuerzos de muchos pueblos, con procesos incesantes de repensamiento. Esto, no solo porque se trata de los mismos vocablos que usamos para realidades naturales, y en una lengua humana, sino también porque debe reconocerse con sensatez que los autores directos de su formulación son también los mismos humanos. Y en realidad, no hay forma más “ortodoxa” de imaginar la “acción de Dios”, en todos los órdenes, que a través de los productos de

la acción humana, por ser el Homo la mejor creación divina, colaborador de su obra. Si algo se revela meridianamente, es que el humano participa activamente en la producción de los elementos más refinados de la “historia” de la Creación, que es precisamente, antes que ninguna otra cosa, el caso de “la Palabra de Dios”. Estas reflexiones mías están ampliamente validadas por descubrimientos históricos contundentes, que vamos a comentar brevemente.

Dos de los temas más fundamentales de todo el Antiguo Testamento, y hasta del Nuevo, que tomo aquí a manera de ejemplo entre muchas otras, son:

a) la **Alianza** entre Dios y los hombres, que en una primera época incluía solamente al pueblo hebreo; y

b) la formulación de la **Ley** divina, distinta de las leyes naturales.

Vamos a usar la historia de la elaboración de estas dos ideas fundamentales para mostrar precisamente que tales ideas tuvieron una prehistoria precisamente en pueblos *diferentes* del llamado “pueblo de Dios”, Israel.

Pues bien, los investigadores de los últimos siglos han podido demostrar: 1) Que el esquema conceptual adoptado por la Biblia para presentar la **Alianza de Dios con los hombres** (en todas sus diversas fases) sigue indiscutiblemente el esquema escrito de las alianzas humanas como usado ya por los relatos que hemos encontrado de las alianzas de los soberanos **hititas** con sus súbditos⁸. Ahora bien, dichos formularios hititas preceden por mil años a los textos bíblicos correspondientes.

También los ampliamente estudiados contratos hititas, traducidos a la lengua acadia, han influido en la formulación de los textos bíblicos.

Por su parte, la formulación más articulada de la **Ley del Sinaí** está en el tercer libro del Pentateuco: el Levítico. El mismo está escrito como relatando lo ocurrido mientras el pueblo judío estaba en el Desierto del Sinaí. Históricamente, es probable que algún grupo judío proveniente de Egipto debiera ser situado cerca del Sinaí hacia los años 1230 AC, época que se estima ser la del éxodo, evento conocidísimo, del pueblo esclavizado de Israel, saliendo del Egipto faraónico, evento posteriormente central para la celebración litúrgica de su conmemoración anual hasta el presente. El texto, como lo tiene el Levítico, no corresponde, sin embargo, a aquella lejana época: es mucho más reciente, pero está escrito como si el mismo hubiera sido revelado en aquella circunstancia y antigüedad.

Para comparación, recordemos algo de la historia de estos dos pueblos: el hitita y el egipcio. El comienzo del *antiguo* imperio hitita se debe colocar como anterior al 1650 AC, puesto que lo sucedido en esta época fue una *reconstrucción* de su capital, Bogazkoy, y el del *nuevo* imperio, hacia 1200 AC.⁹ Todos los relatos de Alianza entre Yahvé y el pueblo hebreo (tiempo de Abraham; tiempo del éxodo; tiempo de David; tiempo del segundo templo) están escritos con arreglo a un “formulario de Alianza”, presente ya en los *formularios de Alianza* encontrados en Bogazkoy, capital de los Hititas, en varias lenguas, entre el soberano *pro tempore* y los pueblos sometidos a él. El formulario está formado por seis (6) apartados, y en

esta misma forma son usados en su esquema de composición prácticamente en todos los relatos bíblicos de la Alianza entre Dios y los Hombres, incluyendo los del Nuevo Testamento, que lo toman de los antiguos. Solo en el N.T. se elimina *uno* de los apartados creados por los hititas; los otros cinco se conservan.

Hasta ahora ha sido imposible ponerse de acuerdo sobre la fecha histórica de la cautividad de los israelitas desde los tiempos de José, hijo de Jacob. El número de judíos cautivos que sugieren los textos bíblicos (lo mismo que pasa con los relatos homéricos) es demasiado alto para las condiciones históricas de la época. De modo que el acontecimiento debe haber sido de proporciones significativamente menores a lo que los textos sugieren. Las fechas sugeridas para la existencia de los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob, así como de los doce hijos de este último) ha sido estimada como bastante antigua.

Pero si nos apoyamos en la “hipótesis documentaria del Pentateuco”, muy evidentemente aplicable a la índole de este tercer libro del Pentateuco, el texto *entero* del Levítico pertenece al llamado documento “P”, el cual es la última de las fuentes del Pentateuco, que fue compuesto –o impactó el texto de la Biblia– solo hacia el año 450 AC durante la cautividad de Babilonia. Pues bien: el esquema del Levítico está sólidamente armado como lo están también los textos más antiguos encontrados en Rash Shamra, Siria, (en 1928) en el emplazamiento de Ugarit, una antigua ciudad que se remonta al sexto milenio AC.¹⁰ La *Palabra de Dios*, pues, se organiza ampliamente a partir de la palabra de los Hombres, incluso “paganos”, y evidencia todos los rasgos de esa palabra nuestra.

Los diferentes matices de la palabra *espíritu* (o *alma*) en los textos bíblicos y otros textos hebreos antiguos.

Ordinariamente nos damos por satisfechos en nuestra cultura cuando describimos al Homo como un ser compuesto de cuerpo y alma. No acostumbramos tampoco concebir realidades diferentes de los mismos a partir de los vocablos alma, espíritu, mente.

En la cultura hebrea, lingüísticamente, había una serie de diferencias. Los hebreos carecían de una palabra para referirse al *cuerpo*. En su lugar, usaban la palabra que en español corresponde a *carne* (Basar). En hebreo moderno, para referirse al *cuerpo*, usan mayormente la palabra *guph*, que antes designaba solo lo que queda del Homo cuando ya no tiene alma, o sea, un cadáver. Pero, claro, con esa palabra se refieren ahora al cuerpo vivo.

Hay desde antiguo al menos tres palabras principales que pueden corresponder a alma o a espíritu en hebreo: *nefesh*, *neshama*, (como en גלגול נשמות), y *ruach* (como en רוח יצקב אביהם “y revivió el espíritu de Jacob el padre de ellos” (Génesis 45:27).

En Génesis 2,7: לָקַיִם אֱ־הָ וַיִּצֶר׃ חַיִּים נִשְׁמַת בְּאַפָּיו וַיִּפַּח מִן־הָאָדָמָה עָפָר אֶת־הָאָדָם וַיִּהְיֶה לְנֶפֶשׁ הָאָדָם וַיְהִי חַיִּים׃ “Y Dios formó a Adam del limo de la tierra y sopló en sus narices una neshama (aliento) viviente, y el hombre devino un nefesh animado”. Aunque los animales respiran, en hebreo no se pensaba que los animales tenían nefesh, pero sí neshama. Parece no haber clara distinción entre “aliento” y “alma”.

Rabbi Yussef Saadía fue un Gaón (=cargo académico honorífico) de origen judío y nacido en Egipto que

tradijo la Tanaj (la biblia hebrea) en Babilonia al árabe en el siglo IX dC)¹¹. [la Torá (Ley), los Nevi'im (Profetas) y los Ketuvim (Escritos), por las iniciales T, N, J, o T, N, Kh]. Comenta, entre otras, sobre tres palabras principales que corresponden a lo que nosotros llamamos alma. Estas tres palabras son nefesh, neshamá y ruach. Todas significan "alma", y son una sola realidad, pero se usan palabras diferentes según sea necesario expresar en especial alguna de las tres fuerzas o poderes del alma que Saadía reconoce: Nefesh es la capacidad de desear, o sea, de tender hacia algo: una intencionalidad o motivo, o emoción. Neshama se refiere, mayormente, al poder del alma de comprender, de adquirir la sabiduría. En cuanto a ruach, o ruaj, se refiere mayormente al poder de imponerse, que se manifiesta con una palabra que a menudo mal entendemos, pues la llamaban ira, pero que hoy en día expresaríamos mejor como poder decisional, voluntad, la cual determina la acción del homo como prevaleciendo sobre los factores del destino, o de la misma divinidad, esto último, en el caso del pecado, y que es consecuencia de la libertad radical del mismo.

Pero ruach¹², o ruaj (que además de alma o espíritu significa viento, soplo en hebreo) no es solo sinónimo de alma. Tiene otros significados. De hecho, al llamar al alma con el nombre de ruaj, estamos usando una metáfora, pues se está comparando al alma con el movimiento, el disfrute, o, en especial, con el impulso avasallador del aire, o del viento. Ruaj, etimológicamente, es, en primer lugar, aire, viento o soplo. Derivadamente, se aplica al alma. El original hebreo en este caso (Gen 1, 2) es ruach, y no es ni nefesh, ni neshama,

que son solamente humanos, mientras que ruaj, sin dejar de ser una realidad divina, se concibe en los escritos del Pentateuco, y a veces también fuera de él, como algo transmitido al ser humano, y hace toda la diferencia con el resto de la creación, de la cual no se dice que lo recibe. De los tres términos, el único que alguna vez, en el sentido de aliento, se aplica a los animales no humanos, es neshama. Cuando el pasaje es de tradición Yahvista (documento J), la ruach (vocablo que 17 veces es masculino, 31 veces es femenino y más de 100 veces no es posible colegir su género gramatical) la ruach viene de Dios. La ruach, en el Pentateuco, no es originariamente Dios-espíritu, como "tercera persona" divina, pero a veces es algo especial que no todos los humanos tienen. Se entiende sin embargo la ruach, en algunas ocasiones, como los cristianos entendemos la gracia divina: se puede estar biológicamente vivo y no tener la ruach.

El relato, en general, sin dejar de ser total y excelentemente mítico (en el sentido de que tiene un significado oblicuo definible) dice exactamente lo que quiere decir, para quien sabe interpretar ese lenguaje. Estoy bastante seguro de que sus mismos autores conocían en cierta manera la naturaleza mítica de un lenguaje que usaban con tal elegancia y precisión. Lo más evidente de los autores del texto actual de la Biblia (sobre todo después de una larga historia de adiciones e innovaciones en los textos primitivos) es que no eran ningunos ignorantes, sino gente de excelente preparación, dentro de su tiempo y de su cultura. Mucho más merecen el mote de ignorantes los que, a veces doctos en los últimos descubrimientos científicos, ignoran los estupendos e ingeniosos procedimientos literarios de la antigüedad. En ambos

casos, empero, se descubren muchas cosas “increíbles”; entre ellos, los “quanta”, que “existen, pero no son cosas”, o con otras palabras: fuera de integrar los átomos existentes, no cualifican como realidades aparte. Esto debido a que la materia, o la Realidad, en el pensamiento moderno no es infinitamente divisible.

El Espíritu en las diferentes tradiciones de la Biblia

Una teología bíblica del espíritu que tenga en cuenta múltiples facetas de la investigación bíblica moderna, a nuestro conocimiento y parecer, aún no ha visto la luz. Como muchos otros autores, comenzamos a trabajar lo que el término espíritu quería decir en cada uno de los textos, excepto en una forma empírica y aproximada. Solo a medida en que progresábamos en esta investigación, algunas líneas de esta teología bíblica comenzaban a aclararse. La teología del espíritu, en los diferentes libros de la Biblia, tiene un lugar de importancia desigual. Algunas tradiciones incluso rechazan mencionarla.

Una tradición del Pentateuco, reconocida por un sector grande de los investigadores, se llama la tradición deuteronomíca, y es a este respecto la más radical: no hace ninguna referencia al Espíritu de Dios ni al Espíritu de Yahvé y evita incluso la mención de este vocablo hasta en su acepción antropológica. Los dos únicos textos del Deuteronomio que hablan del espíritu (2, 30; 34, 9) son vistos por los expertos como no pertenecientes a la tradición deuteronomíca.

En otras partes del Pentateuco, textos influidos por otra tradición llamada por los expertos la tradición “P”

(de “Priesterliche”, sacerdotal en alemán) se interesan poco, ellos también, en el concepto de espíritu. Esta tradición emplea la expresión espíritu de Dios (en seis excepciones, entre ellas la del famoso texto de Gen. 1, 2): “el espíritu de Dios se movía sobre las aguas”. Utiliza el término espíritu en la misma proporción que otras tradiciones del Hexateuco, pero es muy a menudo en un sentido muy característico. En primer lugar hace falta hacer notar que este vocablo aparece solamente cuando el redactor de esta tradición está retrabajando otros textos muy antiguos que pertenecen a otra tradición que ya la usaba. La palabra espíritu muy probablemente ya existía en el texto. En los casos en que la tradición P se expresa libremente –como en el entero libro del Levítico y los 10 primeros capítulos del libro del libro siguiente–Números –el término está totalmente ausente (con excepción de la expresión “espíritu de celo”) en que hace referencia a un personaje encargado de confeccionar las vestimentas sacerdotales.

En otros textos de dos de las tradiciones más antiguas: la J, (de Jahweh, en alemán) procedente del del sur de la Palestina y la E, (de Elohim, en alemán) procedente del norte. Si estas han sido trabajadas por la tradición P, el término espíritu las más de las veces tiene o sentido antropológico o sentido cosmológico, pero no parece referirse a la divinidad. Solamente dos veces menciona al “espíritu de Elohim” para hablar característicamente de un tal Bezaleel que fabrica los objetos de ese centro de interés de los sacerdotes (Ex. 31, 3 que se repite en un doblete en Ex. 35, 31). La expresión “Yahvé le ha dado el espíritu de Elohim”, parece indicar que esta expresión está tomada en un sentido debilitado que debe entenderse

como “un espíritu maravilloso, o espíritu temible”, como a veces es el significado de Elohim. Este podría ser quizás la manera de entender también Gen. 1, 2. La tradición P es también la primera en hablar de un “Espíritu de Sabiduría” (Ex. 28, 3; Dt. 34, 9). Esta expresión llegará a ser la característica más importante en las tradiciones sacerdotales del espíritu que exhiben los escritos mucho más tardíos del bajo judaísmo. Núm. 11, 17 y 27, 18 son casos particulares. Parece que en estos textos en su primera redacción se hablaba del espíritu de Dios o el espíritu de Yahvé y que estas expresiones hayan sido suprimidas. Estos textos, sobre todo el segundo, no parecerían explicables si no fuera así.

Las tradiciones J y E muestran, por el contrario, otras características. Es cierto que estos “documentos” son menos extendidos y que por tanto sus referencias al espíritu son menos numerosas, pero hay tendencias que parecen probables. E emplea el término espíritu en un sentido antropológico. Si Núm. 11, 29 perteneciera a esta tradición –cosa no segura– la tradición E habría conocido también la expresión “espíritu de Dios” (el vocablo que traducimos Dios es el término hebreo Elohim).

La tradición J, la más antigua, habla de “espíritu de Dios” (Gen, 41, 38; Num. 24, 2). Algunos que hablan de un estrato “laico” de J piensan que este se manifiesta en Gen. 6, 3; y Ex. 15, 8.10. Observan que estos textos citados usan la expresión espíritu de Yahvé, cosa que no existe en el resto del Hexateuco. Esto ayuda a suponer que en las tradiciones J y E (Yahvista y Elohista), el espíritu es la fuerza que le permite al humano realizar cosas que lo superan.

La evolución del concepto de espíritu en los otros libros del Antiguo Testamento no es menos sorprendente. La tradición deuteronómica (que rechazaba el concepto de espíritu) insiste mucho, por otro lado, en una teología de la elección del pueblo de Israel. Pues bien: otra tradición fuera del Hexateuco, que por su relación con el Deuteronomio ha sido llamada “Deuteronomista” y que comprende los libros de Jueces, Samuel, y Reyes 1 y 2, lo que hace es usar el concepto de elección (como empleado en el Deuteronomio) pero combinarlo con un concepto de espíritu que no estaba en el Deuteronomio mismo. Este espíritu “crea, vivifica, plasma la comunidad, consagra” y es capaz de dar poderes extraordinarios y maravillosos a los seres humanos que lo poseen. La tradición deuteronomista –al contrario de la deuteronómica– es de las más ricas en la teología del espíritu en el Antiguo Testamento.

En los libros que llamamos del Cronista, por el contrario, con su espiritualidad sacerdotal y pietista, la función del espíritu está prácticamente limitada a permitir conocer (típico de los textos de tradición sacerdotal). Su fuerza es menor: el espíritu sirve simplemente para dar testimonio que una cierta afirmación viene de Dios.

Los Profetas (16 libros) tuvieron el privilegio de ser llamados por la Escritura “hombres del espíritu”; sin embargo, más de la mitad de los libros de profetas ignoran totalmente la expresión “espíritu de Dios o espíritu de Yahvé”. Tenemos la impresión de que esta exclusión de los nombres fue a propósito. Por ejemplo, Jeremías, que tiene 52 capítulos, menciona el mismo una sola vez en cada uno de dos

capítulos. Pasa lo mismo en el libro de Ezequiel, que tiene 48 capítulos. Sin embargo, los pensamientos de estas 4 citas pertenecen a las más fundamentales del Antiguo Testamento. Los otros profetas que mencionan el espíritu son: Isaías, Joel, Ageo, Miqueas y Zacarías. En este pequeño grupo, incluso, encontramos diferencias notables, particularmente evidentes en las tres (3) secciones distintas del libro de Isaías, que fueron escritas a distancia de 4 siglos unas de otras. En la primera parte de este libro las menciones del espíritu provienen de una tradición “realista”, en el sentido de monárquica y se parecen a la tradición Deuteronomista.

En la segunda parte de Isaías algunos textos sobre el espíritu parecen depender de los de la primera parte. Así, por ejemplo, Is. 42, 1 parece depender de Is. 11, 2 a juicio de importantes exégetas. Pero la función del espíritu ha evolucionado: en vez de ser provenientes de la tradición que hemos llamado realista o monárquica es mayormente un espíritu calificable de “profético”. Es relevante notar que los funcionarios “ungidos” ceremonialmente (con un óleo que otorgaba el espíritu) eran los reyes, pero no los profetas, cuya característica era la no institucionalización. Los sacerdotes “nacían” tales, por ser de la tribu de Leví.

La tercera parte de Isaías, como también el salmo 51, contienen una expresión que irá creciendo en importancia tanto en el bajo judaísmo como en el Nuevo Testamento: el espíritu será calificado con el vocablo “santo”. (Is. 63, 10s.).

Una evolución parecida puede ser observada en el libro de Daniel. Este libro tiene partes escritas en hebreo y

partes que no poseemos en esa lengua. En las partes hebraicas no aparecen las expresiones ni espíritu de Dios ni espíritu santo. El texto griego, en la primera traducción al griego, llamada Septuaginta (o LXX) habla de espíritu de Dios pero no de espíritu santo. Pero en los mismos pasajes la traducción de Theodotión (siglo II dC), del hebreo al griego, habla tanto de espíritu de Dios como de espíritu Santo. Manifiestamente ha habido una evolución en el periodo de cinco (5) siglos de diferencia entre estas tres diferentes secciones del libro de Isaías.

Ni los libros de Tobías ni de Esther, ni tampoco del libro de Jonás (que, más que ser un libro de profetas, es, en realidad, una “novela” cuyo héroe es un profeta), ni en la llamada tradición de la literatura sapiencial se interesan en el espíritu de Yahvé. Hacen excepción varios salmos. La ausencia no es total, gracias a algunos textos de la Sabiduría y del libro de Sirach, libros que no forman parte del canon judío del antiguo testamento y de los que se conocen ediciones prínceps solo en griego.

La evolución del concepto de espíritu no se termina con el Antiguo Testamento. Hay artículos científicos consagrados a la noción de espíritu en los diferentes libros de la literatura del bajo judaísmo (que no pertenecen ni al Antiguo ni al Nuevo Testamento, pero que pertenecen a tradiciones de la época y que han influido en el Nuevo Testamento. Para estas tradiciones las funciones más importantes del espíritu son: la santidad, la purificación y el conocimiento íntimo de la Ley mosaica.

En el Nuevo Testamento la situación se modifica de nuevo. Sus textos reconocen e integran entre sí las

diversas tradiciones, pero lo que es más importante es la presencia en ciertos de estos escritos de elementos helenísticos en la concepción del espíritu. Este asunto ha sido descrito excelentemente por varios autores modernos.

Ciertos autores del Nuevo Testamento no tienen una concepción del espíritu muy diferente de sus contemporáneos no cristianos, pero en su pluma los mismos adquieren un nuevo sentido, puesto que ligan el acontecimiento salvífico en Jesucristo al relato de la efusión del espíritu en el mundo. El espíritu es, en efecto, en el Nuevo Testamento, una realidad cristológica y “escatológica” (es decir relativa al fin del mundo). Esto es así, incluso, para Marcos (Mc. 1, 8) y para Mateo (Mt. 3, 11). En el Nuevo Testamento se encuentran, a veces en el mismo libro, textos en que el Espíritu actúa en la concepción de Cristo, luego se manifiesta en su Bautismo, y después Cristo resucitado lo derrama sobre sus discípulos. Juan se abstiene de esta redundancia.

Nos debemos interesar particularmente en la pneumatología Paulina, en donde se asoma una relación con el concepto cada vez más explícito de la Trinidad. Además de la pneumatología Paulina, las de Lucas y Juan son muy desarrolladas. La de Lucas se parece más a la paulina, y más parecida a la versión monárquica y a la profética del antiguo Testamento. Las de Juan, muy rica y especial, tienen también más contacto con el bajo judaísmo y las tradiciones sacerdotales. Por ejemplo, tanto Mateo como Lucas mencionan cada uno trece veces al espíritu en sus respectivos evangelios, pero la pneumatología de Lucas es mucho más

profunda y está más conectada con la historia de Jesús y con la liturgia. Juan menciona al espíritu bajo un nuevo nombre: el de Paráclito. Este vocablo es griego pero el concepto viene probablemente del ámbito judío, pues está mencionado en textos heréticos del bajo judaísmo. Aparece también en Juan la expresión “espíritu de verdad” que está presente en la literatura Qumraniana, descubierta cerca del Mar Muerto en 1948. Aparece la expresión espíritu santo en Juan (Jn. 14, 17.26) También aparece la palabra espíritu sin calificativo. En esto Juan parece querer unificar terminologías provenientes de medios muy diversos que apuntan todos a una noción de espíritu formalmente muy estrecha con la del bajo judaísmo no-bíblico. Juan es el único que relaciona el perdón de los pecados a la acción del espíritu que es en el bajo judaísmo en esencia un espíritu purificador. Juan ve el Logos y el Espíritu en una misma línea, mientras que Pablo, dando un significado más estrecho a la primera parte de este binomio, o sea al Logos, llega a la oposición entre Nomos (Ley) y Pneuma (espíritu).

Para ser comprensible, una buena teología bíblica del espíritu debe buscar qué función los diferentes autores atribuyen al espíritu en el conjunto de su teología.

El espíritu es casi siempre una categoría de presencia de la divinidad. Esta presencia opera entonces lo que el autor estime particularmente importante: obras milagrosas, creación, vida, elección de un Mediador, formación de comunidad, conocimiento interno de la Palabra “voluntad” y “decretos de Dios”.

Pero el espíritu no es la única categoría de presencia: en las tradiciones (sacerdotales), por ejemplo, el espíritu es reemplazado por la Gloria, la Shekinah, el templo. En textos de otras tradiciones la Ley y la Palabra juegan directamente el papel de “re-presentación” de Dios. En este sentido la representación sacramental de Dios en el Nuevo Testamento (eucaristía) tiene un lazo orgánico íntimo con el Espíritu. Otras categorías de presencia, más antiguas, que aparecen en el texto bíblico, son también “el “Angel de Yahvé”, el “El Nombre divino”, el poder divino, la Sabiduría.

Todas estas categorías tienen principalmente el propósito de preservar la trascendencia divina, estableciendo como un lugar intermedio en la comunicación, al modo que en la lengua latina se inventaron el concepto de numen, que no existe en la cultura griega ni hebrea, aunque es bastante cercana al concepto del Nous en Anaxágoras. Este concepto, muy significativo, ayuda a preservar la absoluta trascendencia de un Dios que en su naturaleza es incomunicable, y que va en el mismo sentido de que está dotado el significado de los términos “Hijo” y “Espíritu”: el Padre no baja a la tierra.

Hacia el final del Antiguo Testamento, una cierta “exasperación de la espera” parece suprimir, al menos al nivel terminológico, estas categorías intermedias. Entonces encontramos más a menudo expresiones que hablan de una venida directa de Dios: Como en Hab. 3,3; Zacarías 14, 5. Pero cuando las promesas encuentran su cumplimiento, vemos que la presencia de Dios debe manifestarse por expresiones que indican el carácter divino, absoluto, de esos que de todas maneras tienen la naturaleza de

mediadores, y así, salvaguardan la trascendencia divina. Nos encontramos entonces con un problema: agrupar esas categorías alrededor de una o la otra de esas figuras. El Nuevo Testamento no quiere decir, en último análisis, más que una sola realidad: Dios ha venido en Jesucristo. La muerte de Jesús, y después la Ascensión que sigue a la Resurrección, plantea sin embargo el problema de la necesaria persistencia de la presencia de Dios en el mundo, objeto de la promesa, e incoada a través de la venida de Jesús. Algunos autores neotestamentarios explican esta presencia todavía por la Palabra de Jesús: esta palabra de Jesús es la contenida, por ejemplo, en el Evangelio como libro de conjunto, pero habrá que explicar su relación con la Palabra de Dios, ya manifestada en la Ley del Sinaí, declarada en cierta manera caduca. Esta es la opción de Mateo. Esta opción puede parecer algo insuficiente, que no explica del todo el sentido incoativo del Antiguo Testamento y su relación con el cumplimiento completo de la presencia salvífica de Dios. Esa categoría de presencia, que es ahora la propia del Espíritu, se revela como más capaz de llenar esta laguna. Para adaptarla completamente a esa función, el evangelista Juan llega a renunciar hasta a aquello que dos sinópticos (Mateo y Lucas) mencionan expresamente: es el mismo Espíritu Santo el que hace al Salvador ser concebido en el seno de María. En Marcos, que no tiene “evangelio de la Infancia”, la primera mención de la acción del Espíritu sobre el Salvador es solo en forma de declaración, al terminar la narración de su bautismo por Juan Bautista. (Esa mención no significa que Cristo deviene Dios o Mesías solo a partir del bautismo.) De todas maneras Juan ha comenzado su evangelio mencionando el

carácter eterno del Salvador, que él identifica con el Logos. Aunque Lucas tiene una teología del espíritu que es la más elaborada entre los sinópticos, su explicación resulta algo repetitiva al no mencionar una distinción de funciones entre las tres veces que narra una relación del Espíritu con Cristo. Esta relación es, dos veces, iniciada por el Espíritu, o sea, una acción del Espíritu sobre Jesús, y solo la última, iniciada por Jesucristo (¿Quién es, pues, la segunda Persona?). En Juan es la divinidad como Logos la que baja a la tierra (“el Verbo se hizo carne”). (De todos modos, baja en forma de palabra y la palabra tiene que ser emitida por Otro que la pronuncia, pero en Juan, este Otro no es ningún soplo, sino obviamente el Padre.) En Juan, la mención del espíritu en el relato del bautismo es solo como el intermediario que le permite al Bautista comprender (función del espíritu en la tradición sacerdotal) y anunciar que Jesús es el que traerá el espíritu al mundo, no el que lo consagra a él como Mesías (El espíritu es, pues, aquí, de función explicativa). Como Juan no menciona pentecostés al modo de Lucas (como un evento separado –por cincuenta días– del evento comprensivo de la resurrección (y una “breve ascensión” (Jn 20, 17: “noli me tangere...”; que lo hace no ignorar aspectos relevantes de los sinópticos, anteriores a él) y sus efectos)¹³, Juan explica las acciones del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo en estos dos versículos del capítulo 20 (capítulo final del evangelio, si consideramos que el capítulo 21 es un epílogo¹⁴). Los dos versículos son el 21 y el 22: “Jesús repitió: “La paz esté con ustedes. Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes. Al decirles esto, sopló sobre ellos y añadió: “Reciban al Espíritu

Santo”¹⁵. Así, mencionando lo que conocemos por Lucas como el acontecimiento de Pentecostés, terminaba una vez su evangelio.

La concepción del Espíritu en san Pablo, a la que mi tesis dedica exactamente la mitad de sus páginas (222 de 444), no puede ser aquí objeto de una exposición amplia. Valga entonces hacer mención de un punto poco estudiado: el tema de la personalidad y de la individualidad del Espíritu. Este tema, estudiado en gran extensión sobre todo con el análisis de las epístolas paulinas, y declarado dogma de fe más de trescientos años después, experimentó un fuerte resurgimiento en la segunda mitad del siglo pasado bajo el título de “el Yo de Cristo”; en este siglo ocupa el interés filosófico de distinguidos especialistas el tema de la consciencia y de la individualidad. Karl Rahner tiene un famoso artículo en el que establece que, sobre todo en Pablo, y frente a variaciones en el resto de la Biblia, la palabra *Theós* se refiere específicamente al Padre, La palabra *Kyrios* designa casi exclusivamente al Hijo (Jesucristo), y la palabra *Pneuma* está reservada para el Espíritu Santo. El cambio más drástico es el uso exclusivo de *Kyrios* para el Hijo. *Kyrios* en el A.T. es designación exclusiva de la divinidad, que para esos textos era solo lo que ahora llamamos el Padre.

Un pasaje que parece contradecir (solo en parte) la afirmación de Rahner es el de 1Cor 3, 17: “Porque el Señor (*Kyrios*) es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad”. Varias veces he usado el siguiente esquemita para hablar de la Trinidad y de su relación con la Humanidad, que

aquí modifico un tanto. No se trataría de representar la Trinidad como P+H+ES, sino de [P>H]><ES> HUMANIDAD. En ese caso, se aplica perfectamente al Espíritu Santo la cita de Lc. 11,20: El Espíritu es el “Dedo de Dios”: es la forma en que la Divinidad finalmente nos “toca”. Así se preserva la idea hebreocristiana de la absoluta trascendencia de Dios. 1Cor 3, 17 afirma ciertamente que el Señor es Jesús, pero no excluye alguna suerte de identidad entre el Señor y su Espíritu. La muerte, resurrección y ascensión de Jesús parecen concluir la presencia del Mediador en la Tierra. Ya hemos visto que la continuación de la presencia se logra con la permanencia de la Palabra (según Mateo). Pero según Lucas (y Pablo), es sobre todo por el envío del otro Paráclito.¹⁶ El segundo miembro de esta frase citada de 1Cor.: “el Espíritu del Señor”, si bien compromete un tanto la “individualidad personal” del Espíritu frente a Jesús, “endereza” la pertenencia del apelativo Señor para Jesús.

El concepto de Trinidad puede suscitar, en algunos, dudas sobre la naturaleza y excelencia de la individualidad. ¿Tres en uno? La individualidad, como toda otra propiedad de todos los seres reales, participa de la característica de todos ellos: la emergencia. Las realidades, cuando cambian, se enriquecen con propiedades no provenientes de su estado anterior, sino de su contexto. En el “mundo sublunar”, el ser con más perfecta individualidad entre los seres vivos es el humano. Y si en el mundo trascendente el Espíritu Santo es una persona, tiene que ser individual, aun frente al Verbo. De hecho, dudo de que se haya escrito mucho sobre este tema, pues es extremadamente moderno. Ante el concepto de individuo (frecuentemente

Self en inglés), es imprescindible evocar una idea que lo supera en importancia, y que ha sido puesto de relieve por los mejores teóricos de la física cuántica: el concepto de totalidad. La idea de individualidad no se refiere a una propiedad que no pueda tener complementos que, en vez de minusvalorarla, la potencien.

Los términos que sugieren trascendencia, por cierto tiempo evitados por los filósofos, vuelven al galope al vocabulario filosófico. La individualidad, en el ámbito inmanente, parecería incapaz de emerger hacia una pluralidad que la contradice. El individuo, sin embargo, mientras más perfecta su individualidad, más capaz es de relaciones que muestren el Universo como totalidad. La emergencia de la individualidad hacia la integración con la totalidad sería inteligible si dicha emergencia consiste en cierto cambio de las relaciones, desde su carácter de “accidentes” hacia el carácter de “ουσία” (essentia seu substantia). Si la opinión de Aristóteles de que la individualidad (Self) se conoce a través de la relación con otro (en un sentido algo distinto del mismo pensamiento en Platón)¹⁷ es aceptada, esa idea es bastante afín a esa otra de que el amor, de simple relación, se convierte aliqueo modo en una “relación sustancial”.

Corolario

El tema de la individualidad de las personas en la Trinidad se concentró por siglos alrededor de la figura de Jesús, quien por ser Dios y Hombre, era visto por alguien, como Nestorio, más bien como dos personas. Las investigaciones modernas sobre el Yo de Cristo (que es el divino), el cual asume la Naturaleza humana, y como que la

“absorbe” en una forma parecida a la forma en que, en nuestra naturaleza, la voluntad debe estar en capacidad de controlar los instintos y de persistir en sus propósitos a pesar de los reflejos.

A mi conocimiento, es, más que nadie, el Teólogo Heribert Mühlen, en dos de sus libros de 1967, quien más nos ilustra al apoyarse en la relación de las Personas individuales de la Trinidad entre sí, ellas mismas concebidas como una unidad (trina), y fijándose en la relación entre Cristo y el Espíritu, sugiere que este último es el Amor del Padre en el Hijo (mutuo), y porque Cristo ha asumido la naturaleza humana, este Espíritu puede transmitir a los humanos [“consentientes” en ser el cuerpo (místico) de Cristo (=la Humanidad como Iglesia)] deviene el Amor (personal) del Padre y el Hijo en el “Cuerpo Místico” y como individuo divino realiza un nuevo y más alto tipo de corporatividad humana. O sea, es el Espíritu del Hijo el que hace a una Humanidad consentiente Hijos del Dios Uno y un solo Pueblo. Naturalmente, no se trata de un proceso natural, el cual, por cierto, debería ser igual en la tendencia, pero está mucho más atrasado, precisamente porque le falta una cantidad suficiente de amor humano, pero ambos deberían coincidir en la necesaria articulación de los procesos.

Este corolario, basado en lecturas de los textos de Mühlen, es sin embargo solamente una interpretación personal mía. El libro de Muehlen, (o Mühlen, que de las dos formas aparece impreso) se llama “Una Mystica Persona” y no creo que esté traducido del alemán. Hay otro autor que ha escrito un libro sobre las ideas de Muehlen, también en alemán: Johannes B. Banawiratma, *Der Heilige Geist in der Theologie von*

Heribert Mühlen. *Versuch einer Darstellung und Würdigung*. Frankfurt a. M. 1984.

Notas

¹ A la tesis dediqué una parte principal de mi tiempo entre 1965 y 1970. La defendí en 1970. Bajo el título *Sacramentes dans l’Esprit; Existence Humaine et Théologie Existentielle*, fue publicada en 1977 por la distinguida editorial Beauchesne, en París, e incluida en la serie *Théologie Historique* con el número 43. La misma es prácticamente desconocida en nuestro medio por no haber sido traducida. La inclusión en la serie fue decisión del teólogo jesuita Dr. Charles Kannengiesser y el financiamiento fue mayormente cubierto por **Melle. Jeanne Claude Gadeau**, de grata memoria, hoy finada, quien también colaboró en el perfeccionamiento del uso en el libro de la lengua francesa y la confección de la tipografía griega y hebrea.

² Primer tomo, p. 835

³ Estos son los dos nombres con los cuales la Biblia hebrea llama al Dios de Israel. El texto actual de la Biblia en hebreo emplea el apelativo Yahvé (con una transliteración bastante conforme con la pronunciación española de estas letras) unas 6823 veces. Las veces que usa Elohim no llegan a una tercera parte de eso. Los pueblos al Norte de la Palestina tienen para la divinidad nombres afines o emparentados lingüísticamente con Elohim. El nombre de Yahvé está más incluido en compuestos nominales (como *Elías*, *Isaías* y *Jeremías*) cuyo elemento terminal del nombre, procede del habla más al sur. Y no es frecuente un nombre de divinidad emparentado con el nombre

Yahvé para alguna divinidad “paganas”. Detalles más precisos son difíciles de defender.

⁴ La hipótesis documentaria ha pasado varias épocas en las que fue muy repudiada por centros de investigación importantes. Mi impresión es que hoy en día ha vuelto a ser indispensable para una interpretación hermenéuticamente correcta de los textos.

⁵ El estudio hermenéutico puede permitirse distinguir entre un primer sentido que ayude a explicar la aparición histórica de un concepto de lo que ha llegado a significar en el sentido más amplio que adquiere cuando interpretado en un nuevo contexto más tardío, adquiere nuevas connotaciones.

⁶ Ese **vos**, que en el español clásico es un plural de majestad (dirigido en plural a una sola persona, pero conjugado en plural, se convierte en algunos lugares de América, en otro lugar y otra época, y con distorsión de la forma verbal en la expresión coloquial “*vos sos*” para hablarle esta vez a un íntimo, también en sentido singular, con quien se tiene confianza.

⁷ El texto de este versículo puede no pertenecer a la misma tradición (P) (presente en varios sectores del Pentateuco) pues el contexto menciona **los dos sexos** al momento de la creación del Homo (a pesar de haberlo llamado simplemente Adam), pues añade: “varón y hembra los creó”, mientras que en el capítulo siguiente, versículo 21, se mencionan dos momentos por separado, y se habla de dos procesos diferentes para la creación del hombre y para la de la mujer. Estas pequeñas “incoherencias” abonan a la hipótesis de la mezcla de tradiciones diferentes (hipótesis elaborada mayormente por Julius Wellhausen alrededor de 1878). Esto sugiere fuertemente que la forma actual de los cinco (o seis) primeros

libros de la Biblia no se fijaron definitivamente antes del año 400 A.D. Vos tiene, por cierto, en ciertos momentos, antiguos y recientes, en ciertas regiones, y en ciertas capas sociales, mayormente inferiores, mayormente en el español de América, usos de número singular y hace referencia a personas que (como el hablante de ocasión) suelen ser de clase humilde.

⁸ Hechos expuestos brillantemente, entre otros, por K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, Moens, 1960.

⁹ Las fechas indicadas son las sugeridas por el libro *Cronología Universal Española*, de Jacques Boudet, Madrid, 1997.

¹⁰ El libro del Levítico no menciona nunca, para nada, la palabra *espíritu*; ni sola, ni en combinación con otras. Se suele decir que Jesucristo abolió “la Ley”, pese a algunas expresiones de Mateo. Las discordancias pueden explicarse según la extensión que demos a la palabra **Ley**. Si la tomamos como referente a las disposiciones legales de libro del Levítico, incluyendo la parte que denominan “el Código”, la expresión de que Cristo abolió la Ley está perfectamente justificada, y es característica especial de los escritos paulinos. En este contexto es aquí sumamente relevante referirse a la tesis de san Pablo de la sustitución, en el Nuevo Testamento, de “*la Ley*” por “*el Espíritu*” como fundamento de la regulación de la conducta.

¹¹El vocablo escrito *Tanakh*, *Tanach* o *Tenak*) o **Biblia hebrea** es el conjunto de los veinticuatro libros canónicos en el judáismo. Se divide en tres grandes partes: la Torá (Ley o “enseñanza”), los Nevi'im (Nabí=Profeta) y los Ketuvim (Escritos). Constituye aproximadamente aquello que los cristianos denominan el Antiguo Testamento.

¹² Usamos la ortografía *ruach*, y otras similares en otras palabras, porque los primeros que transliteraron la palabra fueron los alemanes, en cuya lengua la *ch* suena como un sonido espirado gutural, exactamente como la *j* bien fuerte del español ibérico. Pero en escritos españoles bien se puede poner en su lugar nuestra jota, que tiene el valor exacto de la letra heth hebrea, una de las seis (o siete) guturales de esa lengua.

¹³ En Juan, “Pentecostés” se produce *el mismo día que Pascua* (después de una “momentánea” subida al cielo, que ocupa el lugar y función de la más amplia “ascensión” de Lucas, cuando Jesús se les aparece en el Cenáculo – en el cual aparentemente llevaban, la mayoría, ya tres días, desde la Crucifixión. Según esto, lo que hace Lucas en su evangelio es presentar los eventos pas-cuales de resurrección, ascensión y pentecostés en una versión “liturgizada” en un tiempo similar al narrado en el Éxodo.

¹⁴ La gran diferencia entre el cap. 20 y el 21 en Juan es que la aparición – que se dice que es la tercera después de las dos narradas en el cap. anterior, *ocurre en Galilea*, lo que conflige un tanto con lo expresado por Jesús como un mandato en Luc. 24, 49, donde dice que se queden en Jerusalén hasta después de “pentecostés”. (Pero pentecostés, según Juan, ya había sucedido: Juan, 20, 22).

¹⁵ Curiosamente, lo que resalta de la donación del espíritu a los discípulos es solamente la concesión del poder de perdonar los pecados. “Perdonar los pecados” por cierto, es una función del espíritu que aparece mayormente en la literatura del bajo judaísmo, con su sabor “*sacerdotal*” en el sentido del sacerdocio judío. Juan adopta más que otros esta visión del Espíritu. Pero aquí, habilita a los discípulos para purificar a los que desde ahora van a ser, de una superior manera, “hijos de Dios”.

¹⁶ El vocablo “otro” hace de Jesús el *primer* Paráclito. Así, las funciones de los “dos mediadores” se asemejan, y se pudieran considerar un solo misterio. “Paráclito” parece un concepto flojo, sobre todo porque se traduce por *Consolador*. El **solaz** no nos parece tan importante. Pero el solaz es un *disfrute* del que solo el humano es capaz en el universo y que justifica la creación de un ser tan expuesto a la desventura por un Dios justo y sabio. Además, es una forma de continuidad entre el Señor y el Espíritu: comparten esta función.

¹⁷ Ver las presuposiciones a esta opinión explicadas en: Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago and Oxford Universities, 2006.