

# Vida y Pensamiento



Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

## *Ecología política*

- 5 JONATHAN PIMENTEL CHACÓN: Presentación
- 7 ROY H. MAY: Crisis ambiental, alienación y alma herida: una interpretación existencial a partir de Paul Tillich
- 27 DAVID CASTILLO MORA: Cosmologías y estructuras socio-político-religiosas en Egipto, Mesopotamia e Israel. Una lectura ecológica de Génesis 1-6 y 2 Samuel 24
- 65 HANZEL ZÚÑIGA VALERIO: Humanidad y revelación en el Salmo 104: sagrado y profano como dimensiones análogas de la Creación
- 93 PAULA SEQUEIRA ROVIRA: La Teología de Hugh Hefner
- 121 JONATHAN PIMENTEL CHACÓN: Carne, teología: A propósito de *En carne propia: Religión y (bio) poder. Una lectura de Michel Foucault*

ISSN 1019-6366

Volumen 36 Número 1 • Primer Semestre 2016 • San José, Costa Rica

# Vida y Pensamiento

ISSN 1019-6366

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial:

Dr. Jonathan Pimentel

M.Sc. Ruth Mooney

M.Sc. Mireya Baltodano

M.Sc. David Castillo



Comité Editorial Internacional

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

*Vida y Pensamiento* es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: Jonathan Pimentel (jonathan.pimentel@gmail.com)

Editorial SEBILA  
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL  
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498  
Fax.: (+506) 2283-6826  
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr  
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:  
Vida y pensamiento  
Universidad Bíblica  
Latinoamericana  
Apartado 901-1000  
San José, Costa Rica

Canjes:  
Biblioteca  
Universidad Bíblica  
Latinoamericana  
Apartado 901-1000  
San José, Costa Rica

Director  
JONATHAN PIMENTEL

◆  
Diagramación  
DAMARIS ALVAREZ SIÉZAR

◆  
ISSN 1019-6366  
Copyright © 2016

Revista  
200

V *Vida y pensamiento*. – Vol. 1 (1981) - . – San  
José, C.R.: Universidad Bíblica  
Latinoamericana, 1981 -  
v.

ISSN 1019-6366

1. Teología - Publicaciones periódicas.

# Ecología política

Vida y Pensamiento  
Universidad Bíblica Latinoamericana  
Primer Semestre 2016  
Vol. 36, No. 1



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad  
a las labores educativas iniciadas  
por el Seminario Bíblico  
Latinoamericano desde 1923.

## Presentación

**L**a crisis ecológica y política actual, de múltiples y remotas raíces, enfrenta a los habitantes del planeta a la carencia, el dolor, la guerra y, debido a tenacidades personales y colectivas, a la producción de esperanzas. Para nosotros, desde Centroamérica, las situaciones de violencia son resultado de persistentes y estructurales modos de administración de la vida. Pensar nuestro presente y anhelar un futuro supone para nosotros, centroamericanos, saber que nuestras vidas están en riesgo, no por una inveterada inclinación a la catástrofe mas por el intenso y constante empobrecimiento de los ámbitos más básicos de convivencia. En nuestra piel, en las altas montañas, en el turbulento flujo de los ríos y en el lenguaje con el que delineamos nuestras alegrías están condensadas las marcas de nuestra situación ecológico política. Ecología no hace referencia a un área alterna o escindida de la industria cultural o la tradición mítica, tampoco a una relación sin tensión histórica con un perímetro matricial. Ecológicos son, y sin reparo, el rito religioso y la urbanización. Ambas, de diversa manera, son expresiones de nuestras vidas.

Por *ecología política* entendemos el vínculo entre la vida, lo vivo y sus modos de dominio o gobierno. La ecología remite siempre a modalidades de gobierno. Toda práctica ecológica se inscribe dentro de acciones políticas. Ecología política designa, primero,

el estudio de regímenes cuyo objeto de dominio es lo producido como vida. Segundo, la consideración acerca de la interacción entre tradiciones que han tratado de dar sentido u organizar la multiplicidad de modos de vidas que pueblan el mundo. Esto es, el discernimiento de racionalidades requerido para aprender a habitar mundo. Tercero, una indagación acerca de las transformaciones necesarias para hacer viable existencia plena de todos los que son acorralados por su vulnerabilidad. Cuarto, ecología política es una noción que apunta a un anhelo: que las luchas de quienes sostienen modos de vida que no suponen la rapiña se tornen universalmente modélicas.

Aquí, con nosotros, por nosotros, apreciamos la herencia de quienes han insistido en la incompatibilidad de militarismo, desarrollismo, y una vida satisfactoria. Desde esta localización política presentamos este número de Vida y Pensamiento.

Los artículos de este número presentan visiones amplias y fundamentales acerca de una ética ecológica no capitalista (R. May), lecturas de escrituras sagradas (D. Castillo y H. Zúñiga) y una sugerente indagación acerca del carácter teológico de la industria cultural (P. Sequeira).

*Jonathan Pimentel Chacón*

Director, Vida y Pensamiento

# Crisis ambiental, alienación y alma herida: una interpretación existencial a partir de Paul Tillich

ROY H. MAY

**Resumen:** A pesar de la propuesta de biofilia, la crisis ambiental demuestra una profunda pérdida del sentido de pertenencia al orden natural; es decir, la pérdida de biofilia. Así que, siguiendo a Paul Tillich, se propone que la causa profunda originaria de la crisis ambiental es la alienación enraizada en el carácter trágico de la existencia. Esta separación o alienación resulta no solamente en el abuso de la naturaleza y la crisis ambiental, sino en la destrucción del ser humano mismo. La progresiva remoción de una interacción viva y una relación directa de los seres humanos con la naturaleza urge el reencuentro y relacionamiento integral entre humanos y otros seres vivos y sus hábitats. Mediante el reencuentro, se podrá experimentar la gracia sanadora. Sugiero que la observación de las aves nos ofrece una forma excepcionalmente graciosa para fomentar el reencuentro.

**Abstract:** In spite of the biophilia proposal, the environmental crisis demonstrates a profound loss of a sense of belonging to the natural order;

---

**Palabras claves:** biofilia, antropocentrismo, economía política capitalista

**Keywords:** biophilia, anthropocentrism, capitalist political economy

that is, the loss of biophilia. So, following Paul Tillich, it is proposed that the original deep cause of the environmental crisis is alienation rooted in the tragic character of existence. This separation or alienation results not only in the abuse of nature and the environmental crisis, but even in the destruction of the human being. The progressive removal from lively and direct interaction and relation of humans with nature urges reencountering and integral relating among humans, other living beings and their habitats. Through this re-encounter and integral relating, healing grace can be experienced. I suggest that watching birds offers an exceptionally grace filled way of fomenting this re-encounter.

**E**s evidente que los seres humanos necesitan de la naturaleza para su bienestar, no solamente físico sino existencial. Esto es “biofilia” o “la tendencia innata de centrarse en la vida y los procesos de vida”.<sup>1</sup> Esta tendencia a afirmar su pertenencia al orden natural es, sin duda, integral al proceso evolutivo y le ha provisto al ser humano recursos, tanto físicos como existenciales, que fortalecen su sobrevivencia. Parecería lógico, entonces, que los seres humanos se relacionaran respetuosa e integralmente con la naturaleza. Sin embargo, resulta contradictorio que la gente vaya al campo (impulsada por la biofilia), para disfrutar del aire fresco y escaparse momentáneamente de la ciudad, pero lleva consigo la radio puesta a todo volumen. Igualmente me es incomprensible que la gente, sin ninguna sensibilidad ante las aves, tale los árboles en cuyas ramas ellas anidan y descansan. Siento la misma desazón cuando sé que hay personas que tiran la basura en los senderos, o usan las quebradas como si fuesen botaderos y los ríos como cloacas. Experimento lo mismo cuando las industrias y empresas privadas se resisten a acatar los controles ambientales y emplean procesos de producción claramente nefastos para el medio

---

1 Edward O. Wilson, *Biophilia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 1.

ambiente. Me parece que tales acciones comunes y corrientes no demuestran biofilia, sino una profunda *pérdida* del sentido de pertenencia al orden natural; es decir, pérdida de biofilia. Estas realidades socio-históricas manifiestan una separación entre "nosotros", los humanos, y los "demás" de la naturaleza, con el consecuente sentido de la no pertenencia a y la no necesidad de la naturaleza. Todo esto y mucho más demuestra una profunda alienación. Mientras que la biofilia es, sin duda, un producto evolutivo biológico, como argumenta Wilson, el ejercicio o la expresión (o supresión) de ella, evidentemente es cultural, formada y estimulada (o suprimida) por factores históricos y materiales, especialmente el modo de producción y los sistemas tecnológicos y los consecuentes patrones demográficos. Lo biológico pierde vigencia frente a lo cultural.

La crisis ambiental actual tiene múltiples causas y efectos que han sido analizados y descritos ya durante varios años. Entre ellos, con frecuencia se señala, como la causa profunda originaria, el antropocentrismo del ser humano y, a pesar de la biofilia, su tendencia a percibir el orden natural en términos de utilidad instrumental, contraria al valor intrínseco. Esto, a su vez, está identificado con la cultura occidental y el industrialismo organizado por el capitalismo. Aunque el deterioro ambiental causado por los seres humanos no es nuevo ni se identifica con una cultura particular,<sup>2</sup> la actual crisis ambiental y la enajenación de la naturaleza tienen su origen y causa inmediata en la economía política capitalista, tanto nacional como internacional, que ha modelado la relación material entre la naturaleza y la administración de los recursos que la misma economía política

---

2 Jared Diamond, *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, trad. Ricardo García Pérez (Barcelona: Debosillo, 2007); Shawn William Miller, *An Environmental History of Latin America* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2007).

requiere para funcionar. Mientras comparto este análisis, no me satisface señalar el "antropocentrismo" como la causa profunda originaria; parcialmente, porque dicho señalamiento ve la crisis como si fuese solamente una cuestión de la voluntad moral, de actitudes que se podrían cambiar, o un atributo particular a ciertas culturas, y, sobre todo, porque tiende a deslegitimar al ser humano en su capacidad agencial, como constructor de la historia. Temo que el problema sea más profundo.

En vez del "antropocentrismo" –que ciertamente no se puede negar– quisiera proponer que la causa profunda originaria de la crisis ambiental es la "alienación" enraizada en el carácter trágico de la existencia, tanto de la nuestra humana como también la de los otros seres vivos; es decir, en la naturaleza misma. Se ubica en la estructura de la existencia. Esta es la hipótesis que quiero desarrollar pues, me parece evidente que cada vez más la humanidad vive alienada--separada--de la naturaleza y esta separación o alienación resulta no solamente en el abuso de la naturaleza y la crisis ambiental, sino en la destrucción del ser humano mismo; hiere su alma: lo que podemos llamar el centro de identidad y el núcleo de valores que sustentan el carácter moral y que le dan sentido y dirección a su vida. "Alma" es la metáfora que resume el sentido profundo de la vida. Herir el alma es herir el sentido de la vida, porque lo separa del fondo de la existencia misma. Nuestra alma está herida. Necesitamos un bálsamo, como el de Galaad que sana el alma enferma del pecado.

Estructuraré mis comentarios en tres partes, además de una conclusión. Primero, describiré la realidad de alienación que caracteriza a la vida humana en cuanto a su relación con la naturaleza. Al mismo tiempo, mencionaré que esta alienación señala el carácter trágico de la existencia misma, en el cual participa el ser humano. Segundo, presentaré una teoría de esa alienación

a partir del teólogo y filósofo Paul Tillich. Tercero, siguiendo a Tillich y algunas investigaciones recientes, señalaré consecuencias tanto ambientales como antropológicas. A manera de conclusión, propondré que las aves pueden ser el bálsamo que cure el alma herida.

## 1. UNA REALIDAD DE ALIENACIÓN

Desde su inicio como especie, los seres humanos han vivido una progresiva separación de la naturaleza. Esto, porque el ser humano vive una relación dialéctica con el entorno natural: es parte de la naturaleza, pero al mismo tiempo está separado de ella. Tiene que adaptarse a las realidades ecológicas, pero, no obstante, tiene que adaptar las realidades ecológicas a sus necesidades; incluso tiene que matar a otros seres vivos, sean animales o vegetales, para sobrevivir. La sobrevivencia precisa que el ser humano modifique la naturaleza. En este sentido, la relación es dialéctica: la naturaleza hace al ser humano, sin embargo el ser humano afecta la naturaleza.

Marx nos recuerda que la relación ser humano-naturaleza es una "relación metabólica"<sup>3</sup> y está mediatizada por la actividad humana que él señala como el "trabajo":

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre (sic) y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un proceso natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su

---

3 John Bellemey Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000).

propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.<sup>4</sup>

Mediante sus esfuerzos creativos y constructivos (que, paradójicamente, resultan destructivos), es decir, "el trabajo", el ser humano adapta o modifica los recursos que la naturaleza le ofrece para su bien. La capacidad intelectual le permite múltiples posibilidades y formas de expresar el trabajo (posibilidades y formas de las que otras formas de vida no pueden disponer), de manera que la responsabilidad por las consecuencias es suya. Tiene que ejercer criterios propios y depender de sí mismo.

Si el trabajo mediatiza la relación con la naturaleza, la tecnología mediatiza el trabajo. Los medios materiales que el ser humano usa afectan de diversos modos el entorno natural, a la vez que crean cultura y posibilitan nuevas formas para relacionarse con la naturaleza. Es un proceso dinámico e histórico.<sup>5</sup> Asimismo, es un proceso moralmente ambiguo porque trae consecuencias tanto positivas como negativas para nuestro bienestar.

Aun en tiempos prehistóricos se puede percibir este proceso. Sin duda, algunas poblaciones de animales fueron severamente afectadas por la caza hacia al final del pleistoceno. La invención de la agricultura afectó grandemente la naturaleza y su tecnificación mediante el riego comenzó el proceso de convertir lo natural en artificial, proceso que sigue con todo rigor. No obstante, estos efectos negativos, ha sido la Revolución Industrial, organizada e

---

4 Carlos Marx, *El capital* [1867], Tomo I, Vol. 2 (México, D.F.: Siglo veintiuno Editores, 1975), 271 ss.

5 Ver Roy H. May, *Ética y medio ambiente. Hacia una vida sostenible* (San José: DEI, 2004), 31-32.

impulsada por el capitalismo, la que ha marcado indeleblemente no sólo a la naturaleza, sino al ser humano mismo. El capitalismo convierte la naturaleza en mercancía, desprovista de sentido cultural y valor propio. Asimismo, separa al ser humano del producto de su propia labor y le quita el sentido de pertenencia a la tierra. En vez de tomar su identidad de la geografía --su lugar--, se identifica según su empleo y sueldo. En el capitalismo, tanto la naturaleza como el ser humano existen para su explotación. Junto con esto, desde hace años la humanidad experimenta una aguda y rápida urbanización, que convierte todo lo verde en cemento y asfalto. Pero de esta realidad tampoco se escapan las culturas no industriales ni urbanas, como los pueblos autóctonos. Aunque por su modo de producción no capitalista, son mucho menos dañinos para la naturaleza y viven más acordes con la ecología, sin embargo la afectan. Como seres humanos, tienen que protegerse del clima y modificar el ambiente según sus necesidades. Sobre todo, tienen que matar animales y plantas para alimentarse. Tampoco son inmunes a la influencia capitalista. Todos se separan de la naturaleza.

Estos procesos demuestran la progresiva remoción de una interacción viva y una relación directa de los seres humanos con la naturaleza. Esto es especialmente evidente en la actualidad. Para la gran mayoría de nosotros, nuestra interacción con la naturaleza y nuestra dependencia de ella son indirectas, y nos esforzamos en mantener esa separación: yo compro mi comida en el supermercado; tomo agua de tubos y grifos; me vacuno contra enfermedades; compro madera y piedra en depósitos especializados, para construir mi casa; me movilizo en carros, autobuses y aviones; talo árboles para abrir urbanizaciones y calles; elimino animales salvajes y peligrosos de mi área solar. Como consecuencia, dicen unos investigadores del tema: "Es difícil escapar de la impresión que, tanto en el nivel individual como en el

cultural, el conocimiento acerca de los seres vivos se disminuye".<sup>6</sup> Incluso, estos investigadores demuestran que el estilo de vida actual, que nos separa de la naturaleza, se refuerza con todo el apoyo cultural que se da mediante los mecanismos simbólicos que promueven cierto tipo de conocimiento y modo de vivencia<sup>7</sup>. Es decir, cada vez conocemos menos la naturaleza en forma directa y, por tanto, cada vez nos interesa menos y mucho menos nos preocupa esa relación. Es una separación no solamente física, sino profundamente existencial. Subvierte las bases de la vida misma, porque es una "ruptura metabólica", según Marx, o ruptura de "religación" siguiendo a Leonardo Boff.<sup>8</sup> Esta es una alienación, una alienación tanto antropológica como social. Afecta al alma misma.

## 2. ALIENACIÓN Y EL SER HUMANO

Esta alienación de la naturaleza, aunque no es independiente de la voluntad, no es meramente un asunto de actitud o voluntad. Es algo antropológico, como Marx claramente alude y la historia evolutiva humana lo demuestra. Es producto, además, del modo de producción y de organización social y cultural. El teólogo y filósofo existencialista del siglo pasado, Paul Tillich (Alemania/EUA, 1886-1965), nos ofrece importantes elementos para comprender.

Tillich, mediante el existencialismo, se preocupaba profundamente por la condición humana y todo lo que destruye la vida —sea obvio o

---

6 Scott Atran, y Douglas Medin, *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008), 37.

7 Ibid., 38.

8 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).

sutil, político o psicológico--, lo que él llamaba fuerzas demoníacas y señalaba como alienación, y se esforzaba por entenderlas e interpretarlas teológicamente. Tampoco trataba dichas fuerzas en forma aislada, sino las entendía como integralmente incorporadas a una totalidad indivisible. El enfoque suyo es ontológico, pues, para Tillich, todo está interrelacionado y es interdependiente. Por eso, la separación o alienación es la fuerza demoníaca que atraviesa todo y esto es pecado. Su interés más evidente es “la cultura”, pues sobresale como teólogo de la cultura; pero subyace en su pensamiento lo no humano, su significado y la relación entre lo humano (cultura y personas) y lo no humano (naturaleza). Las fuerzas demoníacas –alienación--se expresan en esa relación. La condición humana y la salud de la naturaleza se encuentran entrelazadas.

Desde joven, Tillich se interesaba por la naturaleza y se sentía inspirado por ella. A partir de los años 1930 y siguientes, incorporó en sus sermones y artículos una preocupación por el bienestar del medio ambiente. Para Tillich, el mundo natural era vital y real. El ser humano y las demás criaturas son parte de un mismo mundo: “[E]n el desarrollo del hombre (sic) no existe ninguna discontinuidad absoluta entre la esclavitud animal y la libertad humana. ... El universo actúa a través de nosotros como parte que somos del universo”.<sup>9</sup> Comparten un origen común y un mismo destino común en una sola unidad orgánica; lo que hace diferente al ser humano de las otras criaturas vivientes es su consciencia de esta unidad ontológica. En esa consciencia reside una responsabilidad para el cuidado de las comunidades humanas y no humanas.<sup>10</sup>

---

9 Paul Tillich, *Teología sistemática II, La existencia y Cristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 63, 64.

10 Michel F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature* (Lanham, MD y Cumnor Hill, Oxford: University Press of America, 2000), 63.

Para ayudarnos a entender, Tillich profundiza en los símbolos y, en especial, en los mitos bíblicos. Según este gran teólogo, es mediante la esfera de los símbolos y mitos que se podrá penetrar hasta el fondo de la existencia. A través de los mitos y símbolos antiguos, Tillich propone que el ser humano encierra en sí tanto la libertad como el destino. Su libertad significa capacidad de "crear el mundo", esto es el poder de deliberar y decidir, pero esta libertad es finita, limitada por el "destino" que son las necesidades de sobrevivencia. Esto implica que la humanidad vive una constante ambigüedad frente al mundo.

Para Tillich, esta es la enseñanza del mito de La Caída de Adán y Eva.<sup>11</sup> En Edén, Adán y Eva viven la libertad infinita, sin necesidades; es la "esencia bondadosa"; es la inocencia del paraíso o la inocencia "soñadora". No obstante la seguridad que les provee la inocencia soñadora o la libertad infinita, Adán y Eva toman decisiones: al tomarlas, se convierten en seres humanos verdaderos (porque es de su naturaleza que el ser humano decida). Descubren que la libertad no es infinita y que la inocencia soñadora es exactamente eso: soñadora, no real. Si en el Edén son seres humanos "esenciales" (potenciales), ahora, fuera del Edén, son "seres existenciales" (reales). La Libertad se convierte en Destino: Adán y Eva tienen necesidades y deseos y tienen que tomar de la naturaleza para satisfacerlos. Fuera del Edén, la naturaleza necesariamente se convierte en la "enemiga" de la humanidad, ya que tienen que trabajar duro. Como ser biológico viviente, el ser humano se encuentra en una paradoja trágica: comparte "la biología" y "la vida" con todos los demás seres vivos, pero si respeta absolutamente la vida de los demás, se muere. Entonces hay que tomar de la naturaleza y conquistarla. Hay que matar para poder vivir. Para Tillich, esto no es solamente pertinente a

---

11 Tillich, *Teología sistemática II, La existencia y Cristo*, 47-86.

los seres humanos: con La Caída, se afecta a la naturaleza toda. Idéntica alienación se experimenta entre los animales silvestres, manifestada como la depredación. Los animales se vuelven contra sí mismos. Esto produce alienación estructural, una división o separación entre sí mismo y la naturaleza o las demás criaturas vivientes, y entre ellas mismas. Según Tillich, en un nivel muy profundo, la vida--toda la vida--es trágica porque está marcada por la separación o alienación. Así, Tillich dice que "ha de rechazar la separación idealista entre una naturaleza inocente, por un lado, y el hombre (sic) culpable, por el otro".<sup>12</sup> Como decía San Pablo: "... toda la creación gime por su redención" (Ro 8.22). En el fondo, el ser humano se vuelve contra sí mismo porque atenta contra la vida misma. Esta es alienación profunda.

### 3. CONSECUENCIAS DE LA ALIENACIÓN

Esta alienación tiene graves consecuencias, según Tillich, tanto para el ser humano como para la naturaleza. Se manifiesta como el "alma herida", la persona dividida contra sí misma, a la vez que se manifiesta en la progresiva destrucción ambiental. Seres humanos y naturaleza van autodestruyéndose.

Según Tillich, como hemos indicado, el ser humano es una criatura biológica, parte de la naturaleza misma. "El hombre (sic) penetra en la naturaleza del mismo modo que la naturaleza penetra en el hombre. Ambos participan recíprocamente uno del otro, sin que puedan ser separados uno del otro".<sup>13</sup> En este mismo sentido, el teólogo Gordon Kaufman (EUA, 1925-2011) se refiere a los seres humanos como seres "bio-históricos"; es decir, son "naturales"

---

12 Ibid., 63.

13 Ibid., 66.

y "culturales". "Esta forma de concebir al humano da énfasis a nuestro profundo enraizamiento en la red de la vida del planeta Tierra, mientras que simultáneamente atiende al significado de nuestra radical distinción como forma de vida".<sup>14</sup> El ser humano es parte de la naturaleza y a la vez parte de la historia. Como seres históricos, podemos separarnos de la naturaleza y trascender lo biológico, pero necesariamente compartimos con los otros seres vivos necesidades biológicas, incluso la depredación. Como seres humanos, y siendo parte y producto de la naturaleza, "por destino", diría Tillich, compartimos esta realidad trágica. Nosotros también matamos para vivir. El vegetarianismo no nos exime. Quizás no se come carne, pero sí plantas; se usan antibióticos; se mata insectos y animales peligrosos. Pero esto es natural: sin la armonía depredadora, no hay vida. Inevitablemente todos participan en la tragedia de la existencia. Nuestra existencia se define por la separación o alienación. El ser humano se auto-destruye porque no tiene otra opción; es ser finito. Este es el carácter trágico de la condición humana, que compartimos con todo ser viviente. Esta, según Tillich, es la tragedia de la naturaleza o la existencia.

Así es, dice Tillich, como: "El ser humano se halla alienado del fondo de su ser, de los demás seres y de sí mismo".<sup>15</sup> Sus esfuerzos, ontológicamente limitados por ser finitos, lo llevan lejos de una "reconciliación" o la "religación". Más bien, lo llevan al "pecado": separarse aún más del fondo de su ser, de los demás seres y de sí mismo. Esto es pecado, explica Tillich, porque el pecado debe ser "entendido como el estado de alienación con respecto a aquello

---

14 Gordon D. Kaufman, *In the beginning...Creativity* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 42.

15 Tillich, *Teología sistemática II, La existencia y Cristo*, 67.

a lo que pertenecemos--Dios, uno mismo, nuestro mundo".<sup>16</sup> Esta condición de alienación (pecado) lleva al ser humano a sentirse "tentado a convertirse existencialmente en el centro de sí mismo y de su mundo. Cuando se considera a sí mismo y a su mundo, cobra conciencia de su libertad y, con ella, de su infinitud potencial. Cobra conciencia de que no está sujeto a ninguna situación especial ni a ningún elemento de ella."<sup>17</sup> Esto produce *hybris* o la auto-elevación del ser humano a la esfera divina.<sup>18</sup> Esto es el antropocentrismo. Significa elevar indebidamente el status y el significado del ser humano. Hacer de sí mismo el centro de todo en forma excluyente de a lo que pertenecemos: el fondo de nuestro ser, nosotros mismos y los demás seres vivos. Mientras que esto es característico del género humano, claro está que se agudiza y diferencia según el modo de producción y las diferencias de clase social y género; el capitalismo y el sistema industrial que lo posibilitan, dan más poder "antropocéntrico" a algunas personas y clases que a otras. Asimismo, "la tarea" de la ciencia que acompaña y orienta al capitalismo y al industrialismo es proveer el conocimiento sobre la naturaleza necesario para dominarla.

En fin, el poder de dominar antropocéntricamente no reside tanto en personas como en sistemas. Este es el proyecto histórico de la modernidad. Es evidente que esta alienación existencial de la vida moderna, cada vez más facilitada por los medios--apoyo cultural--, se traduce en alienación ambiental y se torna en la estructuración ontológica de la sociedad misma. La economía moderna capitalista distancia cada vez más a las personas de una relación directa con la naturaleza.

---

16 Ibid., 69.

17 Ibid., 73-74.

18 Ibid., 74.

Así que el poco contacto directo con la naturaleza, que caracteriza a millones de personas, se traduce en poco conocimiento de, y poca preocupación por “la naturaleza”; es decir, el medio ambiente. Esta "separación" constituye el fondo de la crisis ambiental. Investigaciones demuestran claramente esta separación:

[E]n la sociedad globalmente móvil, tecnológicamente orientada, hay un marcado deterioro de comprensión común acerca del mundo viviente cotidiano. Este debilitamiento afecta la capacidad práctica de la gente a inter-actuar en una forma sostenible con el medio ambiente: una persona que no puede distinguir una especie de ave o árbol de otra, no puede responder apropiadamente a los cambios del balance ecológico entre estas clases de seres vivientes.<sup>19</sup>

La falta de interacción viva con la naturaleza afecta el conocimiento ecológico ambiental y la capacidad cognitiva "varía con el grado de contacto al mundo biológico y con su trasfondo cultural".<sup>20</sup> Como también señala Tillich, una de las consecuencias es el antropocentrismo: para mucha gente su único modelo son ellos mismos, porque su mundo está totalmente humanizado. Los mismos investigadores reportan que: "En general, parece que la falta de contacto íntimo con plantas y animales puede ser responsable del antropocentrismo observado en los niños urbanos estadounidenses",<sup>21</sup> esto porque los niños no tienen contacto con otros seres vivos (fuera de mascotas domésticas) y la naturaleza. Sólo ven la naturaleza en la televisión o, a lo más, en el parque zoológico. Su relación no es vivencial. Su único modelo son ellos mismos y su mundo es “artificial”.

---

19 Atran y Medin, *The Native Mind*, 36.

20 Ibid., 65.

21 Ibid., 129.

Integral a la evolución de la mente ha sido la incorporación de información acerca de la naturaleza, especialmente su "utilidad" y sus peligros. Esto, a su vez, estimuló la evolución de capacidades cognitivas-sensuales tales como la vista, el oído, el olfato y la coordinación entre ellas, además de la capacidad de prestar atención a detalles y el poder distinguir diferencias sutiles. De igual importancia, evolucionó la capacidad de interpretar o asignar sentido a esta información acerca de la naturaleza. Esto se expresa como un "código cognitivo" que orienta al ser humano hacia su convivencia en el orden natural.<sup>22</sup> Pero la vida urbana exige que la naturaleza se filtre hacia afuera, para protegerse mejor y responder a las necesidades cotidianas. Los peligros de la ciudad son diferentes de los del bosque: sirenas, bocinas, luces artificiales, ruidos de motores, carros, motocicletas y camiones; gritos de personas, semáforos y tráfico que pasa a toda velocidad, rateros de carteras y otros ladrones, y es necesario apurarse constantemente, porque ir despacio puede ser peligroso. Lo que el bosque o la sabana "enseñó" ya no le sirve a la humanidad.

Mediante la progresiva separación entre el ser humano y la naturaleza, podemos sospechar que las capacidades cognitivas-sensuales se han ido disminuyendo. El código cognitivo de la naturaleza no funciona porque en el mundo urbanizado actual no es necesario. Se deja de usar y se pierde. El resultado es la pérdida de capacidades, la ignorancia, la falta de preocupación y pertenencia y el deterioro ambiental; es decir, se sufre, como propone Richard Louv, el "Síndrome de deficiencia para percibir

---

22 Para una discusión sobre la evolución de la mente humana, ver Steven Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, trad. María José Aubert (Barcelona: Crítica, 1998).

la naturaleza” [Nature-Deficient Disorder].<sup>23</sup> Esto hiere el alma. ¡Urge un bálsamo!

#### 4. SALVACIÓN, RELACIÓN Y RECONCILIACIÓN

El bálsamo es el reencuentro y relacionamiento integral. Teólogos contemporáneos como Boff y Gebara concurren en que el quebrantamiento de la unidad y la relacionalidad es el origen de la crisis ambiental y que esto afecta no solamente a la naturaleza no humana, sino a los seres humanos mismos. En este sentido, la alienación es una condición de pecado y culpa.<sup>24</sup> Insisten, entonces, en la urgencia de recuperar el sentido de ser-conectado. Tillich, anticipándoseles, resalta “la unidad multidimensional de la vida”:<sup>25</sup> que cada dimensión, aun la inorgánica, reclama su valor y su integridad como parte de esa unidad ontológica y holista de la existencia. La salvación está en la re-ligación, según Boff, o en el “recupera[r] nuestra igual dignidad y nuestro pertenecer común a la misma Trama Vital”, como propone Gebara.<sup>26</sup> Pero “la última palabra--dice Boff-- no la tienen la ruptura y la soledad, sino la unión y la religación, no el ‘pecado original’, sino la gracia original. Por eso todo es recuperable.” El horizonte de esperanza -continúa Boff- es la alianza de paz y confraternidad entre el ser humano, la

---

23 Richard Louv, *Last Child in the Woods. Saving Children from Nature-Deficient Disorder* (Chapel Hill, N.C.: Algonquin Books, 2005, 2008). Ver en español Richard Louv, *Volver a la naturaleza. El valor del mundo natural para recuperar la salud individual y comunitaria*, trad. Antonio Cardona (Barcelona: RBA Libros, 2012).

24 Boff, *Ecología*, 86.

25 Paul Tillich, *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu, la Historia y el Reino de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), 29.

26 Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Editorial Trotta), 145.

naturaleza y Dios.<sup>27</sup> Tillich llama a esta reconciliación el “Reino de Dios”. Este Reino, explica Tillich, no es sólo de seres humanos sino incluye a todas las criaturas porque toda la vida, como una "unidad multidimensional" que aun incluye la vida inorgánica, participa de la vida divina. Así que “una característica del Reino de Dios es su universalidad. No es un reino sólo de hombres (sic); implica la plenitud de la vida bajo todas las dimensiones. Esto coincide con la unidad multidimensional de la vida: la plenitud bajo una dimensión implica la plenitud en todas las dimensiones”.<sup>28</sup>

Es evidente que la reconciliación o el saneamiento pasa por el acercamiento entre el ser humano y la naturaleza. Y esto significa, como explica un autor, que la conservación del medio ambiente y la re-ligación con la naturaleza se convierten en un programa de la salud pública.<sup>29</sup> Mientras que no es posible "volver" al "estado" de "inocencia soñadora" y escapar de la tragedia de la existencia, Tillich nos recuerda que no hemos olvidado esa esencia bondadosa. Sentimos "nostalgia" por ella que puede llevarnos al re-encuentro o a la re-ligación con la naturaleza. Podemos “despertar” nuestra biofilia.

## CONCLUSIÓN: MIRAD LAS AVES

Este re-encuentro puede suceder mediante varias maneras. Ciertamente significa el compromiso político de modelar la economía política, en tal forma que facilite una convivencia sana y el re-en-

---

27 Boff , *Ecología*, 84

28 Tillich, *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu, la Historia y el Reino de Dios*. 432.

29 John Davis, “Psychological Benefits of Nature Experiences: An Outline of Research and Theory, with Special Reference to Transpersonal Psychology.” (2004). <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.474.6712004>. Recuperado 2 marzo 2016.

cuentro entre la humanidad y lo demás de la naturaleza. Esta es la dimensión política de la ecología. Pero esto presupone un compromiso personal recalca Tillich: “Si tuviéramos un sentimiento diferente hacia la naturaleza, tendríamos un sentimiento diferente hacia la integridad y santidad de la vida”.<sup>30</sup> En su pensamiento, la naturaleza encierra en sí elementos sacramentales.<sup>31</sup> Entonces, ¿cómo podemos ayudar a la gente para que tenga este sentimiento, descubra el elemento “sacramental” y recupere la “nostalgia” que menciona Tillich? ¿Cómo podemos ayudar a la gente a reconectarse con la naturaleza –experimentar una interacción viva–, y así recuperar el sentido de asombro y admiración, ayudándoles al mismo tiempo a sanarse desde el fondo de su ser?

Sugiero que la observación de las aves nos ofrece una forma excepcionalmente graciosa. Ciertamente las aves son importantes en la tradición bíblica, como nos informa una autora:

Las aves están en toda la Biblia, desde el principio y hasta el final. En Génesis, Dios se sostiene como un ave sobre la faz de las aguas -según sugieren los antiguos rabinos-. Las aves devoran la carne de la “bestia” vencida en Apocalipsis. Ellas son el pago de la misericordia –las aves del sacrificio. Ellas traen pan a los profetas. Ellas son la comida de los nómadas o errantes. Abraham tiene que ahuyentarlas lejos de su ofrenda y una paloma va con Jesús en su primera visita al Templo. Dios es como un ave que lleva a los israelitas sobre sus alas –un ave bajo cuyas plumas encontraremos refugio. Jesús se comparó a sí mismo con una gallina. Y él dijo: “Considerad las aves”.<sup>32</sup>

---

30 Citado en Drummy, *Being and Earth*, 62.

31 Ibid.

32 Debbie Blue, *Consider the Birds. A Provocative Guide to the Birds of the Bible*. (Nashville: Abingdon Press, 2013), xiii.

El ornitólogo y naturalista Alexander Skutch (1904-2004) afirma:

Para un grande y creciente número de gente, las aves son su ligadura más fuerte con el mundo viviente de la naturaleza. Nos encantan con su hermoso plumaje y sus cantos melodiosos; nuestra búsqueda de ellas nos lleva a lugares de gran belleza, para descubrirlas y desvelar algunos de sus secretos más guardados. Requerimos de mucho esfuerzo pero vivimos intensamente. En la medida en que podemos apreciarlas y comprenderlas, nos sentimos agradecidos por nuestra coexistencia con ellas, y por ayudarnos a convertir en fruición el dolor de parto de las edades pasadas, en el que participaron tanto ellas como nosotros. Este es, estoy convencido, el significado más alto de nuestra relación con las aves.<sup>33</sup>

La belleza de ellas, sus cantos y formas de vida, su presencia por todas partes y su capacidad de estimular la imaginación, nos dan alegría y entonan la vida con gozo. Su fuerza física y destreza para cazar, más su capacidad de volar y planear, nos llenan de asombro. Además, entrenarse para observarlas con atención cura la pérdida de las capacidades como la vista y el oído y la incapacidad para distinguir detalles. Despierta la sensibilidad al medio ambiente y a las otras criaturas. Nos brinda una interacción íntima que contribuye a la reconstrucción del código cognitivo natural.

Sobre todo, las aves tocan nuestra alma. Son regalos, pura gracia inmerecida. Para Tillich, la gracia es el elemento sanador dentro de la creación misma.<sup>34</sup> La gracia crea “un estado de reunión, en el cual la división entre nuestro ser material y nuestro ser verdadero

---

33 Alexander F. Skutch, *Alexander F. Skutch, An Appreciation*. Hunter Lewis, ed. (Mount Jackson, Virginia: Axio Press, 2004), 4.

34 Drummy, *Being and Earth*, 109.

o esencial se anula fragmentariamente.<sup>35</sup> En esto hay “poderes curativos” porque “supera también la alienación de la vida con respecto a la vida y la hostilidad abierta o disimilada de la vida contra la vida”<sup>36</sup>. Además, “cada esfuerzo exitoso de cooperación, con los seres vivos de cualquier especie -- dice Skutch -- es un triunfo moral”.<sup>37</sup> El soterrey que saluda a la mañana, el mirlo que llama la lluvia y el guardabarranco que conversa con nosotros, todos son pura gracia. Al estar con las aves, hay una reconciliación --la-religación--, quizás sólo momentánea, tal vez incompleta, pero reconciliación de todas formas. Esa reconciliación es el bálsamo que cura el alma herida...y que da futuro a la naturaleza.



**Roy H. May**, doctorado en teología por la Universidad Libre en Holanda, es profesor jubilado de la Universidad Bíblica Latinoamericana en el campo de ética y teología. Entre sus publicaciones son: *Discernimiento moral, Una introducción a la ética cristiana* (DEI/UBL1997, 2004), *Ética y medio ambiente. Hacia una vida sostenible* (DEI 2002, 2004) y *Ética sin principios. Otra ética posible* (DEI 2012).  
royhmay@gmail.com

*Recibido: 10 de febrero de 2016*

*Aprobado: 13 abril de 2016*

---

35 Paul Tillich, *Moralidad y algo más* (San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005), 55.

36 Ibid.

37 Skutch, *Alexander F. Skutch, An Appreciation*, 127.

# Cosmologías y estructuras socio-político-religiosas en Egipto, Mesopotamia e Israel

## Una lectura ecológica de Génesis 1-6 y 2 Samuel 24

DAVID CASTILLO MORA

**Resumen:** El presente artículo explora la relación establecida entre las estructuras socio-políticas y religiosas y el ordenamiento cosmológico en los antiguos Egipto y Babilonia, así como sus paralelos con Israel, para a través de esta relación argumentar que el texto bíblico ofrece luces para analizar el caos ambiental actual como producto de prácticas socio-económicas y políticas injustas.

**Abstract:** This article explores the ideological relationship between the socio-political and religious structures and the production and legitimation of cosmology in ancient Egypt, Babylon and Israel. From this relationship the article elaborates how ancient cosmologies and social structures - as they appear in the Old Testament – can be examples to denounce the current climatic chaos as the product of unjust socio-economic and political systems.

---

**Palabras clave:** Cosmología – templo/estado – ideología/teología – legitimación/deslegitimación – orden/caos

**Keywords:** Cosmology – temple/state – ideology/theology – legitimation – order/chaos

## 1. INTRODUCCIÓN

Las consecuencias cada vez más evidentes del cambio climático han puesto el tema de la crisis ambiental en el centro de la esfera política, económica, social y religiosa. Cada vez más cumbres son organizadas en torno al tema y países y líderes mundiales organizan encuentros buscando formas de mitigar las terribles consecuencias que está sufriendo el planeta debido a las distintas prácticas humanas que han desestabilizado el equilibrio natural<sup>1</sup>. La pregunta por el medio ambiente es vital y de implicaciones enormes para el equilibrio social, político y económico, especialmente para las personas que sufren más severamente sus consecuencias<sup>2</sup>. Islas del pacífico corren el riesgo de desaparecer, sequías azotan zonas debido a los cambios de temperatura, haciendo desaparecer ríos y lagos ancestrales, y los recursos naturales siguen creciendo en valor como bienes preciados por ser cada vez más escasos. Esta problemática debe abordarse desde todas las esferas y con la mayor seriedad y urgencia posible pues, como sostiene Amor, “La protección ambiental no es una moda, sino una urgencia vital”<sup>3</sup>.

No hay duda de que la crisis ambiental tiene orígenes políticos y económicos, y que por ende, hablar de este tema debe llevar

---

1 La última el año anterior en París (COP21), donde se da la histórica aprobación de un acuerdo que implica una reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero. El acuerdo fue firmado por 55 países, que representan el 55% de las emisiones globales.

2 Ver J. Amor. “Ecología”, en J. Gafo, ed., *10 Palabras clave en Ecología* (Estella: Verbo Divino, 1999), 15-16

3 *Ibid.*, 18.

a un profundo análisis estructural de nuestras sociedades<sup>4</sup>. Basta preguntar por los países que más contaminan el medio ambiente y por los que no han querido firmar protocolos y tratados de conservación, presionados por las estructuras y sistemas implantados a nivel local y mundial por personas y empresas, para entender que la crisis ambiental seguirá mientras siga imperando el modelo económico-político que controla el mundo y que la ha generado. Es claro que existe una relación recíproca entre estructura político-económica y crisis ambiental. Son los sistemas económicos y las políticas locales e internacionales las que tienen en sus manos tanto el balance como el desequilibrio natural, siendo dueños de la población mundial al controlar la estabilidad del planeta a través de la manera en que se utilizan sus recursos. Aquí es donde hallamos un puente entre la situación actual en torno al cambio climático y las posibles luces que ofrece la cosmología del ACO para tocar un tema como el de ecología. Se entiende la necesidad de analizar la situación ambiental desde distintos aspectos, y aquí, como dice Amor, proponer críticamente cómo “La ecología va a exigir una revisión radical de nuestros presupuestos económicos, sociales y éticos: los dilemas ecológicos son el epicentro de un profundo cambio de valores.”<sup>5</sup> La crítica de “sistemas de muerte” conlleva la obligación de construir proyectos para su transformación.

El entendimiento moderno con respecto al funcionamiento del medio ambiente, o en otras palabras su visión cosmológica, se ha transformado. De acuerdo a Amor, “El interés general por ella (ecología) era (en el pasado) nulo, en parte porque se tenía la certeza de que el ser humano podía conocer mejor o peor los procesos de

---

4 J. Amor, “Ecología, 15. El autor señala que ya en 1992 se había advertido la necesidad de cambiar los modelos de actividad humana para poder tener tiempo de revertir la degradación del medio ambiente y el aumento de la pobreza.

5 Ibid., 18.

la naturaleza, pero no modificarlos sustancialmente. Con mayor o menor fortuna, la naturaleza se autorregulaba y el ser humano era a la vez el resultado de esa autorregulación y espectador suyo...”<sup>6</sup>. Amor manifiesta que en un momento de la historia el ser humano estaba sujeto a la voluntad de la naturaleza, asemejando el sentido de temor o incertidumbre que experimentaba el ser humano en la antigüedad<sup>7</sup>. Para Amor esto cambia, proponiendo que “Se ha ido viendo claro que el ser humano ha dejado de ser mero espectador pasivo para convertirse muy rápidamente en transformador activo, capaz de modificar de modo sustancial el estado natural de las cosas”<sup>8</sup>. Es esta noción de agente transformador la que permite el análisis de la crisis ecológica presente a la luz de las cosmologías antiguas.

En los últimos años se ha evidenciado que la pregunta por el medio ambiente también ha hecho su ingreso en el quehacer teológico y en la hermenéutica bíblica. Preguntas en torno a la forma en que habla la Biblia del medio ambiente (si lo hace), y las luces que dicho texto puede brindar para tocar esta problemática de manera que propicie la protección de la naturaleza y denuncie el maltrato del planeta, se han vuelto comunes. Textos como Génesis y Salmos, así como la literatura profética, han sido usados para reflexionar en torno a este debate. Se ha hablado del uso inapropiado de los recursos naturales propiciado por los textos bíblicos (Gn 1), así como se han sucedido relecturas que buscan desarrollar en el ser humano un rol de mayordomía positiva en torno al ambiente<sup>9</sup>.

---

6 Ibid., 19.

7 Ver la siguiente sección.

8 J. Amor, “Ecología”, 19.

9 Ver John Rogerson, *Genesis 1-11*, (Sheffield: JSOT Press, 1991), para un resumen por ejemplo de los trabajos que relacionan Génesis 1-11 con el medio ambiente.

A pesar de estos trabajos, que han contribuido grandemente al intento de encontrar en el texto bíblico un recurso que promueva una relación positiva con el medio ambiente, dentro de esta temática aún no se ha investigado la manera en que los antiguos entendían las dinámicas cósmicas relacionadas a la naturaleza y la sociedad, y la forma en que entendían las razones para su desestabilización. En lugares como Egipto y Mesopotamia, el equilibrio natural estaba íntimamente ligado a las instituciones y prácticas políticas, socio-económicas y religiosas. La acción de un pueblo, y específicamente de sus líderes (monarcas y sacerdotes), tenía, para bien o para mal, consecuencias determinantes en el cosmos y el ordenamiento natural. En el Antiguo Testamento la cosmovisión era similar, y textos como Génesis 1 y 2 Samuel 24, estudiados acá, son ejemplos de pasajes donde estructuras socio-económicas, políticas y religiosas pueden tanto promover (como el templo y el sábado en Gn 1 o el culto en Gn 6-9) como desestabilizar (la monarquía y sus acciones en 2 Samuel 24) el orden natural.

El presente artículo busca un doble propósito: no sólo introducir algunos aspectos en torno al entendimiento en el antiguo Egipto, Mesopotamia e Israel sobre cosmología y relación con el entorno, claves para tener una comprensión más amplia de los textos bíblicos, sus prácticas e instituciones, y por ende su importancia en la supervivencia y vida diaria del pueblo, sino también para argumentar que dichas cosmovisiones ofrecen luces para continuar denunciando la crisis ambiental presente como producto de sistemas y estructuras político-económicas opresivas.

## 2. COSMOLOGÍAS<sup>10</sup> EN EGIPTO Y MESOPOTAMIA: EQUILIBRIO NATURAL E INSTITUCIONES SOCIALES

La pregunta por el ordenamiento del cosmos y por las causas que lo desestabilizan es muy antigua. Pertenece a la dimensión humana y busca entender el lugar del ser humano en el universo<sup>11</sup>. En el mundo antiguo la naturaleza era una fuerza caótica y amenazante para la vida de los seres humanos. Sequías, hambrunas e inundaciones, reflejo de luchas de fuerzas cósmicas, desataban preguntas en torno a los orígenes de estas catástrofes así como a las formas de contrarrestarlas. Como bien señalan H. y H. A. Frankfort “el hombre se siente ansioso por los conflictos de las fuerzas que ve a su alrededor y que le hacen vivir en incertidumbre: cada mañana el sol derrota a la oscuridad y al caos, como lo hizo en el día de la creación y lo hace, cada año, en el día de Año Nuevo”.<sup>12</sup> El entorno significa, entre otras cosas, fuente incertidumbre y de temor para el ser humano antiguo.

En este mundo, y en el del Antiguo Testamento, la respuesta a estas incertidumbres vino de la religión y de las estructuras político-sociales. En culturas con estados desarrollados como Egipto y Babilonia, por ejemplo, la monarquía y el templo con su sacerdocio jugaron los papeles principales tanto para promover un orden natural como para desestabilizarlo.

---

10 En Robert Oden, “Cosmogony/Cosmology”, en D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol I: A-C* (New Haven: Yale University Press, 1992) 1162-1171, el autor describe la cosmología como la ciencia preocupada por el origen y estructura del universo.

11 J. E. Wright, “Cosmogony, Cosmology”, en K. D. Sakenfeld (Ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 1* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006–2009), 755.

12 H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, en *Intellectual Adventure of the Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 24.

Para H. y H. A. Frankfort, la persona antigua reconocía un orden invisible de justicia que era mantenido por sus prácticas, buenas costumbres, e instituciones<sup>13</sup>. Se conectaba el orden invisible con el visible, con la sucesión de días y noches, estaciones y años, mantenidos por el sol<sup>14</sup>. Así es como la ética del rey y del pueblo, las relaciones entre comunidades y con las divinidades, las fiestas culticas, y las instituciones político-económicas en general, garantizaban el buen funcionamiento del cosmos. En lo concerniente a Egipto, sus múltiples y variadas cosmologías reflejaban la sociedad y valores egipcios, proyectando los patrones y estructuras egipcias en espacios trascendentes<sup>15</sup>. El mundo de lo divino y lo natural se proyectan a lo social, lo político, y lo económico, en una relación recíproca de estabilidad y legitimación. Este entendimiento que ve las estructuras político-económicas y sociales como directamente influyentes en el equilibrio o desequilibrio natural es la llave bíblico-teológica propuesta acá para analizar y al mismo tiempo denunciar el descalabro ecológico presente. Existen varias características de la cosmología antigua que son importantes no sólo como información general, sino también como llaves para una lectura ecológica de los textos bíblicos. Repasemos algunas de ellas.

## 2.1 El cosmos como “otro”

Uno de los primeros aspectos a señalar es el de la relación del ser humano antiguo con su entorno. La cosmología del Antiguo Cercano Oriente entendía a la naturaleza (y sus fuerzas) como un “otro”. El mundo natural no es algo *en donde* sino alguien *con quien*

---

13 H y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 8.

14 Para H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 8.

15 J. E. Wright, “Cosmogony, Cosmology”, 757.

se habita; no es un objeto que no interactúa con el ser humano sino un sujeto con el cual se tienen relaciones de dependencia que pueden traer vida o muerte, donde no hay diferencia entre el mundo humano y natural. Como H. y H. A. Frankfort<sup>16</sup> explican,

“...el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre no eran distintos. Los antiguos...vieron siempre al hombre como parte de la sociedad, y a la sociedad como entidad situada dentro de la naturaleza y dependiente de las fuerzas cósmicas...el entorno, para el hombre antiguo...es un ‘tu’.”

Esto representa un quiebre en el pensamiento moderno en donde el entorno natural es un don divino dado al ser humano para someter y dominar. El entorno natural y sus fuerzas no se convierten en entes que deban ser sometidos y a los que se les debe extraer el máximo provecho productivo, como se ha practicado en los últimos siglos del capitalismo. Por el contrario, es un medio compuesto por seres con los que se debe interactuar pues forman parte del mundo que se habita y representan elementos centrales para su equilibrio.

En la antigüedad la forma de explicar el entorno y sus variaciones fue siempre la del pensamiento mítico, el cual contribuyó a entender, por un lado, y a acercarse, por el otro, a los distintos fenómenos naturales de los cuales dependían. De acuerdo a H. y H. A. Frankfort, “Los antiguos relataban mitos en vez de presentar un análisis o conclusiones. Nosotros explicaríamos... que ciertos cambios atmosféricos traen una sequía o causan lluvia. Los Babilonios observaban los mismos eventos pero los experimentaban como la intervención del pájaro gigante Imdigud

---

<sup>16</sup> H y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 4. Mi traducción

que venía a su rescate”<sup>17</sup>. Esta explicación mítica contribuía a unir al ser humano con su entorno, ese otro, entendiendo sus procesos y haciéndole partícipe de éstos a través de la narración del mito. No es un aspecto únicamente de lluvia, sino de esa fuerza vital que la atrae o la retiene y de la relación del ser humano con ella. Otro ejemplo importante viene de Egipto, el cual permite comprender aún más el vínculo entre ser humano y el entorno como otro<sup>18</sup>:

Si el río se rehúsa a crecer, no se sugiere que la falta de lluvia en las montañas explica adecuadamente la calamidad. Cuando el río no crece, se ha rehusado a crecer. El río, o los dioses, deben estar molestos con el pueblo que depende de la inundación. Tal vez el río o los dioses intentan dar un mensaje al pueblo. Entonces, se hace necesaria una acción.

Este interesante ejemplo muestra el entorno natural como un ente con voluntad y entendimiento que está en constante relación y comunicación con el ser humano. De esta comunicación dependerá el funcionamiento correcto del cosmos. Aunque hoy se expliquen los fenómenos naturales de otro modo - según Amor, de forma reciente, como hemos comentado, pues antes el ser humano viviría a merced de la naturaleza – cada vez se viene haciendo hincapié en que la naturaleza no funciona de manera indiferente al accionar humano, sino que – guardando las distancias con las estructuras de pensamiento – comparte con el mundo antiguo la realidad de que las prácticas sociales, económicas, políticas y religiosas están teniendo un peso vital para su equilibrio o desequilibrio. La naturaleza como cosmos está en relación e interacción constante con el ser humano y con sus prácticas y formas de organización.

---

17 H y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 6. Mi traducción.

18 Ibid., 14.

## 2.2 El Cosmos como fuerza “de vida y muerte”

Hemos visto cómo el entorno era considerado como un “tu” por el ser humano antiguo. Esto le llevó a crear instituciones y prácticas entendidas como medios no sólo para relacionarse con dichas fuerzas sino también para influenciarlas a su favor, pues representaban los riesgos de muerte y las posibilidades de vida de los pueblos. Wright señala que para el ser humano antiguo “...las fuerzas naturales del ‘universo ordenado’ algunas veces (tenían) un impacto catastrófico tanto en individuos como en sociedades enteras”<sup>19</sup>, dando razón a este temor por el funcionamiento del entorno.

De acuerdo con autores como Robertson, no es de sorprender que antiguamente se escribiera tanto sobre catástrofes naturales, pues estas eran consideradas una amenaza definitiva a la sobrevivencia de la gente, especialmente para quienes vivían dentro de o en los límites de subsistencia<sup>20</sup>. Robertson contribuye a mirar dos aspectos concretos. Primero, en términos del entendimiento del pensamiento del ACO, el temor ante la incertidumbre que causaba el entorno natural era tan real como para que se escribiera al respecto y se buscaran vías para su contención. Y segundo, en términos de implicaciones de las catástrofes cósmicas, vale rescatar la vulnerabilidad vivida por la mayoría de la población, expuesta a las fuerzas que pueden causar sequías, o traer aguas que garanticen la cosecha o que más bien arruinen los campos.

Robertson, citando a Thorkild Jacobsen, argumenta que el miedo a morir por hambre era uno de los primeros o principales temores

---

19 J. E. Wright, “Cosmogony, Cosmology”, 755.

20 Warren Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to Natural Catastrophes*. (New Jersey: Gorgias Press, 2010), 16

humanos que dieron forma a la antigua religión de Mesopotamia<sup>21</sup>-miedo que sigue siendo actual-. Dicho temor es también percibido en el Antiguo Testamento en textos como Génesis, donde los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, por citar tres ejemplos, se ven enfrentados a una realidad de hambre de la que buscan escapar. Uno de los mejores ejemplos de esta relación vida-muerte que representa el cosmos para el ser humano se encuentra en la cosmología egipcia. Para este pueblo el Nilo era una de las fuerzas cósmicas y naturales de las que dependía la vida. Una crecida del río en tiempo y cantidad apropiados garantizaba la fertilidad del campo y una cosecha abundante; una crecida a destiempo y en cantidades inadecuadas significaría la muerte por hambre o inundación.

En lo que respecta al pensamiento cosmológico, John Wilson señala que “el Nilo tenía un ciclo de vida y muerte anual, correspondiente al nacimiento y muerte diarias del sol. En verano el río fluía quieta y lentamente en su cauce, mientras que los campos a su alrededor se convertían en polvo que era llevado al desierto”<sup>22</sup>. En este momento de “no fertilidad” del río, el autor señala que “de no ser que el río crezca, la producción agrícola queda detenida, y el pueblo y los ganados caminan lentamente hacia una realidad de hambre”<sup>23</sup>. La incertidumbre ante la muerte cambiaba con la crecida del río. Cuando la corriente mayor pasaba, aparecían pequeños picos de tierra, refrescados con un barro nuevo y fértil<sup>24</sup>. Era en este momento, señala Wilson, que el letargo del

---

21 Ibid., 52.

22 John A. Wilson, “Egypt”, en *Intellectual Adventure of the Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 35-36.

23 Ibid., 35-36

24 Ibid., 36

pueblo pasaba, y que se iniciaba la siembra de la primera cosecha.<sup>25</sup> “La vida ha vuelto a Egipto”, menciona el autor, “Pronto una alfombra verde de crecientes campos completará el milagro anual de la conquista de la vida sobre la muerte.”<sup>26</sup>

Para el ser humano el entorno significaba la tensión entre vida y muerte. Su relación con este refleja las maneras en que leía y entendía los ciclos naturales, y las experiencias que tenía al percibir la muerte de cerca y celebrar la resurrección y el triunfo de la vida. Igual que para nosotros hoy, un pequeño cambio en dicho equilibrio haría la diferencia.

### **2.3 El Cosmos como fuerza “influenciable”: instituciones sociales**

Esta tensión vivida delante de las fuerzas vitales y destructivas del cosmos hizo que el ser humano antiguo desarrollara prácticas e instituciones para influenciarlas a su favor. No sólo se buscaba apaciguar las fuerzas que amenazan la vida individual y social, sino también encauzar dichas fuerzas para la prosperidad del pueblo y del estado. Se crea una cosmovisión en que el culto y la monarquía emergen como agentes que garantizan la funcionalidad del cosmos, así como elementos institucionales que de obrar de forma incorrecta traerían caos al mundo natural y social. Esto lo afirman H. y H. A. Frankfort, quienes hacen ver que en la vida individual y estatal del mundo antiguo los procesos de la naturaleza son afectados por los actos humanos no en menor grado en que la vida humana depende de su integración a la naturaleza.<sup>27</sup>

---

25 Ibid., 36

26 Ibid.

27 H y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 26.

El ser humano no dejaría las cosas a su suerte, sino que buscaría las maneras de crear un entorno positivo para su supervivencia. H. y H. A. Frankfort señalan que “el hombre organizaba su propia vida...de forma que una armonía con la naturaleza, una coordinación de fuerzas sociales y naturales, le añadiera un ímpetu a sus empresas e incrementara sus posibilidades de éxito.”<sup>28</sup> Estos autores toman un ejemplo de la cosmología Babilónica para ilustrar su propuesta<sup>29</sup>: “Sería inútil preguntar a un babilonio si el éxito de una cosecha dependía de la habilidad de los campesinos o de la ejecución correcta del festival de Año Nuevo. Ambas eran esenciales para el éxito”.

En este ejemplo las instituciones religiosas toman un rol central en el buen funcionamiento del entorno natural. Se necesita la técnica humana para labrar la tierra, pero también la ejecución correcta del deber cultico. Las posibilidades de éxito están implicadas dentro de la relación apropiada entre instituciones y entorno. H. y H. A. Frankfort argumentan que en Egipto cada amanecer y Nuevo Año recordaban el primer amanecer del día de la creación, y para una mente mitopoética<sup>30</sup> cada repetición se fusiona - es prácticamente idéntica - al evento original<sup>31</sup>. Por ende, el sacrificio diario hecho por faraón y la celebración apropiada del Año Nuevo garantizaban la función correcta del cosmos como originado en el evento de la creación, construyéndose la noción de un mundo natural que es mediado y estabilizado por las prácticas políticas y religiosas.

En Babilonia, también en el festival de Año Nuevo, se re-interpretaba la victoria de Marduk sobre los poderes del caos

---

28 Ibid., 25. Mi traducción.

29 Ibid., 13

30 Ibid., 3-30.

31 Ibid., 24

ocurrida el primer día, cuando se creó el mundo<sup>32</sup>. De acuerdo a H. y H. A. Frankfort, recitar el poema en el festival anual sería lo más sabio para el ser humano antiguo, esto para enfrentar el crítico cambio de las estaciones<sup>33</sup>. Así la monarquía y el culto, en gran medida, pero también la persona común, en menor rango, participaban del orden cósmico. Eran recíprocamente dependientes y vitales para fomentar la vida de las personas.

Aunque existe una relación indivisible entre política y religión, templo y palacio, rey y sumo sacerdote en el mundo antiguo, aquí se hará una separación en la explicación de ambas instituciones con el fin de aproximarse más detalladamente a su relación con el cosmos.

### 2.3.1 El culto y el templo

El templo era una de las instituciones fundantes de las sociedades estatales en el mundo antiguo. Su presencia centralizaba la sociedad en torno a las instituciones político-religiosas oficiales (usualmente estaba junto al palacio, y en Israel, por ejemplo, la palabra hekel, “templo”, es la misma que palacio), pero también era identificado como garante de la buena función del entorno social y natural. Lundquist señala que en las sociedades antiguas caracterizadas por construir templos, no existía el orden, no se “*cosmizaba*” la tierra, la sociedad no funcionaba apropiadamente, y las leyes no podían ser decretadas, si no se había establecido un templo en la tierra que fuera la revelación auténtica y divina de su contraparte celestial<sup>34</sup>. El templo es, como la naturaleza, un

---

32 Ibid., 7

33 Ibid.

34 John M. Lundquist. *The Temple: Meeting Place between Heaven and Earth*, (London: Thames and Hudson. 1993) 12

espacio de vida o muerte. Al ser un lugar de interacción con lo divino, para obtener su beneficio los mortales deben aproximarse con extremo cuidado.<sup>35</sup> Según Lundquist, el templo es un lugar de gran poder, y al albergar lo luminoso, es dador de vida y muerte, y extremadamente peligroso.<sup>36</sup> Se necesitan rituales, purificaciones, atavíos especiales, y movimientos y gestos prescritos, así como palabras previamente establecidas y símbolos visuales, para la interacción con éste<sup>37</sup>.

Dentro de esta cosmología antigua, el templo era una pequeña representación del cosmos creado por la divinidad<sup>38</sup>, y su funcionamiento apropiado era equiparado con el funcionamiento correcto del entorno. Lundquist menciona esta dimensión en sus estudios sobre los templos, argumentando que “el templo era el plano reducido del cosmos, y como tal debía ser una representación correcta del prototipo celestial”<sup>39</sup>. La precisión en la representación, señala Lundquist, era vital, pues una orientación equivocada, por ejemplo, traería muerte, destrucción y todo tipo de desastres<sup>40</sup>. Se crea, entonces, una institución político-religiosa que se encarga de construir una idea en la cual su símbolo – el templo - no sólo representa la creación en su totalidad, sino que da equilibrio a todo lo conocido, siendo necesario para la supervivencia y el bienestar así como un potencial canal para la desestabilización de la vida humana y natural.

---

35 Ibid., 19.

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Este es uno de los entendimientos que se exploraran para Gen 1.

39 John M. Lundquist, *The Temple*, 19.

40 John M. Lundquist, *The Temple*, 13.

Dentro y fuera del templo, el culto y las distintas prácticas religiosas funcionaban como extensión *cosmizadora* del templo, garantizando la estabilidad. H. y H. A. Frankfort señalan cómo “...en Egipto y Babilonia...el hombre...acompaña los principales cambios en la naturaleza con rituales apropiados”<sup>41</sup>. Ejemplifica esto, de nuevo, a través de la fiesta de año nuevo, la que parece ser el momento principal de garantía de ordenamiento cósmico en el mundo antiguo<sup>42</sup>:

En ambos, Egipto y Mesopotamia, el Año Nuevo, por ejemplo, era una ocasión de celebraciones elaboradas en las cuales las batallas de los dioses eran actuadas o en las cuales combates ficticios eran interpretados. Debemos recordar de nuevo que dichos actos no eran meramente simbólicos: eran arte y parte de los eventos cósmicos; eran el rol humano en dichos eventos.

Otro aspecto que va de la mano de esta festividad que recrea y por ende re-establece el ordenamiento cósmico inicial era el de la re-dedicación del templo. Dicha re-dedicación era necesaria para que esta institución continuara con el cumplimiento de sus funciones, entre las cuales estaba, como se ha insistido, el de mantener el equilibrio social y natural. Lunquist describe que los festivales de Año Nuevo buscaban una re-dedicación del templo como forma de reafirmar la conexión humana con los dioses<sup>43</sup> (rectores de la naturaleza). El autor menciona que múltiples relieves en templos y paredes de ciudades muestran reyes, nobles y personas de países extranjeros trayendo regalos y aproximándose a la ciudad en las fiestas de Año Nuevo, en donde la re-dedicación del templo

---

41 H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 24

42 Ibid., 24-25

43 John M. Lundquist, *The Temple*, 8

significaría reasumir la unión y armonía cósmica<sup>44</sup>. Por ende, el templo y su culto brindan la posibilidad de mantener la estabilidad del entorno que promueve y garantiza la vida, siendo de las instituciones más importantes del Antiguo Cercano Oriente y de Israel.

Hablando del Año Nuevo Mesopotamo, Childs recoge la importancia que tiene este momento cultico para asegurarse el bienestar del año que inicia. Según este autor, “Así como Marduk en los tiempos primordiales hubo derrotado al caos en batalla, en el culto esta victoria es dramatizada”<sup>45</sup>, situación similar a la citada por H. y H. A. Frankfort en las líneas anteriores. Childs argumenta que dicho festival de coronación (aquí aparece la institución monárquica) recibe su significado como parte del poder primigenio de este evento original, en donde el festival asegura la permanencia de la estructura del mundo para el año venidero<sup>46</sup>.

El templo es entendido como espacio donde la vida y la muerte interactúan, y donde los ritos que dan la bienvenida a un nuevo año se ejercen para mantener la estabilidad que emergió en el momento de la creación. Esta conexión entre templo-culto-creación es central en la cosmología antigua que permite entender la relación entre las instituciones socio-políticas y religiosas y el ordenamiento cósmico. Los relatos de la creación probablemente emergen de los círculos del templo, y es en el templo donde se evocan dichos momentos primigenios, los cuales se busca invocar y mantener en cada festividad. Dicha relación se refuerza en el hecho de que el

---

44 Ibid.. El Antiguo Testamento y su ideología de la ciudad-templo veía también este tipo de prácticas, por ejemplo en Isaías 2.3 y Zacarías 8.22

45 Brevard S. Childs. *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM PRESS LTD, 1962), 27.

46 Childs, *Myth and Reality*, 27.

acto creador culminante en cosmologías como la mesopotámica es la construcción del templo.<sup>47</sup> Acerca de la famosa inscripción de Gudea en Lagash, H. y H. A. Frankfort mencionan que “el propósito y significado de la creación debe ser encontrado en el acto final: la creación del templo”.<sup>48</sup> Para este autor, únicamente con la fundación del templo una sociedad entraba en existencia pues era el templo el que *cosmizaba* y legitimaba la sociedad y su monarquía<sup>49</sup>. Si el templo dejaba de existir, el orden cósmico en el cual la sociedad estaba basada y le daba legitimidad, era retirado<sup>50</sup>. Esta afirmación de H. y H. A. Frankfort da pie para analizar el rol de la institución de la monarquía en el orden cósmico, antes de movernos a comentar otro de los aspectos importantes que ligan al cosmos con las instituciones socio-político-religiosas: la legitimación.

### 3.2 La Monarquía

Se ha descrito el rol del templo y su culto en la estabilización del orden cósmico, e introducido el papel que juega el rey dentro de las ceremonias culticas que garantizan la estabilidad natural y social. Al mencionar la función de la monarquía y el rey, vale reafirmar primero la inseparable relación entre templo y monarquía. Lundquist señala el hecho de que tanto en Egipto, Mesopotamia, Israel y Mesoamerica, el rey era básicamente un constructor de templos<sup>51</sup>. Esto recuerda lo inapropiado que resulta separar la

---

47 Autores como John Walton argumentan que lo mismo sucede en Gn 1, donde la creación del cosmos evoca la creación de templo, como veremos más adelante.

48 H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 24

49 Ibid.

50 Ibid.

51 H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 12

religión del poder político en el mundo antiguo, donde el rey es también sacerdote y el sacerdote líder político.

En lo que concierne a la estabilidad natural y social, en Egipto el rey estaba encargado de alimentar a la población, siendo la divinidad que traía fertilidad al pueblo, producía las aguas de vida, y presentaba a los dioses la gavilla de trigo, símbolo de abundancia de alimento.<sup>52</sup> Wilson asegura también que el rey era una figura que aseguraba las buenas cosechas, lo que garantizaba la vida del pueblo<sup>53</sup>:

En una de las ceremonias de la monarquía, el faraón giraba en torno a un campo en cuatro ocasiones en un rito que confería fertilidad a la tierra. El controlaba el agua que hacía fértil a Egipto. El Nilo está a su servicio, abriendo su caverna para dar vida a Egipto.

De esta forma se explica el control que tiene el rey sobre el entorno natural y la necesidad de que exista una monarquía para garantizar el correcto funcionamiento del cosmos. Para Wilson “Toda la naturaleza que tenía referencia a la prosperidad de Egipto estaba bajo el control de Faraón. Él era el señor de la brisa suave, del viento fresco del Mediterráneo...como el mago en jefe que controlaba la luna y las estrellas, para que los meses, días y horas se sucedieran de forma regular”<sup>54</sup>. En otras palabras, el monarca era el que tenía bajo control el calendario y su funcionamiento apropiado, señal inequívoca de su control sobre el cosmos y principalmente el éxito de las cosechas. Textos celebrando la figura del rey y su rol central en la estabilidad del mundo egipcio eran comunes:

---

52 John A. Wilson, “Egypt”, 80

53 Ibid., 36

54 Ibid.

“Alégrese el corazón, en toda la tierra, porque los buenos tiempos han llegado. Un señor ha sido dado a todas las tierras...las aguas permanecen y no se secan, y el Nilo se inunda grandemente”.

A través de la construcción de la ideología monárquica y de la continua práctica de los ritos, el faraón se convirtió en la figura divinizada que daba a Egipto sus estaciones a tiempo, el que garantizaba la abundancia de agua, y el que daba fertilidad de tierra<sup>55</sup>. Era una figura tan imprescindible en la sociedad, que autores como H. y H. A. Frankfort afirman que “la monarquía era la base de la civilización...(siendo que) sólo los salvajes podrían vivir sin rey”<sup>56</sup>. Cualquier elemento signifiante para la vida estaba incrustado dentro del funcionamiento del cosmos, y la función del rey era mantener la armonía de dicha integración<sup>57</sup>.

Como sucedía con el templo, la monarquía era una pieza fundamental en los mitos y ritos que celebraban la creación y se consideraba presente desde el principio. Brevard Childs señala que en Egipto “...el origen del reino está inseparablemente unido a la creación del mundo...La religión egipcia veía en el rey divino el principio básico del orden cósmico”<sup>58</sup>. El rey, igual que el templo, mantenía el orden de la creación en su forma originaria y eran un puente entre dicha forma y el presente<sup>59</sup>. De esta manera, no sólo se construyó la idea de que el orden social y natural de las cosas era sostenido por la figura del rey, sino que se legitimaba una

---

55 Ibid., 80

56 H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 3.

57 H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 3.

58 Childs, *Myth and Reality*, 28.

59 Ibid.

institución sin la cual se creía se podría sobrevivir en un mundo lleno de fuerzas caóticas.

Se ha reiterado varias veces la importancia del festival de año nuevo en la estabilización anual del cosmos. H. y H. A. Frankfort sostienen que en Babilonia el rey representaba al dios victorioso al momento en que se recitaba el mito de la creación<sup>60</sup>, lo que refuerza la idea de esta figura divinizada como parte de las fuerzas que derrotan el caos e instauran el cosmos. Este autor recuerda también que en Egipto y Babilonia la coronación de un rey era pospuesta hasta el inicio de un nuevo ciclo de la naturaleza<sup>61</sup>. En Egipto esto sería en consonancia con la fertilidad traída por la inundación del Nilo, mientras que en Babilonia en el día del nuevo año, fecha en que también, y únicamente, se celebraba la inauguración de los templos<sup>62</sup>. No sólo se percibe acá la necesidad del ser humano antiguo de conectar los fenómenos cósmicos y naturales con las instituciones socio-políticas y religiosas,<sup>63</sup> sino también la íntima relación existente entre orden cósmico, templo y monarquía.

#### 4. El cosmos como elemento de legitimación

Hemos discutido la cercana relación entre institución y equilibrio cósmico y también enfatizado cómo los antiguos diseñaron prácticas y organizaron su sociedad, política, religión, y economía de forma que se vieran como pilares que sostenían el orden social y natural. Esta cosmología sin duda no sólo tiene la función de entender y ordenar el entorno, sino de legitimar y sostener el orden

---

60 H. y H. A. Frankfort, "Myth and Reality", 25

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Ibid.

social imperante. Las cosmologías se convierten en elementos ideológicos de dominación que construyen una cosmovisión en la cual no se podía vivir sin rey o templo sin riesgo de una crisis natural y social.

Las instituciones político-religiosas, los rituales públicos, y los textos creados en función de éstas, se convirtieron en medios de propaganda que ayudaron a introyectar la idea de que la estabilidad y la vida estaban ligadas al templo y a la monarquía, y de imaginar al caos y al desorden como a cualquier realidad fuera de éstas. Para Croatto, por ejemplo, el texto mesopotámico de Enuma Elish representa un poema de creación que trata sobre temáticas de poder y lucha a nivel político<sup>64</sup>, donde a través de las claves de cosmos y caos se representan sistemas en conflicto, con el caótico siendo el derrotado y el cósmico siendo el triunfador e imperante. Childs señala este aspecto del Enuma Elish mencionando que “De esta forma (el mito), el éxito político de Hamurabi, a través del cual Babilonia adquiriría su posición de liderazgo, era proyectado al pasado a un evento en los tiempos originarios”<sup>65</sup>. Childs no sólo reconoce la función política de legitimación del poder a través del mito, sino que continúa diciendo que es a través de este relato que se establece la fundación de toda la estructura del mundo conocido.<sup>66</sup> Como Childs muestra, “esta épica no está preocupada primeramente con el mito de creación, pero con la justificación de un Nuevo orden mundial traído por factores políticos cambiados”<sup>67</sup>.

---

64 José S. Croatto, “Conciencia Mítica y Liberación. Una Lectura “sospechosa” del mito mesopotámico de Atrajasis”, en *Salmanticensis* 28/1 (1981): 356. Se argumenta que el dios triunfador sería un representante literario de Hammurabi, rey que entiende su reinado como un triunfo del cosmos ante el caos.

65 B. Childs, *Myth and Reality*, 27

66 Ibid.

67 Ibid., 26

Un relato de creación se convierte en una herramienta que legitima la monarquía y la estructura político-económica, social y religiosa que ha implantado. Es así como Croatto señala que “El enumeralish era funcional para la clase dominante...siendo un documento de corte...y además era instructivo: educaba en la introyección del opresor en el oprimido, y a reafirmar la conciencia de la inutilidad de toda revolución social”.<sup>68</sup> Era un texto propagandístico disfrazado de explicación cosmológica, encargado de legitimar el orden establecido.

Su dimensión legitimadora no era simplemente por lo que narraba el texto, es decir el contenido del mito, sino también por cómo se representaba en las festividades de Año Nuevo. Lundquist menciona que en una recopilación Asiria de la fiesta del Nuevo Año bajo el reino de Senacherib (704-681 B.C), en donde se recoge la batalla entre Asur (reemplazando a Marduc), y Tiamat, al momento de la creación<sup>69</sup>, se percibe que “el mismo Senaquerib hacía el rol de Asur en el ritual de la batalla, siendo parte de la dramática representación de la épica de la creación en el Año Nuevo.” Es el rey, endiosado a través del rito, quien logra destruir el caos e imponer el cosmos, y como tal, su figura se establece en el poder del estado y se comprende como garante de la estabilidad del entorno.

El templo como espacio sagrado y elemento central del poder religioso-político también es legitimado en estos festivales, los cuales se llevan a cabo dentro de sus paredes. Importante era, así como sucede con la monarquía, buscar un origen primigenio al templo, que lo ligara al momento creacional y lo legitimara desde

---

68 J. S. Croatto, “Conciencia Mítica y Liberación”, 356-357.

69 John M. Lundquist, *The Temple*, 23

sus inicios como impuesto por lo divino. En relación a esto, H. y H. A. Frankfort plantean que en Egipto el creador había emergido de las aguas del caos y hecho un montículo de tierra en el cual podía ponerse en pie<sup>70</sup>. “Este monte primigenio, del cual la creación tomó su origen, estaba tradicionalmente localizado bajo el templo del sol en Heliópolis, siendo que el dios-sol era visto en Egipto como el dios creador”. Es así como un templo que emerge tardíamente en la historia egipcia es legitimado a través de un relato de creación relacionado con el orden del universo. Como H. y H. A. Frankfort argumentan, el monte sagrado era “el centro de las fuerzas creadoras donde la vida ordenada del universo había iniciado”<sup>71</sup>, por lo que ligar el templo a dicho sitio era implicar que esta institución tenía parte en ese orden establecido.

Toda esta construcción cosmológica de la realidad se hace a través del pensamiento mitopoético, por lo que esta forma de comprender el mundo adquiere relevancia para entender el rol legitimador de las estructuras y el cosmos. H. y H. A. Frankfort señalan que “el mito es una forma por la cual la estructura existente en la realidad es entendida y mantenida”<sup>72</sup>. La importancia de la recitación del mito de la creación es central, más que para el orden cósmico en sí, para el orden cósmico construido por las estructuras de poder. Así lo ven H. y H. A. Frankfort, quienes mencionan que el mito “conciérne en mostrar como una acción de la deidad, concebida como suceso de un momento originario, determina una fase del orden mundial contemporáneo. El orden mundial existente se mantiene a través de la actualización de dicho mito en el culto”<sup>73</sup>.

---

70 H. y H. A. Frankfort, “Myth and Reality”, 21

71 Ibid.

72 Ibid., 29

73 Ibid.

Por eso, dicen H. y H. A. Frankfort, el único interés del mito es la preservación del orden imperante<sup>74</sup>. Queda claro la importancia del mito y su construcción de la cosmología para la legitimación del orden institucional establecido.

### 3. EQUILIBRIO NATURAL Y CAOS CÓSMICO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO: GÉNESIS 1 Y 6 Y 2 SAMUEL 24

Las cosmologías discutidas anteriormente sirven de base para entender las nociones presentes en distintos textos del Antiguo Testamento en lo que concierne al funcionamiento del entorno natural y las maneras de mantener el cosmos así como de desestabilizarlo. Interesa mayoritariamente el rol del culto/templo y de la monarquía, pues son instituciones que de igual forma rigen la vida del Israel reflejado del Antiguo Testamento así como su relación con y percepción del cosmos. Además ambas, la cosmología y las instituciones mencionadas, serán utilizadas como clave de lectura para comprender los textos de Génesis 1 y 6-9 así como de 2 Samuel 24.

En lo que concierne al templo y al culto, es importante señalar que al igual que ocurre en Egipto y Mesopotamia, el templo de Jerusalén es considerado un precinto sagrado localizado en el centro cósmico del universo, lugar en donde el cielo y la tierra convergen y por ende donde el control de Dios sobre el universo es ejercido<sup>75</sup>. De igual forma en que sucede en el Antiguo Cercano Oriente, este edificio está profundamente relacionado con las

74 H. y H. A. Frankfort, "Myth and Reality", 30

75 Carol Meyers, "Temple, Jerusalem", en D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol VI* (New Haven: Yale University Press, 1992) 359.

nociones de creación y cosmos. Para Meyers, la montaña donde descansa el templo evoca la montaña divina de Yahvé (Sal 48.1-4), y que dicho edificio se construyera en 7 años (1 Re 6.37-38) es un indicio de su fundación prototípica, vinculándolo al tiempo de los orígenes y estableciéndolo como espacio instituido por Dios y no por ningún monarca<sup>76</sup>.

El templo no puede entenderse sin el estado, al punto de que Meyers señala cómo la emergencia del primero es producto de la creación del segundo, y cómo el segundo es el que ofrece recursos ideoteológicos para fortalecer el poder político del primero<sup>77</sup>. Autores como De Vaux consideran de cuidado la noción de ideología real en Israel, argumentando que dicho estado siempre fue teocrático y que la monarquía como institución quedaba en segundo plano<sup>78</sup>. El autor advierte que aunque las concepciones de estado en Israel y sus vecinos tienen rasgos comunes, se debe guardar las distancias en ciertos aspectos para no exagerar sus similitudes<sup>79</sup>.

Lo cierto del caso es que en Israel existía una clara concepción de lo que la figura real representaba. El rey estaba relacionado con la prosperidad, fertilidad y seguridad del pueblo que rige<sup>80</sup>, y la legitimación de su poder se basaba en estas funciones, siendo una figura que ofrecía “una garantía del orden, seguridad, prosperidad, fertilidad, etc., a cambio de lealtad y servidumbre”<sup>81</sup>. En este sentido, la institución monárquica y su principal representante

---

76 Ibid., 360

77 Ibid.

78 Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1976), 149.

79 R. de Vaux, *Instituciones*, 150.

80 Keith Whitelam, “King and Kingship”, en D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol IV* (New Haven: Yale University Press, 1992), 40.

81 Ibid., 42

eran centrales para el equilibrio natural, como ya hemos venido mencionando. Dentro de la ideología monárquica el rey era el símbolo central de la sociedad, funcionando como guerrero, juez y sacerdote, y por ende manteniendo el orden divino que era concebido tanto en maneras cósmicas como individuales y sociales<sup>82</sup>. El autor también señala la dimensión ética del monarca, mostrando la necesidad de que el rey practique la justicia y así garantice la estabilidad cósmica y social:

“La petición (Sal 72.1-2) de que al rey se le otorgue el regalo divino de la justicia, *mispal*, está relacionada a la fertilidad y prosperidad de la nación... Su deber es preservar y proteger el orden y armonía del reino y por ende la totalidad de la creación de Yahveh (Sal 72.3, 5-7, 15-17)”<sup>83</sup>.

Esta información ayuda a entender el rol que jugaban las instituciones político-religiosas en la construcción de la cosmología, pero también en el buen o mal funcionamiento del entorno. A partir de estas nociones, una lectura de Génesis y 2 Samuel a la luz de las estructuras que generan o ponen en riesgo el cosmos es posible.

### 3.1 Génesis 1-2.4a y 6-9: Cosmos y templo/culto

Las historias de la creación y la del diluvio, unidas según la academia por su origen en una escuela de pensamiento común<sup>84</sup>, presentan

---

82 Ibid.

83 Ibid.,45

84 Ambos relatos, separados dentro de su contexto literario, son según la crítica histórica producto de la llamada Fuente Sacerdotal, que escribiera en el contexto del posexilio. Ver, por ejemplo, George Coats, *Forms of Old Testament Literature: Genesis with an Introduction to Narrative Literature* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1984)

una cosmología en Israel que entiende la dimensión del culto y del templo como centrales para el orden establecido.

El texto de Génesis 1.1-2.4a narra la creación del cosmos a partir de una realidad sin función aparente<sup>85</sup>. Cada palabra y acción divina establece un elemento del entorno y su función dentro del mismo, dándole el carácter de creado<sup>86</sup>. En la línea de desarrollo del poema, el autor se mueve de un estado de no-función a una realidad donde todo es *bueno* y en donde la divinidad descansa en el sábado. Es en esta dimensión literaria que se empieza a construir una cosmología y a gestar la legitimación del templo y del culto como garante de la estabilidad natural. Mientras que antes de la creación del cosmos/templo todo es caos y desorden, la actividad divina instauro un orden sostenido por el calendario y las fiestas, así como el sábado, los cuales llegan a ser parte, sino garantes, de esa estabilidad cósmica que está siendo establecida.

Más allá de lo literario, es importante señalar que en lo que respecta a Génesis 1.1-2.4a existe un consenso en ver este texto como emergente de un ambiente cultural y sacerdotal que refleja la época del exilio y tiene como principal institución la del sábado<sup>87</sup>. Su lenguaje sobrio, su preocupación por el orden cósmico, especialmente el del calendario – importante para las celebraciones anuales, llevadas a cabo en el templo de Jerusalén primordialmente – su ordenamiento en 7 días, los cuales culminan con el establecimiento del sábado, son argumentos utilizados para

---

85 John Walton, *Zondervan Illustrate Bible Backgrounds Commentary: Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2013).

86 De acuerdo a J. Walton, *Genesis*, algo creado es algo nombrado y que tiene una función asignada.

87 G. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, 48

fundamentar dicha postura<sup>88</sup>. Por estas características el texto ha sido ligado al grupo sacerdotal y sus intereses. Para el pueblo del exilio y el posexilio, el sábado no es sólo una institución que mantiene la cohesión de la identidad judía en tierra extraña, y luego el centro de organización en la Palestina del retorno, sino una institución fundada desde los orígenes por la divinidad.

Pero el sábado no es el único indicio de institucionalidad que parece estar detrás de este relato de la creación. Autores como Walton<sup>89</sup>, por ejemplo, ven en la creación del cosmos un equivalente a la creación del templo, lo que significa una equiparación entre el mundo cósmico y su prototipo terrestre en el templo. Walton, que compara la creación del templo de Gudea con el relato de Génesis 1, señalando que la división del texto (1ro al 3er día crea el cosmos/templo, del 4to al 6to día a sus funcionarios) evoca la dedicación del templo con su cierre en el momento en que la divinidad ingresa en su morada para *descansar*<sup>90</sup>. La creación de Génesis 1 se convierte en la creación del templo, de su calendario y de uno de los días más sagrados de la semana, el sábado. La creación del cosmos que garantiza la vida, que vence al caos, tiene su punto equivalente en la instauración del templo que, como ya vimos, juega un rol central en el equilibrio natural y social de los pueblos del ACO. En términos ideológicos, se puede argumentar que el texto de la creación se convierte en una memoria que no sólo explica el origen del cosmos conocido para Israel, sino que

---

88 Jean L'Hour, *Génesis 1-11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra* (Estella: Verbo Divino, 2013), 16. A partir de la frase "tiempo fijado" el autor relaciona este texto con la tienda de encuentro (Ex 25-40) y por ende con un contexto litúrgico.

89 J. Walton, *Genesis*, 24

90 J. Walton, *Genesis*, 24. Esta acción de descanso genera una conexión entre Génesis 1 y Ex 25-40, donde Moisés descansa al final de la configuración de la tienda del encuentro, preámbulo del templo.

legítima las instituciones del templo y del sábado al situarlas desde el inicio de la creación y al señalar su institución por la divinidad. Génesis 1, entre otras cosas, se convierte en un texto-propaganda del culto y del templo, en donde esta institución no es sólo un prototipo del cosmos sino, junto a un apropiado seguimiento de las fiestas del calendario y del descanso sabático, un sustento del mismo.

Es también parte del consenso académico considerar Génesis 6.5-9.17 como segunda parte del relato de creación, esto porque el texto del diluvio narra lo que puede ser considerado un proceso de de-creación hacia una re-creación<sup>91</sup>. Del relato del diluvio, queremos rescatar dos elementos. Primero que todo, el momento de de-creación de caos cósmico o inestabilidad natural es originado por una falla estructural posiblemente ligada a la monarquía y al imperialismo. Esto se deduce del texto previo, Génesis 6.1-4, que aunque representa múltiples dificultades de interpretación, ha sido leído como crítica a prácticas monárquicas e imperialistas<sup>92</sup>. De ser así, se hace real una cosmología en donde el monarca tiene el rol de mantener como de producir caos. El desorden natural que vendrá con el diluvio, es decir, el descalabro cósmico, será producto de la actividad humana y principalmente de estructuras e instituciones injustas como la monarquía. Reyes y soldados serían evocados en Gn 6.1-4 como personajes ligados a estructuras que están lejos

---

91 Desde la crítica-histórica Génesis 6.5-9.17 está creado por dos tradiciones principales, una Sacerdotal, relacionada a Gn 1.1-2.4<sup>a</sup>, y una Yahvista o no sacerdotal. Ver G. Coats, *Genesis with an Introduction to y L'Hour Génesis 1-11*.

92 David Clines, "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)", en *JSTO* 13 (1979), 33-46, menciona que una posibilidad de lectura es ver en estos hijos de Dios a reyes que abusan de su posición de poder. De igual forma, en Luigi Schiavo, *La invención del Diablo: Cuando el otro es problema* (San José: Lara Segura y Asociados, 2012), 147-155, quien ve en estas figuras a los griegos como Alejandro Magno.

de Yahvé, por lo que deben ser castigadas. Varios comentarios proponen la conexión de los *benei elohim* con monarcas, quienes toman para sí todo lo que tienen a la vista. Su acción es negativa, algo que se puede argumentar también por el paralelo entre sus acciones y las de Eva en Gn 3. Ambos personajes ven algo bueno/agradable y lo toman, transgrediendo el orden divino. Esta transgresión ha sido ligada a la monarquía, la cual es tanto garante como peligro para el equilibrio natural. El modelo político-social y religioso será el que cause el retorno al caos<sup>93</sup>, que evoca aquella situación de pre-creación que está en Génesis 1, donde las aguas del caos vuelven a sepultar la tierra.

Cuando el diluvio se detiene se vuelve a señalar la importancia de las instituciones cúllicas para la re-creación del cosmos y del orden natural. Primero que todo, la vía de salvación de Noé es un arca-templo<sup>94</sup>, donde se evidencia el interés de legitimar dicha estructura como medio de resistencia del caos y vía de establecimiento del cosmos. El arca descansa en un monte, lo que hace a Croatto argumentar que dicha imagen evoca el templo situado en el monte más alto de la ciudad como espacio de lo divino<sup>95</sup>. Finalmente, Noé realiza un sacrificio que hace a la divinidad garantizar el orden cósmico perpetuo, especialmente el calendario, lo que sugiere una relación profunda entre el nuevo orden cósmico y la importancia del culto. Son evidentes las relaciones con Génesis 1, así como el interés por sugerir al tempo-culto como parte central del orden social y religioso.

---

93 Ver Warren Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 57, quien señala apropiadamente que “existe un argumento en donde el diluvio es causado por la maldad humana”. 57.

94 Jean L'Hour, *Génesis 1-11*.

95 José S. Croatto, *Exilio y Supervivencia: Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Buenos Aires: Editorial LUMEN, 1997), 236-295.

En términos de Gn 6-9, se reconoce que la antesala al caos cósmico que toma forma de diluvio tiene su origen en las acciones e instituciones humanas. De esta forma se perciben dos cosas. Primero, el equilibrio natural depende del accionar político-religioso de las personas, especialmente sus líderes, y de las implicaciones sociales y religiosas que dicho accionar tiene. Segundo, las instituciones sociales, políticas y religiosas ligadas a este equilibrio natural son sancionadas y legitimadas, pues los grupos interesados en su pre-eminencia se han dedicado a convencer al pueblo de su necesidad para garantizar la vida.

### **3.2 2Samuel 24 y la monarquía como medio desestabilizador**

Mientras que los relatos de creación y re-creación están más ligados a rol del templo en la estabilidad del cosmos, 2 Samuel 24 puede verse como un ejemplo del rol desestabilizador que tiene el mal accionar de las instituciones político-religiosas, en este caso la monárquica, cuando es leída, en la misma línea de Génesis 6.1-4.

En dicho relato, los versos 1-4 narran la decisión de David de realizar un censo, actividad que genera el caos de la estabilidad social y natural y que es revertida únicamente a través de una acción cultica. El texto genera bastantes incógnitas interpretativas. Para McCarter, quien sigue a Bright y Cross, el problema está en que el *contar* al pueblo implicaba una reorganización económica y un alistamiento militar<sup>96</sup>. Dicha acción implicaría un pago que garantizaría la pureza de la tierra, de lo contrario la peste caería sobre la persona culpable<sup>97</sup>. Para recuperar la pureza del

---

96 P. Kyle McCarter, *The Anchor Bible Dictionary: II Samuel* (New York: Doubleday, 1984), 512.

97 P. K. McCarter, *II Samuel*, 513. Ver por ejemplo Números 8.19 y Éxodo 30.15

pueblo y por ende detener el desorden natural social causado, es necesario un sacrificio en el lugar en donde se erigirá el templo de Salomón. Es aquí donde la acción cultica vuelve a ser clave para el orden cósmico. En 2 Re 24.25 David construye un altar y ofrece holocaustos a Yahvé (Justo como hace Noé en Gen 9). Para Robertson, es en este momento donde “De Nuevo se ve la respuesta ritual de expiación en conexión con un desastre natural”.<sup>98</sup> Anderson apunta que la característica principal del pacto real davídico era cósmico (vertical) más que horizontal (histórico).<sup>99</sup> Para esta tradición, la seguridad, salud y paz de la sociedad dependían del orden creado y mediado por el monarca davídico<sup>100</sup>. En esta ocasión, David no es sólo garante del cosmos sino que, a través de su ética y el manejo de la estructura que representa, promotor de caos. David, como los reyes Egipcios, tenía que dirigirse con rectitud (*maat*), trayendo orden así como Yahveh, el guerrero divino era superior a los poderes de caos<sup>101</sup>.

Aunque breve, este relato permite entender que ciertas actitudes de la estructura monárquica, como aquellas relacionadas con las empresas militares y la reorganización económica en favor del estado, tenían una implicación concreta en la estabilidad natural y social. Es sólo - una vez más en línea de legitimación – a través del acto cultico relacionado con el templo que la estabilidad es de nuevo alcanzada.

---

98 W. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 81

99 Bernhard Anderson, “Introduction: Mythopoetical and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”, en B. W. Anderson, *Creation in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press. 1984), 8

100 Ibid.

101 Ibid.

#### 4. CONCLUSIÓN: DE REYES Y TEMPLOS MODERNOS

A lo largo del artículo se ha buscado explicar la forma en que el ser humano en el antiguo cercano oriente, incluido el israelita, entendía la manera en que se sostenía o desestabilizaba el cosmos. La naturaleza forma parte de la vida del ser humano como otro, como una fuerza vital con la que se convive y a la que se busca “manipular” para preservar y potenciar la vida. Dicha relación está también marcada por el profundo temor que tiene el ser humano a los desequilibrios cósmicos, los cuales amenazan su vida. Ese entorno fue aprovechado y codificado por instituciones estatales como la monarquía y el templo-culto, las cuales lo convirtieron en un espacio cuyo buen funcionamiento estaba intrínsecamente ligado a dichas instituciones. No habría cosmos sin el debido funcionamiento del templo y de la monarquía, y cualquier fallo en el trabajo de estas estructuras significaría el riesgo de caos y amenaza a la vida. Aquí quedaba implantado una forma de legitimación que hacía al pueblo obedecer al estado por ser este, de acuerdo a la ideología imperante, el garante del cosmos.

El vínculo estructura- estabilidad/caos ambiental se convierte en clave de lectura con el potencial de promover un diálogo entre la tradición del Antiguo Testamento y la crisis ecológica actual. Como mencionamos al inicio, el caos ambiental presente, reflejado en sequías, inundaciones, hambrunas, entre otros, es originado no sólo por prácticas individuales o empresariales dispersas, sino por sistemas político-económicos que han puesto como prioridad el consumo de recursos naturales para producir ganancia para unos pocos, en vez de la convivencia con el entorno para promover la vida de muchos.

Para el sistema político-económico moderno, el entorno natural no es otro con el cual se convive, sino un objeto al cual se explota

y domina. Como se entendía en el mundo antiguo, pero de forma distinta, hoy se sabe que cualquier acción a nivel estructural tiene profundas implicaciones en el equilibrio natural y social. Una decisión a nivel económico o político repercute profundamente en la promoción del ambiente o en su deterioro. La luz de las cosmogonías antiguas a la crisis presente es esta misma: la de recordar que es la actitud humana, y especialmente la de aquellas personas que manejan las estructuras de poder, las que tienen en sus manos el control del cosmos o la desestabilización al caos natural.

Es por eso importante señalar que al día de hoy hay templos y reyes actuales que siguen siendo quienes controlan no sólo el funcionamiento del cosmos sino también la forma en que se percibe. Los bancos, las transnacionales, los grandes empresarios, y los estados, entre otros, son las agrupaciones actuales encargadas de establecer la forma en que la humanidad se relaciona con el ambiente, no porque no haya discordia con otros grupos, sino por su capacidad de dominar a los demás e imponer su visión de mundo y relacionamiento con la naturaleza.

No podemos olvidar, aun así, que los desequilibrios del entorno también se convierten en voces de denuncia en contra de estas estructuras opresivas. Así como el caos del diluvio o la peste del censo reflejan sistemas humanos que atentan en contra del entorno natural y la vida humana, el hambre por sequías y el peligro de inundación de las islas del pacífico, el deshielo de los polos y el aumento de la intensidad en tormentas y huracanes, por ejemplo, se convierten en formas en las cuales la naturaleza responde a la hostilidad humana y de sus estructuras. Como sucede en el texto de 2 Samuel 24, las víctimas son siempre las del pueblo, las personas más vulnerables y que cargan con las consecuencias de los actos de quienes están en el poder. Que esto recuerde lo importante de

seguir actuando en contra del abuso estructural contra el medio ambiente, daño que ya está ocasionando caos en la vida de miles de personas. Señalar las estructuras que desestabilizan el ambiente es proponer una crítica que, como dijimos al inicio, lleve a un profundo cambio estructural y de sistema político-económicos, pues son estos los principales medios de desestabilización.

Iniciamos este artículo planteando la necesidad de seguir poniendo sobre la mesa la temática del medio ambiente por su carácter vital para el ser humano. Hemos discutido la cosmología del Antiguo Cercano Oriente como construidas por estados como Egipto, Mesopotamia e Israel, en donde el tempo-estado juega un papel central en las formas en las que se estabiliza y desestabiliza el cosmos. La invitación es recordar hoy el impacto que nuestras propias estructuras e instituciones están teniendo en la desestabilización del orden natural, y en la necesidad de denunciar todas aquellas prácticas institucionales que atentan contra la naturaleza y toda la vida que esta alberga.

## Bibliografía

- Amor, J. “Ecología”, en J. Gafo, ed., *10 Palabras clave en Ecología*. Estella: Verbo Divino, 1999, 15-64.
- Anderson, Bernhard. “Introduction: Mythopoetical and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”, en B. W. Anderson, *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, 1-24.
- Childs, Brevard S. *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM PRESS LTD, 1962).
- Clines, David, “The Significance of the ‘Sons of God’ Episode (Genesis 6:1-4) in the context of the ‘Primeval History’ (Genesis 1-11)”, en *JSTO* 13 (1979), 33-46.
- Coats, George. *Forms of Old Testament Literature: Genesis with an Introduction to Narrative Literature*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- Croatto, José S., “Conciencia Mítica y Liberación. Una Lectura “sospechosa” del mito mesopotámico de Atrajasis”, en *Salmanticensis* 28/1 (1981), 347-358.
- Croatto, José S. *Exilio y Supervivencia: Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: Editorial LUMEN, 1997.
- De Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.
- Frankfort, H. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Frankfort, H. y H.A., “Myth and Reality”, en *Intellectual Adventure of the Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 3-30.
- Lundquist, John M. *The Temple: Meeting Place between Heaven and Earth*. London: Thames and Hudson, 1993.
- L’Hour, Jean. *Génesis 1-11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- McCarter, P. Kyle. *The Anchor Bible Dictionary: II Samuel*. New York: Doubleday, 1984.
- Meyers, Carol, “Temple, Jerusalem”, in D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol VI*. New Haven: Yale University Press, 1992, 350-369.
- Oden, Robert. “Cosmogony/Cosmology”, en D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol I: A-C*. New Haven: Yale University Press, 1992, 1162-1171.

- Robertson, Warren. *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to Natural Catastrophes*. New Jersey: Gorgias Press, 2010.
- Rogerson, John. *Genesis 1-11*. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Schiavo, Luigi. *La invención del Diablo: Cuando el otro es problema*. San José: Lara Segura y Asociados, 2012.
- Walton, John. *Zondervan Illustrate Bible Backgrounds Commentary: Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2013.
- Whitelam, Keith, "King and Kingship", in D.N. Freeman, ed., *Anchor Bible Dictionary Vol IV*. New Haven: Yale University Press, 1992, 40-48.
- Wilson, John A., "Egypt", en *Intellectual Adventure of the Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977, 31-124.
- Wright, J.E., "Cosmogony, Cosmology", en K. D. Sakenfeld (Ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 1*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2006–2009, 755-762.



**David Castillo Mora** es profesor de Antiguo Testamento y Hermenéutica Bíblica en la Universidad Bíblica Latinoamericana, así como estudiante de Doctorado en Ciencias Bíblicas en la Universidad de Kwa-Zulu Natal, Sudáfrica. [d.castillo@ubl.ac.cr](mailto:d.castillo@ubl.ac.cr)

*Recibido: 14 de enero de 2016*

*Aprobado: 13 abril de 2016*

# Humanidad y revelación en el Salmo 104: sagrado y profano como dimensiones análogas de la Creación

HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO

**Resumen:** El artículo se enfoca en el estudio de la relación humanidad-Creación presente en el Salmo 104. En el contexto teológico cristiano, la comprensión del ser humano como eje de todo ha ubicado al universo como simple margen. No obstante, textos como el aquí analizado, entienden el universo como un complejo sistema en el cual el hombre y la mujer forman parte de dicho entramado. La elucubración consecuente implica entender el mundo, y no solo al ser humano, como centro de la “revelación” y esto nos obliga a problematizar las dicotomías “sagrado”-“profano” “siendo que el ‘caos’, en realidad, deviene ‘creación’ divina”.

**Abstract:** This article focuses on the study of the Human-Creation relationship present in Psalm 104. In the Christian theological context, understanding the human being as the core of everything relegates the cosmos to the margins.

---

**Palabras clave:** Salmo 104, Crítica de las formas, Crítica histórica, Cosmología, Antropología, Creación, Revelación.

**Key words:** Psalm 104, Form Criticism, Historical Criticism, Cosmology, Anthropology, Creation, Revelation.

However, in texts such as the one analysed here, the universe is understood as a complex system in which men and women are part of that framework. The resulting reflection involves understanding the world, not just the human being, as the center of “revelation” and this forces us to question the “sacred”-“profane” dichotomies, since ‘chaos’ is, in reality, a divine ‘creation.’”

La comprensión del universo como obra creada ha sido un tema, en la teología sistemática cristiana, considerado punto de partida de la antropología teológica. Esta comprensión trae consigo una evidente connotación de fondo que comprende al ser humano como eje y ventana a través de la que se debe mirar el mundo, una comprensión antropocéntrica, como clásicamente se ha reflexionado en Occidente. A partir del estudio del Salmo 104, desde el análisis de las formas literarias, las relaciones con el entorno cultural del escrito, la traducción y las anotaciones filológicas, haremos una propuesta crítica del antropocentrismo. Una reflexión ecológica debe comprender el universo como un sistema más grande, abierto y sin distinciones de sacralidad-profandidad. Esta aceptación trae consigo matizaciones en la forma de entender la revelación desde la teología fundamental y cambio de los paradigmas con que analizamos los textos bíblicos.

## 1. UN HIMNO AL “CONSTRUCTOR” DEL UNIVERSO

En el estudio de la literatura lírica, la obra de H. Gunkel<sup>1</sup> ha sido determinante. Su propuesta de los géneros literarios como paradigmas enraizados en un contexto cultural determinado marcó

---

1 Cf. H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, (Valencia: Institución “San Jerónimo”, 1983).

la interpretación del salterio y de otras obras del universo bíblico. En su minucioso estudio, Gunkel explica que existen ciertos géneros de difícil delimitación pues, como podríamos inferir nosotros hoy, ningún texto perteneciente a otras latitudes espacio-temporales puede “calzar” perfectamente en categorías occidentales como cualquier *boilerplate* exhaustivo que propongamos.

Este es el caso del “himno” o cántico de raigambre cultural. En el mundo de nuestras representaciones sociales hablar de “himno” es algo bastante disímil de lo que en el imaginario bíblico se puede encontrar: en el caso de un ambiente confesional, «[...] *el término “himno” implica nutridas concentraciones de fieles, música de órgano, actitud de alabanza y adoración a Dios* [...]»<sup>2</sup>, y en el caso de un ambiente laico, aludiría a una marcha que “honra” a la Patria y a los “héroes” que han dado su vida por la Nación. Ambos tienen un objeto de alabanza, ambos son actos litúrgicos, en ambientes distintos, pero uno y otro tienen una connotación eminentemente religiosa. Tal vez en este punto podemos trazar un puente entre el pasado y el hoy pues los himnos del salterio son cantos de alabanza a YHWH dando gracias por las obras que ha hecho (el mundo, la elección de Sión, la dinastía davídica, etc.) desde una actitud de temor, súplica y respeto<sup>3</sup>.

La dificultad que hemos señalado en la delimitación del género “himno” radica en que no es simple hallar el medio vital en que nace el cántico pues tanto el contexto marital, bélico, festivo como sacral-litúrgico son, a la vez, origen de uno o varios himnos. Las situaciones vitales son múltiples pero esto no implica que, independientemente del ambiente sociocultural del salmo,

---

2 V. Morla Asencio, *Libros sapienciales y otros escritos*, (Estella: Verbo Divino, 2006), 347.

3 Cf. H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, 96-97.

podamos deducir del imperativo “alabad”, “tocad”, “dad gracias” la dirección de una canción que agradece a la divinidad por los bienes recibidos. Es desde acá donde podemos justificar el Salmo 104 como un “himno a Dios” por la creación, tanto alabanza como acción de gracias, aunque más la primera que la segunda<sup>4</sup> por el contexto social y literario.

El contexto social tiene su clave interpretativa desde el contexto literario: la invitación cültica de los Salmos 103 y 105 inspiran a la plegaria comunitaria y evidencian el medio vital de nuestro salmo. Según la discutida hipótesis de P. Humbert<sup>5</sup>, la teología de la creación reflejada en los escritos veterotestamentarios está asociada al culto por la llegada del otoño (cf. Zac 14,16 sobre la fiesta de las tiendas para recibir la lluvia) así como, en el entorno mesopotámico del siglo VI a.C., se celebraba el año nuevo babilónico<sup>6</sup> para pedir por la abundancia del ciclo agrario. No obstante, no tenemos evidencias en otros escritos para sostener esta afirmación<sup>7</sup> así como el contexto de nuestro escrito no se sitúa en el período exílico, sino antes. A pesar de esto, es notoria la relación entre el culto y las festividades agrícolas de los pueblos del Cercano Oriente Antiguo<sup>8</sup> por lo que, en lo que se refiere a los ciclos agrícolas, la propuesta da luces.

---

4 Cf. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos*, tomo II, (Estella: Verbo Divino, 2004), 1301.

5 Cf. P. Humbert, «La relation de la Genèse 1 et du Psaume 104 avec liturgie du Nouvel-An Israélite» *RHPbR* 15 (1935), 23.

6 Cf. L. C. Allen, *Psalms 101-150*, World Biblical Commentary 21, (Texas: Word Books, 2002), 30-31.

7 Cf. H.-J. Kraus, *Los Salmos. Salmos 60-150*, (Salamanca: Sígueme 1995), 442.

8 Israel, en su componente agrícola, refleja la región del interior de Palestina y evidencia los influjos de un mundo circundante que ve en sus dioses pastores, guerreros, sembradores y, de este modo, celebra la vida de estos dioses rogando por abundancia para sus campos y protección para sus vidas. Cf. J. Trebolle Barrera, *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber*, (Madrid: Trotta, 2001), 122.

Creemos que el *Sitz im Leben* del Sal 104 está en las liturgias del Israel pre-exílico<sup>9</sup> que celebraban la monarquía como don de un dios creador y también monarca. Posterior al exilio se da la edición final del texto imbuido por el culto mesopotámico y por otras influencias literarias del entorno cercano. Es acá, donde el proceso redaccional llega a su término pues la lírica tiene la facilidad de condensarse pronto en el imaginario de los pueblos. Pero antes de las fiestas babilónicas, es imprescindible preguntarnos por la relación de nuestro himno con el mundo egipcio que tanto marcó la cosmovisión de las ciudades-estado cananeas.

Las ciudades de El-Amarna en Palestina conservaron un acervo egipcio en su cultura, en la religión ugarítica posterior. El famoso himno al sol de Amenofis IV<sup>10</sup>, el “Himno a Atón”<sup>11</sup>, ha sido

---

9 Cf. M. Dahood, *Psalms III 101-150*, Doubleday & Company: New York, 1970, p. 33. G. Ravasi apoya, de manera más documentada, esta propuesta: «[...] *per la qualità del testo, per la sua connessione con l'antica sapienza, per la sua anteriorità rispetto a Gn 1 e per la tonalità piuttosto solenne dei suoi quadretti la datazione pre-esilica sembra essere anche a noi la più conveniente*» G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, volumen III (101-150), (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000), 99.

10 Amenofis IV (1383-1365?) formuló un cambio en la mentalidad religiosa del antiguo Egipto al reducir al dios Amón de su rango primerísimo en el panteón egipcio y así movió las piezas de su ajedrez político para instaurar el culto al dios Atón, el disco solar, como único culto permitido y oficial. Por esta razón será conocido por el nombre que se autoimpuso: Akhenatón, i. e., el adorador-sirviente de Atón. Cf. H. Haag – A. van den Born – S. de Ausejo, “Egipto”: H. Haag – A. van den Born – S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, (Barcelona: Herder, 2006), col. 525. El movimiento constituye una estrategia política de control pues la intensión de Amenofis era el cambio de la capital egipcia y el traslado de ésta a la ciudad de El-Amarna. La “revelación” de Atón exigía la centralización del culto en un solo templo, la adoración hacia sí mismo como único dios y la reverencia a las enseñanzas de los grupos sacerdotales, designados evidentemente por Amenofis. Las similitudes con Jerusalén y YHWH son detalles que saltan a la vista. La política y la religión trabajaron –y trabajan– de la mano. Cf. A. Zivie, «Akhenaton l'insaisissable»: *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, (Paris : Bayard, 2008), 65.

11 Emplearemos acá la traducción y el texto propuesto por V. H. Matthews – D. C. Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*,

citado como fuente principal de nuestro salmo desde que fue descubierto. Y esto no debe extrañarnos por su contenido de alabanza en estrofas que, diremos, son “paralelas”, es decir, van en líneas similares pues se alimentan de un pozo cultural común. El reciente estudio de J. Day<sup>12</sup> hace una comparación de lo que, a su juicio, son seis paralelos entre el salmo y el himno a Atón. Nosotros señalaremos tres elementos teológicos de fondo que son compartidos por ambos textos.

El acervo teológico común se evidencia en el papel creador de los dioses encendiendo una luz y eliminando la oscuridad. La metáfora tinieblas-luz está presente en innumerable cantidad de textos del Cercano Oriente Antiguo y más particularmente en el culto al disco solar Atón. En el mismo Antiguo Testamento, la plastificación de conceptos abstractos como “nada” y “ser” puede mostrarse en la analogía “caos”-tinieblas y “cosmos”-luz. Mientras que el salmo en estudio afirma que «[...] *mandas la tiniebla y cae la noche; los leoncillos rujen por la presa y reclaman a Dios su alimento*» (vv. 20-21), el texto egipcio nos menciona que «*Cuando te pones en el horizonte occidental, la tierra yace en oscuridad y muerte [...] el león sale de su guarida, la serpiente ataca, cuando la oscuridad cubre la tierra*» (estrofas 2-4).

Asimismo, las alabanzas al designio creador, los cánticos a la sabiduría de la obra creada como principio esencial de la divinidad es algo que se hace presente en ambos textos de forma comparada:

---

(Santander: Sal Terrae, 2004), 257s. No obstante, clasificaremos estrofas y haremos anotaciones basadas en la traducción inglesa propuesta por ANET. Cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, (Princeton: Princeton University Press, 1955), 369-371.

12 Cf. J. Day, «Psalm 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun»: S. Gillingham (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

«*¿Cuán numerosas son tus obras, YHWH! Todas las hiciste con sabiduría, de tus creaturas se llena la tierra*» (v. 24), el himno a Atón recalca igualmente la sabiduría del disco solar y su omnipresencia en el país de Egipto: «*¿Qué eficaces son tus designios, oh Señor de todos los tiempos, con un Nilo en los cielos para los demás países y sus criaturas [...]*» (estrofa 10).

Particularmente curioso es el papel que juega el ser humano como engranaje en la creación para ambos textos. No se trata, como diremos más adelante, de un papel protagónico, sino más bien de una participación como la de otros animales en el medio creado: «*Cuando sale el sol [...] el hombre sale a su trabajo para hacer su faena hasta la tarde*» (vv. 21-22). El papel de ser humano acá es cumplir el ciclo del trabajo, hacer su labor hasta la puesta del sol para repetir esto la mañana siguiente y, así, disfrutar de las obras que su trabajo le provee pues «*[...] haces brotar hierba para el ganado y las plantas para el uso del hombre*» (v. 14) así como al hacer uso del pan, el vino y el aceite puede el ser humano alegrarse, alimentarse y sostenerse (v. 15)<sup>13</sup>. De la misma forma, el dios Atón se ha fatigado creando el cosmos (estrofa 8) y el ser humano le imita: «*Cuando te pones [...] todos los trabajos tienen que esperar hasta que te elevas de nuevo. Cuando te alzas, todos los brazos trabajan para tu faraón, en tu creación todos los pies salen a trabajar*» (estrofa 12). Así, la labor de la humanidad depende de las bendiciones de Atón como en el himno bíblico el ser humano está trabajando para subsistir.

A partir de la propuesta de J. Day, debemos concluir que la relación existente entre los dos himnos se confina a los versículos 20-30

---

13 Centraremos nuestro análisis de estos dones y provechos humanos en la última sección de nuestro artículo para, a partir del texto hebreo, hacer una labor exegética minuciosa. El autor de *Eclesiastés* retoma estos elementos del ciclo fatigante de la vida humana y los coloca como expresión de la monotonía del hombre. Estas influencias y relecturas saldrán a la luz más adelante.

de manera “paralela” lo que implica un acervo cultural genérico asimilado por los pueblos del entorno. No hay dependencias literarias sino similitudes líricas y teológicas que responden a un medio vital análogo. Si comprendemos que la sabiduría en el mundo antiguo, así como las concepciones culturales de los grupos humanos, estaban en constante intercambio “comercial”, debemos proponer que, en realidad, el salmo se nutre tanto de la concepción mitológica o *Chaoskampf* cananeo como de la cosmología egipcia: «[...] me veo forzado a concluir que ninguno de estos himnos es particularmente cercano al Sal 104,20-30, y tales paralelos existen solamente con un carácter muy general»<sup>14</sup>. Precisamente, se podría fundamentar una indirecta influencia egipcia gracias a una mediación cananea<sup>15</sup>:

Los largos períodos de dominación egipcia habían dejado su huella en la vida intelectual de las ciudades de Palestina. El himno a Atón, que es matriz del salmo 104, y que llegó a conocimiento de los israelitas por mediación de motivos religiosos cananeos, es un claro ejemplo de esto.<sup>16</sup>

Siguiendo a Ramírez-Kidd, los motivos del Sal 104 con respecto a su “matriz”, el himno a Atón, implican (1) la aceptación de un dios único que es inigualable; (2) un dios único que crea todos los países y lenguas pues es universal<sup>17</sup>, pero que tiene un pueblo “suyo” a quien le da un río Nilo concreto mientras que a los otros les da un “Nilo en el cielo”, i. e., la lluvia; (3) la presentación del rey como su hijo; (4) la aceptación de que su acción en la creación es

14 J. Day, «Psalm 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun», 221.

15 Cf. M. Dahood, *Psalms III 101-150*, 33.

16 J. E. Ramírez-Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, (San José: Sebila: San José, 2009),183.

17 Idea desconocida en el cercano Oriente hasta el himno a Atón donde el disco solar domina todas las tierras y todos los seres humanos le reconocen con admiración y reverencia.

misteriosa e inescrutable para el hombre; (5) el mito compartido en las religiones del mundo donde la creación es producto de la lucha entre “cosmos” y “caos” (Gn 1), i. e., existencia y nulidad, entre luz y tinieblas, que representan finalmente la batalla entre la vida y la muerte. Precisamente, si estas ideas son compartidas por otros textos bíblicos que hunden sus raíces en esta “matriz” teológica, debemos preguntarnos por la relación del Sal 104 con otros textos que comparten elementos comunes.

Hemos dicho que no encontramos dependencias directas *ad extra* del texto bíblico sino sólo influjos paralelos. ¿Podríamos decir lo mismo de las relaciones intra-bíblicas que aparentemente tiene el salmo en cuestión? El llamado “primer relato” de la creación, el relato sacerdotal en Gn 1, es más una cosmogonía tras la cual encontramos una cosmología que es compartida en nuestro salmo. Varios autores<sup>18</sup>, haciendo una suerte de lectura “sinóptica”, han destacado el orden de las obras creadas en el salmo proponiendo que su estructura es dependiente a la estructura de los siete días del relato sacerdotal. No obstante, a pesar de esta aparente correspondencia, podemos subrayar que «[...] *el cantor del Sal 104 tañe muy libremente algunas cuerdas de temas tradicionales antiquísimos que se sedimentaron también en Gén 1*»<sup>19</sup>. Dicho de otro modo, ambos textos son expresiones de la misma concepción teológico-cosmológica y, a partir de ella, Gn 1 construye una cosmología y el Sal 104 más bien una alabanza agrupando los elementos de la naturaleza que estaban relacionados en dicha cosmología. La interpretación que hace coincidir la estructura septenaria de Gn 1 con este salmo exuberante y libre es forzada<sup>20</sup>, tal como hemos afirmado.

---

18 Cf. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009), 775.

19 H.-J. Kraus, *Los Salmos*, 442.

20 Cf. J. Luther Mays, *Psalms*, (Louisville: John Knox Press, 2011), 331.

Se trata de un himno de carácter individual, como lo señala L. C. Allen<sup>21</sup>, por las exhortaciones iniciales y finales como por las referencias personales de los versos 33-34. Hablamos de un cántico de alabanza que agrupa las obras de lo que está por encima de la tierra, lo que está en la tierra como espacio común a los seres vivos y lo que está debajo del asentamiento sobre los mares. Las relaciones zoológicas son bastante más horizontales con respecto al hombre de lo que son en otros textos (Gn 1,26 y Sal 8 particularmente) y esto es una particularidad de una alabanza que glorifica a partir del universo creado, guiado por las manos de un dios, de un dador de aliento. Si el Sal 8 describía la posición del ser humano en el mundo con una metáfora de realeza, siendo encargado de regir sobre la creación, en el Sal 104 los humanos son sólo una parte de la gran familia de las criaturas<sup>22</sup>. Fundamentaremos esto en las líneas que siguen.

## 2. HUMANIDAD: FRAGMENTO NECESITADO EN UN UNIVERSO INFINITAMENTE MÁS GRANDE

Para hablar de humanidad como revelación en el último apartado, es decir, en nuestra sección sistemática, debemos partir de los datos exegético-antropológicos presentes en nuestro himno. En un primer momento debemos precisar que una reflexión antropológica no puede circunscribirse, tal como se ha hecho de manera clásica y yo mismo lo he hecho en estudios anteriores<sup>23</sup>, a precisar símbolos humanos de la corporeidad o expresiones de

---

21 Cf. L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 28.

22 Cf. J. Limburg, *Psalms*, (London: Westminster John Knox Press, 2000), 355.

23 Cf. H. Zúñiga, «Una aproximación a la antropología veterotestamentaria: imagen que manifiesta el rostro de Dios», *Λόγος* III/3, (2010): 53-87. El estudio presente es más de corte filológico que sociológico.

actividades humanas, sino que debe asumir acá las dimensiones psicológicas en los textos, las características culturales así como las concretizaciones de otros símbolos del lenguaje, poesía, narración y culto.

Es evidente que todo escrito es expresión de dimensiones psicológicas y culturales humanas pues desde la proposición inicial «*Bendice, alma mía, a YHWH: ¡YHWH, Dios mío, qué grande eres!*» (בְּרַכֵּי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי גְדֹלָתְךָ, v. 1) encontramos una manifestación de una actitud interna auto-invocatoria dirigida al “yo” (נַפֶּשׁ, “alma”)<sup>24</sup>, una actitud que refleja la dimensión gozosa humana que se manifiesta en la celebración. Los himnos de alabanza son una revelación de sentimientos de victoria y una manifestación externa del interno sentir<sup>25</sup> de estabilidad y éxito que deviene un grito de profunda alegría por el reinado universal de Dios (Sal 47; 93; 96-98), por el don la “ciudad santa” Jerusalén (Sal 46; 48; 76; 87) o por las maravillas salidas de las manos de YHWH (Sal 8; 19; 29; 145-15).

Concretamente, el Sal 104 hace un continuo recordatorio de las cualidades portentosas de YHWH que hacen que él se manifieste en la creación de manera explícita. Se trata de un

24 Cf. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, volumen III (101-150), 109.

25 «Los estudios narratológicos de la Biblia repiten a menudo que sus personajes hablan y actúan, pero no piensan. La narración bíblica no tiene los medios para describir los procesos mentales, bien se trate de pensamientos o de sentimientos [...] Ahora bien, cuando la Biblia quiere que un ser humano exprese sus propios sentimientos, utiliza medios específicos, a saber, recurre casi siempre a la lírica [...] Desde este punto de vista, el libro de los Salmos ocupa un lugar privilegiado en la biblioteca bíblica. Es la colección de poemas más amplia de toda la Biblia y, en consecuencia, encontramos en ella la expresión de la más extensa gama de sentimientos» J. L. Ska, *Introducción al Antiguo Testamento*, (Santander: Sal Terrae, 2012), 130-131.

himno, una poesía libre<sup>26</sup>, donde el salmista alaba a Dios por la creación, porque la misma creación es expresión “mistérica” de la presencia inmanente de lo trascendente. Y esa trascendencia se “zoomorfiza”, se “antropomorfiza”, en suma, se “biomorfiza”. En el cuadro se pueden ver estos biomorfismos de YHWH que son sustantivaciones de las características del universo tal como aparecen en el Sal 104:

<b>Cualidad de YHWH</b>	<b>Metáfora empleada</b>	<b>Versículos</b>
Poder, majestad, brillo	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vestimenta de luz</li> <li>- Cielos como un manto o tienda manipulados por YHWH</li> <li>- La tierra es revestida de “océanos” y las aguas cubren los montes</li> </ul>	1-2.6
Poder, habilidad, señorío	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Construcción de aposentos sobre las aguas</li> <li>- Asentamiento de la tierra incommovible (YHWH constructor)</li> <li>- Las nubes como su carroza</li> <li>- El viento alado es quien tira de la carroza</li> <li>- Vientos como mensajeros y fuego como servidumbre</li> </ul>	3-4

26 Cf. P. D. Miller Jr., «The Poetry of Creation: Psalm 104», en W. P. Brown - S. D. McBride (eds.), *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 88.

Bestialidad, violencia, autoridad	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bramido y lanzamiento de rayos, las aguas “temen” y “obedecen”</li> <li>- La tierra “tiembla” y las montañas “humean” a la mirada de Dios</li> <li>- Deseo del salmista porque dejen de existir pecadores y malvados<sup>1</sup></li> </ul>	7-9.31.35
Dador, proveedor, protector	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Del agua de ríos y manantiales beben las bestias del campo, los asnos salvajes, las aves del cielo se refugian</li> <li>- Desde el cielo riega los valles, fecunda la tierra: hierba para el ganado, plantas para el cultivo del hombre (pan, vino y aceite), árboles-cedros del Líbano anegados y son refugio de las aves (cigüeña)</li> <li>- En las rocas habitan las cabras y tejones</li> <li>- Los leoncillos piden a Dios su comida</li> <li>- “Todos” están pendientes de que Dios les dé comida: si se la da, hay saciedad, “los creas”; si no, muerte</li> </ul>	10-18.21.27-30
Creador, trabajador, demiurgo	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Luna y sol (marcador de tinieblas y luz) como obras de sus manos</li> <li>- El sol marca el trabajo animal y humano: por la noche las fieras salen, por el día trabaja el ser humano</li> <li>- El mar está lleno de animales</li> </ul>	19-20.22.25-26

A pesar de que, explícitamente, el ser humano aparezca solo en los vv. 14, 15 y 23, las imágenes denotan antropomorfismos de YHWH en sus distintas dimensiones u oficios. Dios es representado como ser humano en cuanto los puestos que asume frente a su obra creada y por eso el antropomorfismo más explícito y concreto en el Sal 104 es el de Dios como trabajador. Dios asume distintos oficios, desempeña distintas profesiones, todo para llevar a cabo su obra tal como si fuera un albañil, un constructor, un cuidador, un proveedor de alimentos, etc. Asimismo, a partir de ese desarrollo del trabajo es que YHWH implica a sus criaturas para que repliquen esa dimensión laboral con la que ha creado las cosas y el ser humano es una de esas voces replicantes pero, precisamente, solo una de ellas entre tantas otras.

A diferencia de Gn 1, donde el ser humano aparece el día sexto como culmen de la creación –cosmogonía que devine antropogonía<sup>27</sup>– por ser “selem” (שֵׁמַיִם, “imagen”), en el Sal 104 su participación queda reducida a unos versículos donde es tan dependiente y tan semejante que el resto de las obras creadas. Comparte con la naturaleza hermana ese atributo: tan “imagen” es el ser humano como los animales, las plantas y las estrellas. Tan dependiente es, de la misma forma, como los animales, las plantas y las estrellas. Esta idea de horizontalidad con respecto a las demás criaturas debe enmarcarse en una singularidad de nuestro salmo: a diferencia de otros textos del Cercano Oriente Antiguo, como el mismo himno a Atón, la naturaleza se ha desmitificado<sup>28</sup>. Ya no se entiende, por ejemplo, la obscuridad como *locus* demoniaco o mítico, ni tampoco el ser humano como *alter deus* sino como obra de la naturaleza, como un fenómeno natural. Es decir, la sacralidad deja de ser sacral pues, lo que se entiende popularmente como profano, es sagrado a la vez.

27 Cf. J. Severino Croatto, «El hombre en el mundo según el Génesis»: *Revista Bíblica* 34 (1972): 46.

28 Cf. J. E. Ramírez-Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 183.

En este punto profano-sacral de dependencia mutua hombre-Dios, de necesidad conjunta en el símbolo donde Dios depende de la acción humana para “aparecer” en el salmo, es donde centraremos nuestro análisis exegético de los versos 14, 15 y 23. Dios es visto como creador, como constructor del universo frágil sostenido por su providencia, jamás de un “cosmos” independiente, pues el mundo nunca fue entendido como orden autónomo y mecánico: “[...] Israel jamás conoció nuestro concepto naturaleza, ni el griego cosmos”<sup>29</sup>.

La metáfora de Dios-constructor depende de la realidad del trabajo humano.. Tanto “imita” el hombre a Dios como Dios “imita” al hombre. ¿Qué elementos implica la exposición del ser humano como trabajador en el salmo? ¿Qué imágenes son empleadas para destacar la finalidad de la acción humana? ¿Coinciden con la finalidad de Dios para con el mundo? ¿Coinciden para con los demás entes creados también “trabajadores”?

## 2.1 Protección, cuidado, alimento como gracia

El v. 14 reseña por primera vez el sustantivo masculino <sup>30</sup>אֱדָמָה que acá representa el término genérico “humanidad” por el artículo

29 Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento*. Volumen I. Ediciones Sígueme. Salamanca 1978, p. 518.

30 Se encuentra el sustantivo אֱדָמָה y transpuesto al final de él un *silliq*. Las anotaciones de la crítica textual y literaria las basaremos, evidentemente, en el aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 1184. Este detalle que nos ayuda en la traducción final para unir los verbos distintos. La traducción con dos verbos diferentes que indican una misma finalidad: primero צָמַח (“crecer [plantas]” en modo participio, en hifil) y luego יָצָא (“salir”, “llevar a cabo” en hifil, modo infinitivo); los dos sinónimos presentes para indicar “hierbas”, “plantas” o “forraje” (עֵשְׂבִיב וְהַצִּיר); así como la expresión metafórica “llevar a cabo el pan de tierra” (לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן־הָאָרֶץ) donde, según el aparato crítico de la BHS, podría emplearse, en lugar de לֶחֶם, el concepto הֶלֶל o “vigor”) nos hacen traducir, de forma literal, “[...] haces crecer hierba para el ganado [como] plantas para el trabajo del hombre para hacer salir pan de la tierra”. Sin embargo, eliminando los pleonasmos y aplicando el sentido metafórico mencionado diríamos “[...] haces brotar la hierba para el ganado como las plantas para el uso del hombre”.

que le determina en su papel de prefijo. El ser humano aparece acá como beneficiario de la acción de Dios que con el “fruto” de sus obras (מִפְרֵי מַעֲשָׂיָהּ)<sup>31</sup>, literalmente como lo expresaba el v. 13 “del fruto de tus trabajos”<sup>32</sup>, alimenta la tierra para que crezca la hierba que será alimento del ganado y para que el ser humano pueda hacer uso de ella. Hablar de “plantas” (עֵשֶׂב) en la Biblia hebrea puede indicar la hierba libre no cultivada o la ya procesada. Por esta razón es que podríamos traducir el lexema como “hierba”, “césped”, “forraje”, “vegetales”, pero en una traducción asumida preferimos hablar de “plantas” ya que nuestro texto particularmente nos habla de vegetales y plantas para el consumo humano<sup>33</sup>. En concreto, el verbo צָא, en su forma hifil, modo infinitivo constructo, introduce el objetivo buscado al “sacar” o “extraer” de las plantas los productos esenciales que no faltan en ninguna de las listas alimenticias (cf. Sir 38,26; Dt 26,5-9): pan, vino y aceite. Veamos algunos detalles de estos símbolos del fragmento humano en el entramado de la creación

- ♦ El sustantivo masculino לֶחֶם, “pan”, define un elemento central en la dieta mediterránea pues ha sido base de la constitución de la cultura sedentaria de muchos pueblos. A diferencia de la concepción sacral que el cultivo del pan tuvo en otros pueblos del entorno<sup>34</sup>, la Biblia desconoce un “mito

31 Otras traducciones dicen “la humedad de tus cámaras” (*Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada*, 2009) o “acción fecunda” (*Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento. Poesía*, Bilbao-Estella: Mensajero-Verbo Divino:1998, 730) siendo más cercana esta última, la versión de L. Alonso Schökel, que logra encuadrar en el paralelismo poético del verso.

32 Cf. *La Bible. Notes intégrales. Traduction Œcuménique de la Bible*, (Paris : Les Éditions du Cerf : 2010), 1198.

33 Cf. L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, (Madrid: Trotta: 1999), 590.

34 En Ugarit hablamos de la lucha entre Mot y Baal donde uno entierra al otro, lo desentierra, lo muele y lo esparce en el campo para que vuelva a la vida por la penetración

del pan”<sup>35</sup>. A pesar de que el proceso de cultivo y germinación del trigo representen, por la tierra y por la implicación del ser humano en ella, la lucha de la vida, el pan del que se habla en los textos bíblicos y, concretamente en el Sal 104, es un pan profano. El sentido que éste término alcanza en nuestro texto es tanto metafórico como objetivo pues en el v. 14 podríamos traducir “trabajo humano” o “alimento/sustento” en sentido directo, mientras que en el v. 15 aludiríamos al “pan” como tipo de comida.

- ♦ El sustantivo masculino יין, “vino”, asociado con el pan y el aceite, es el signo básico de la sacralidad y la abundancia de la tierra. Concretamente en el v. 15 aparece el término יין y no שֵׁכָר (sentido amplio que puede traducirse como “cerveza” pues su producción se basa en el vino y en cereales) o תִּירוֹשׁ (alude más al mosto, el zumo no fermentado) pues la alusión directa al sostén de la dieta cotidiana de la uva así como a la bebida empleada en los templos de distintas culturas para las libaciones es concretamente la bebida que se extrae de la vid<sup>36</sup>. A pesar de su sentido ambiguo por el miedo a la embriaguez, el vino es señal del sustento diario<sup>37</sup>, la vida depende de él pues inclusive para viajar hay que llevarlo consigo (cf. Jue 19,19)<sup>38</sup>. En el Sal 104 aparece no tan ligado al sustento diario como

---

del agua. En el mundo griego nos referimos al rapto de Perséfone por parte de Deméter durante seis meses para que brote la cosecha desde las profundidades del Hades.

35 Cf. X. Pikaza, *Gran Diccionario de la Biblia*, (Estella: Verbo Divino: Estella, 2015),947.

36 Cf. X. Pikaza, *Gran Diccionario de la Biblia*, 1363.

37 En Egipto, particularmente, encontramos murales donde se muestran recipientes que han de recibir la libación con la misma forma que el signo jeroglífico que significa “corazón” pues, como dice el Sal 104, el vino alegra el corazón. Cf. O. Keel, *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, (Madrid: Trotta, 2007), 329.

38 Cf. H. Haag – A. van den Born – S. de Aulsejo, *Diccionario de la Biblia*, (Barcelona: Herder, 2005), 2042.

aparece el pan pero sí a una condición vital esencial: la alegría. Tal como aparece en textos tardíos (cf. Qo 9,7), el vino le da alegría a la vida, le da un sentido moral de sostenimiento pues el “pan” como sustento no es suficiente para vivir, se necesita de la emoción. Por eso es que, en el lenguaje figurado bíblico, la viña es Israel y gran cantidad de metáforas de dependencia, fiesta y culto están ligadas a éste elemento (cf. Is 5,1-4; Sal 80,9-12).

- ♦ El término “aceite” (יָשֶׁן, sustantivo masculino) se emplea en el contexto bíblico como una bendición divina (cf. Dt 7,13; Jr 31,12) por sus propiedades alimenticias (campo semántico “grasa”)<sup>39</sup>, de un aroma perfumado como ungüento protector (cf. Am 6,6) que fortalece (cf. Ez 16,9) y suaviza las heridas (cf. Is 1,6) así como brinda combustible para dar luz (cf. Ex 27,20). En el caso del texto que estamos estudiando, su simbolismo se asocia directamente con el vino pues es igualmente señal de alegría al llenar el rostro de brillo<sup>40</sup> (cf. Sal 45,8) y señal de salud pues el rostro refleja el “estar” interno del ser humano. El morfema יָשֶׁן “con aceite” se pudo puntuar como *mšumman* (participio pual de *šāmēn* o “ser gordo”) pues el mostrar gordura y brillantez en el rostro era signo de salud<sup>41</sup>.

39 «Una comida en el Próximo Oriente antiguo no consistía sólo en comer y beber: la unción con óleo (Sal 23,5; 104,15; 133,2; 268, 455) también era indispensable (377). Además de la veneración diaria, la purificación, los sabumerios, la libación el sacrificio y la unción, el rey era también responsable de suministrar a la estatua de culto ropas y ornamentos (378)» O. Keel, *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, 275.

40 Cf. C. Lesquivit – M-F. Lacan, «Aceite» en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, (Barcelona: Herder, 2005), 44.

41 Cf. M. Dahood, *Psalms III 101-150*, 41.

Tanto el trigo, las uvas y las aceitunas describen el ciclo festivo del año agrícola en la región palestinese<sup>42</sup>, se trata, pues, de la descripción de un año de trabajo, de un año de sustento. En cada uno de los casos, los infinitivos constructos **לְהַצְחִיל** y **לְהוֹצִיא** están allí indicando que su sujeto, el ser humano, queda subordinando su actividad a la acción de Dios<sup>43</sup>, pero la intención de la acción divina es el bienestar de la criatura: el pan da fuerzas, el vino, alegría y el aceite, salud. Los sacramentos de las cosechas humanas se resumen en el pan que fortalece, en el vino que da paz y felicidad, en el aceite que protege la piel y hace brillar el semblante. A partir de esto, el ser humano vive y camina en un mundo que, mediante los astros, señala “tiempos” para trabajar y descansar.

## 2.2 Luz y obscuridad, trabajo y descanso

Desde el v. 19 se introduce el tema de la luz como creadora y la obscuridad como espacio de descanso. YHWH es Señor del día y de la noche que mediante el sol que “conoce su ocaso” (**שָׁמַשׁ יָדַע מְבוֹאָיו**) y la luna que “fija los tiempos” (**יָרַח לְמוֹעֲדֵים**) señala los momentos del trabajo del ser humano. Tal como el día cuarto y central del quiasmo en Gn 1, son las lumbreras “mayor” y “menor” las que fijan las fiestas y los calendarios pero en el Sal 104 el ciclo es reducido a la cotidianidad del día-noche.

42 Cf. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, volumen III (101-150), 118. Una tablilla del s. X a.e.c. encontrada en Guézer, reza así: «Agosto y septiembre para recoger la aceituna, octubre para sembrar la cebada, diciembre y enero para sembrar el trigo, febrero para escardar el lino, marzo y abril para cosechar el trigo y hacer fiesta, mayo y junio para podar las vides, junio para recoger el fruto del verano» Cf. J. E. Ramírez-Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, p. 168. Es evidente que el don divino de estos productos se traduce en el sustento que brindan y, por esta misma razón, siendo la vida humana frágil, el hombre teme las sequías, las plagas, las inundaciones, las guerras y el robo.

43 Cf. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos*, 1310.

Ya el v. 23 recoge las últimas palabras del v. 14 uniendo los bienes de la tierra con el trabajo humano (עֲבֹדָה) decidiendo su interpretación<sup>44</sup>: la labor cotidiana está relacionada directamente con necesidades físicas, emocionales y estéticas<sup>45</sup>. Pues inclusive el trabajo del hombre pertenece al orden establecido en la creación divina y los frutos de ese trabajo son parte del sostén para el humano y la bestia, sostén que Dios da por igual<sup>46</sup>. El sol es el testigo de la faena del hombre, de su cansancio, tal como en Qo 1,3 se daba por sentado lo fatigante (עָמַל) del trabajo humano “bajo el sol”<sup>47</sup>, una labor que no tiene fin, es eterna<sup>48</sup> pues el ciclo se repite: mientras que el ser humano duerme y descansa, Dios se encarga de activar la fecundidad de la tierra (cf. Sal 127,2)<sup>49</sup>. Dicho de otro modo, el ser humano es ente pasivo en el engranaje de la creación: solamente sigue, sin saberlo, el ciclo preestablecido por Dios a modo de una aguja de reloj graduada por el relojero<sup>50</sup>. El universo funciona guiado por YHWH y el ser humano está ubicado en una etapa de la descripción del salmista, solamente en

44 Cf. L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento. Poesía*, 731.

45 Cf. J. H. Coetzee, «Psalm 104: A Bodily Interpretation of “Yahweh’s History”», *OTE* 21/2, (2008): 302.

46 Cf. L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 33.

47 Cf. H. Zúñiga, «L’espiritualitat contestatària del Cohèlet: pessimisme o realisme? Anàlisi de Coh 1, 2-11»: *Butlletí de l’Associació Bíblica de Catalunya*, n° 109, (2011): 30.

48 Precisamente, si leemos la frase final del v. 23 עַד־יֵעָרֵב (“hasta el atardecer”) a la luz de Job 24,5b (בַּפְּעֵלָם מְשַׁחֲרֵי לֶטְרָף) que marca el trabajo humano desde “la madrugada”, el juego consonántico ‘rbh puede ser puntuado ‘arabāb, con la sílaba final –āb como en ‘lmb (ugarítico) “eternidad”. Cf. M. Dahood, *Psalms III 101-150*, 45.

49 Cf. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos*, 1311.

50 Esta metáfora que nos recuerda la concepción ocasionalista de ciertos pensadores racionalistas, aunque ese salto en el orden de las ideas no esté acá presente. Aludimos acá a la filosofía de la simultaneidad de sustancias de Nicolás Malebranche y otros postcartesianos. Se puede pensar también en la concepción carente de azar en la monadología leibniziana.

una etapa, pues su papel es el de revelar junto con todos los seres creados, la grandeza del creador.

La humanidad forma parte de un universo infinitamente más grande que ella. La sacralización que ha sufrido el ser humano en otros textos del universo bíblico acá no está presente. La misma sacralización que la naturaleza en general ha recibido, tampoco lo está. Todas las cosas son, de la misma forma, en la misma medida y en la misma profundidad, signos sacramentales de lo sagrado. El muro infranqueable que divide sagrado y profano, en el Sal 104, desaparece: lo profano asume lo sagrado y lo desacraliza o, también podemos decirlo inversamente, lo sagrado asume lo profano y lo santifica. Cualquier movimiento es posible en la mente del salmista que solo quiere agradar a Dios con su canción (v. 34) y no se preocupa por delimitaciones dicotómicas.

¿Será que, desde este punto de vista, podemos superar también nuestros dualismos en la concepción teológica de “revelación”? ¿Siendo la naturaleza manifestación explícita de lo sagrado, debemos seguir hablando de “ecología” como discurso racional sobre la “casa común”? ¿Un discurso desde afuera o más bien implicándonos en ese discurso “ecosófico”<sup>51</sup>? A partir de la negación de la centralidad de lo humano en el Sal 104, que coloca al hombre como fragmento de un todo, ensayemos una reflexión hermenéutica desde la teología fundamental que implica el universo y la creación como primera “Palabra” y, prácticamente, como única “Palabra” en la que se insertan otras formas de entender el universo en su dimensión de *mysterion*.

---

51 Cf. J. C. Valverde, «Raimon Panikkar e Arne Naess en dialogue»: *Cirpit Review*, enero, 2015: <http://www.raimon-panikkar.com/index.php/raimon-panikkar-e-arne-naess-en-dialogue-de-juan-carlos-valverde-un-strasbourg/> (consultado en línea el 4 de abril, 2016).

### 3. LA CREACIÓN COMO REVELACIÓN PROFANA DE LO SAGRADO

Entender el concepto “revelación” en la teología sistemática tradicional implica aceptar la división entre “sagrado” y “profano”: así como hay espacios consagrados para que sean escenarios de la acción divina, así también hay tiempos designados que rompen la rutina (*cronos*) e introducen momentos de gracia (*kairós*). En la mentalidad del hombre religioso esto es incuestionable porque tanto los espacios como los tiempos sagrados forman parte de un paradigma para comprender el universo: el cosmos, o mundo cercano-ordenado, es precisamente el espacio nuestro, lo otro pertenece a lo desconocido y, por ende, caótico. Ya lo definía M. Eliade diferenciando orden y caos:

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el “Mundo” (con mayor precisión: “nuestro mundo”), el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de “otro mundo”, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de “extranjeros” [...] <sup>52</sup>

La forma en que dicho caos deja de existir es la instalación de la especie humana ahí pues el ser humano, cuando entra en un espacio desconocido, lo transforma simbólicamente en conocido, es decir, emula la acción de Dios imponiendo orden donde no había como metáfora de la creación. Estos principios son particularmente simples de aplicar en textos como Gn 1 u otros salmos que hemos citado en este trabajo pero, en el caso del Sal 104, donde el sujeto que puede sacralizar las cosas si acaso se asoma en tres versículos,

---

52 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, (Madrid: Guadarrama, 1973), 32.

¿cómo se podría hablar de “cercanía-lejanía”? ¿Se puede hablar de oposición “cosmos”-“caos”? ¿Qué es “sagrado” y qué “profano”? En el Sal 104, el papel como creador del orden ostentado por YHWH no se traslada sólo a los seres humanos: animales, plantas, astros, todos, participan de esta sacralización<sup>53</sup>. Los antropomorfismos que hemos señalado en la primera parte de nuestro estudio muestran una inversión del símbolo pues no es el ser humano quien asume los paradigmas divinos sino más bien es Dios quien se amolda a las especificaciones humanas. La “imagen de Dios” es, en realidad, “imagen humana” o, mejor dicho, “imagen mundana” pues es el mismo universo quien se ve reflejado en los sentimientos de Dios. Lo natural es sobrenatural y a la inversa, a pesar del dicotómico dogma.

La teología clásica ha asumido la distinción escolástica entre “revelación natural”, entendiendo ésta como la presencia implícita de Dios en la historia y la naturaleza, y la “revelación sobrenatural”, es decir, la presencia explícita de Dios en la Sagrada Escritura y en la persona de Jesucristo. No obstante, esta distinción establece niveles jerárquicos que toma la “revelación sobrenatural” como brújula para entender la “revelación natural”. ¿Será que lo particular-sobrenatural está tan velado como para que necesitase ser “develado”? ¿No vemos en el Sal 104 un grito explícito del universo que “devela” algo siempre develado, es decir, evidente? La respuesta es profundamente afirmativa. Solamente se puede revelar algo oculto y, en la naturaleza, no hay nada oculto porque lo divino se expresa directamente en ella: *«Revelación significa descubrir el propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo; es decir, descubrir que a la definición del*

---

53 A pesar de que el estudio de la estructura de las relaciones de seres vivos explica que, en un quiasmo del salmo, los seres humanos ocupan el centro de dichas relaciones, igualmente están imbricados como “animales”. Cf. R. Whitekettle, «A Communion of Subjects: Zoological Classification and Human/Animal Relations in Psalm 104», *Bulletin for Biblical Research*, 21/2, (2011): 186.

*propio ser pertenece su ser-creado, su estar fundado y agraciado por Dios que en él se manifiesta para orientar y salvar»<sup>54</sup>.*

Así pues, definir “cosmos” como producto del orden divino que excluye el “caos” es una manera dicotómica de trazar líneas, es decir, una forma dualista de separar “sagrado” y “profano” cuando en realidad ambas realidades son la misma realidad. Ya J. L. Segundo<sup>55</sup> había intuido la negación de la realidad imbricada que las teologías tradicionales portan consigo en sus tratados de teología fundamental y de teología de la creación. No se trató de un “deicidio”<sup>56</sup> sino más bien de la negación de una separación inexistente. A partir del Sal 104 podemos comprender que creador y creación son principios inseparables, no porque el uno sea la otra, sino porque la Creación refleja de manera ineludible las huellas de las manos que lo han moldeado así como la idea de Dios que poseemos está moldeada por nuestros antropomorfismos.

Solamente una teología que tome como punto de partida la tierra desnuda, es decir, la realidad cotidiana amenazada, podrá responder a una verdadera humanización de Dios como a una verdadera divinización del hombre. Hemos sostenido en todo el artículo que el ser humano no ocupa el papel primero en el himno estudiado, sino más bien un lugar humilde pues, no es protagonista sino parte, no es cabeza sino un miembro más del inmenso sistema cósmico. Y es, precisamente desde esta concepción que entiende

---

54 A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. (Madrid: Trotta, 2008), 135.

55 Cf. J. L. Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en Ignacio Ellacuría –Jon Sobrino, editores, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, tomo I, (San Salvador: UCA, 2005), 460.

56 Cf. H. Bojorge, *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*, (Madrid: Encuentro, 2000).

al ser humano como fragmento y no como todo, desde donde se puede exaltar la naturaleza humana en su condición propia. No es solamente el ser humano “imagen” y “semejanza”, no es solamente el hombre “sacramento” de lo divino. No es así. Lo es toda la naturaleza, todo el ambiente, todos los ecosistemas y biocosmos pues han salido de la misma “mano” creadora y están igualmente tocados de divinidad. Más aún, son expresión nítida de esa divinidad. El ser humano solamente es consciente de esto y puede expresarlo. Sabe que en él ya existe algo que es divino y que lo divino tiene en su constitución algo de lo humano y cósmico: como lo hemos dicho antes, Dios es lo que nosotros decimos que es<sup>57</sup>. Ahora agregaríamos que no es sólo lo que articulamos con palabras, sino también lo que contemplamos en la naturaleza y lo que ella da de sí sin ser contemplada, pues toda “naturaleza” (concepto profano)<sup>58</sup> es siempre “creación” (concepto sagrado). De esta forma, la presencia de Dios no está en lo abstracto, en los textos sagrados de una u otra religión, en los ambientes separados como “sacros”, sino más bien en todo y todos.

Desde el himno cósmico que hemos analizado podemos comprender que el autor vislumbra una acción unilateral donde el creador actúa y la creación se deja moldear. Su contexto, su alabanza se enmarca en la comprensión dependiente del universo con Dios pues su admiración es, a la vez, agradecimiento para con la providencia divina (vv. 27-30). No obstante, el paso que ha dado hacia la desacralización del universo, librándose del miedo mítico que generaba el “caos” y entendiendo el mundo como medio vital armonioso y lleno de alegría, es irreversible. Se trata de una desacralización sacralizante pues, al señalar que todas las obras

---

57 Cf. H. Zúñiga, «La fe monoteísta en YHWH como acontecimiento político», *Πρόσωπον* n° 5, (2012): 18.

58 Cf. G. Ravasi, *Los Salmos*, (Madrid: San Pablo: Madrid, 1995), 39.

del mundo son *symbolos* de lo sagrado, las sacraliza, las diviniza. Logra intuir el hagiógrafo que todo el universo forma parte de la atmósfera “creacional”; concluimos nosotros, asimismo, que no hay “caos”, pues aunque no conozcamos todo el entorno, ese todo desconocido también forma parte de nosotros, seres humanos, engranajes de un ecosistema inmensamente diverso. La multiplicidad aquí testimonia la riqueza de los binomios día-noche, tierra-mar, animales domésticos-animales salvajes, que coexisten en una sinfónica armonía<sup>59</sup>, de manera que la pluralidad, toda ella, es “obra divina”.

En el contexto de la crisis ambiental, producto de una economía que niega la faceta solidaria entre los seres cósmicos y genera desigualdades insalvables, la crítica a la concepción filosófica antropocéntrica es más que necesaria. El mundo antiguo y sus textos en el Cercano Oriente no comprendían esta división “sagrado”-“profano” aplicada a la naturaleza. Menos aún consideraba al ser humano como “dueño” o *despótes* de la tierra, sino, como en el Sal 104, un hermano y una hermana que coexisten en la fraternidad planetaria. Es evidente que, fuera de esta concepción integral, «[...] *los modelos de dominio y explotación, no conducen a una simbiosis capaz de sobrevivir entre los sistemas humanos y los sistemas no-humanos, sino que llevan al silencio de la naturaleza y a la muerte ecológica del hombre y la naturaleza*»<sup>60</sup>.

Esta fraternidad-sororidad entre seres vivos y seres inertes es expresión de un entramado cósmico complejo y armónico. Por esto el salmista invita a la alabanza, invita al agradecimiento al creador por su creación, tan implicado él en ella. Ya Francisco de

---

59 Cf. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, volumen III (101-150), 122.

60 J. Moltmann, *El futuro de la creación*, (Salamanca: Sígueme, 1979), 161.

Asís (ca. 1182-1226 d.e.c.) comprendió esta implicación mutua, se consideró parte y no centro, fragmento y no todo, hermano de lo existente y, entendiéndose así, simplemente cantó: «*Lado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el señor hermano sol, él es el día y por él nos alumbras; y es bello y radiante con gran esplendor: de ti, Altísimo, lleva significación [...]*»<sup>61</sup>.



**Hanzel Zuñiga Valerio** es costarricense. Posee una licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa por la Universidad Católica de Costa Rica. Además un bachillerato en Ciencias Teológicas por la misma universidad, estudios en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana y estudios en Biblia y Teología por el Centre Notre Dame de Sion en Jerusalén, Israel. Docente en el área de las Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Católica de Costa Rica. [h.zuniga@ubl.ac.cr](mailto:h.zuniga@ubl.ac.cr)

*Recibido: 27 de enero de 2016*

*Aprobado: 13 abril de 2016*

---

<sup>61</sup> Francisco de Asís, «Cántico de las criaturas»: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías y documentos de la época*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 56-57.



# La Teología de Hugh Hefner

PAULA SEQUEIRA ROVIRA

**Resumen:** Hugh Hefner no debe ser recordado solamente como el editor y creador de Playboy. Tampoco Playboy debe pensarse como una revista exclusiva de desnudos femeninos. Los efectos de ambos en nuestra cultura son mucho más profundos y complejos. Este artículo tratará de realizar un análisis de la producción de un personaje como Hefner y de una revista como Playboy, los cuales han utilizado ideas de represión sexual y social para asentarse como espacios opuestos a poderes verticales. En ese contexto, Hefner se ha presentado como un opositor de ideas del cristianismo y la moral sexual detrás de esta religión; sin embargo y en gran medida gracias a lo anterior, él mismo ha sido producido como una especie de dios que más que sufrir ha venido a dar placer. Es decir, se demostrará como la actitud de Hefner contra la represión fue necesaria para entenderlo como es y además para entender su carácter casi divino.

**Abstract:** Hugh Hefner should not be remembered only as the editor and creator of Playboy. Nor should Playboy be thought of only as a magazine

---

**Palabras claves:** Cristianismo - Hugh Hefner – Sexualidad- Poder - Playboy

**Key words:** Christianity - Hugh Hefner - Sexuality - Power - Playboy

of female nudes. In our culture, the effects of both are much deeper and more complex. This article tries to analyze the creation of a character such as Hefner and a magazine like Playboy, which have used ideas of sexual and social repression to establish themselves in opposition to vertical powers. In this context, Hefner has presented himself as someone opposed to many ideas of Christianity and to the sexual morality behind this religion; however, and largely thanks to this, he has been presented as a god that has come to offer not suffering but pleasure. That is, it will be demonstrated how Hefner's attitude against repression was necessary to understand him as he is and also to understand his almost divine character.

## 1. INTRODUCCIÓN

### EL EVANGELIO SEGÚN HEF

**H**ugh Marston Hefner, conocido por sus amigos y seguidores simplemente como Hef, ha sido fundamental en la producción occidental de algunos elementos teóricos y prácticos sobre la sexualidad y el género. Su influencia trasciende su país natal, y hace de él una figura influyente, una noticia habitual y un modelo para miles de personas alrededor del mundo. Hefner es el profeta que más que haberlo sido en su propia tierra, se ha convertido en uno de carácter transnacional, transcultural, trans-genérico, trans-religioso y trans-etario. De este empresario octogenario se han derivado una serie de efectos que impactan nuestra forma de pensar y sentir lo erótico, la libertad, la sensualidad, el placer, la identidad, los estilos de vida, el éxito, las conductas, el amor y muchas otras cosas más.

Hefner se ha transformado en un excelente misionero. Aunque parte de su predicación ha estado abocada a tratar temáticas sexuales, no se ha limitado sólo a ello. A través de la creación de Playboy, diseñó toda una serie de componentes que validaron su

figura como modelo a seguir. Las mujeres fueron pensadas por él, y por su equipo de trabajo, como “*conejitas*” y los hombres eran concebidos como *playboys*, una especie de *lobos* feroces sin ataduras emocionales con sus presas, tal y como el mismo Hefner lo ha ejemplificado tantas veces.

Aunque se ha hablado bastante sobre sus innumerables conquistas, sus extravagantes fiestas y su ostentosa Mansión, poco se ha analizado (al menos en el espacio latinoamericano) sobre la relación que ha tenido con lo religioso, con su constante divinización y con su disgusto por la moralidad puritana cristiana, la cual detestaba y criticaba cada vez que podía. Sin embargo, este puritanismo lo ayudó a convertirse en la persona y el mentor que es para nuestra cultura occidental. Asimismo, el proceso de *divinización hefneriana* surge no sólo de lo que otros han pensado de él, y por ende, de las características que le han sido atribuidas, sino también de lo que él personalmente ha manifestado sobre sí mismo, en una diversidad de ocasiones. Como se verá más adelante, su relación con la religión cristiana ha sido ambivalente, pues ésta fluye entre el amor y el odio, pero donde casi siempre sus acciones terminan por validar y hasta reproducir aquello que criticaba.

En el Olimpo de su Mansión, Hefner es la única deidad. Aunque su casa ha estado, desde hace muchas décadas, plagada por una innumerable cantidad de estrellas de Hollywood y todo tipo de personalidades públicas (Woody Allen, Sammy Davis Jr, Clint Eastwood, Bill Cosby, Kirk Douglas o Jack Nicholson, sólo por citar algunos nombres famosos), lo cierto es que ninguna de estas celebridades supera la percepción de *dios sexual* que él mismo se ha ayudado a construir. Una conquista tras otra, un grupo de publicaciones periódicas, una historia convertida en noticia, una anécdota que se transforma en cultura popular, frecuentes apariciones en la televisión, algunos *reality shows*, sumado a todo lo anterior, lo convierten en la leyenda que nadie puede superar.

A diferencia de la *Teogonía* de Hesíodo, en la Teogonía de Hefner, solamente hay un dios que reina sin conflicto con los humanos.

Este documento tratará de escudriñar algunos elementos religiosos y hasta de divinización, atribuidos a este personaje mediáticamente sobresaliente. Su conversión en deidad, responde a un modelo religioso que él criticaba pero que acogía para sí mismo sin cuestionamiento por los réditos que le proveía. El poder pastoral que él ha desarrollado busca llevar a buen término a quienes desean imitarlo o a quienes quieren aprender de su sabiduría. En todo caso, Hefner ha sido por sobre todas las cosas un constructor de identidad. Un maestro de la subjetivación, que legitima su poder en sus supuestas habilidades de conquista, de negocios o crítica social. A continuación, se tratará de mostrar estos aspectos a través de un análisis de partes de su vida recogidas en entrevistas, autobiografías y notas periodísticas que se han hecho sobre él.

## 2. SER MÁS PAPISTA QUE HEFNER

Hefner ha aprendido bien el arte que predica: del que siempre está predicando. Ni siquiera el papa es más papista que Hefner. Su vida, sus obras, sus empresas, sus amores, sus pensamientos son la muestra fidedigna de un compromiso que lo trasciende, que está abocado a iluminar todas las almas: ovejas, *conejitas* y *lobos* que aún no han visto claro la luminosidad de la *verdad del sexo*. Esta *verdad* que Hefner ha predicado con entusiasmo, es un modelo que busca ayudar a hombres y mujeres que desean mejorar sus vidas y salir de cierto oscurantismo sexual, que él mismo ha atribuido al influjo religioso cristiano. Sus mensajes se concretaron en las ediciones mensuales de Playboy, así como en toda otra serie de textos, artículos, entrevistas o discursos que el mismo empresario promovió desde los años cincuenta del siglo pasado.

Como se verá más adelante, la figura de Hefner ha sufrido un proceso de divinización: le han sido concedidos, parte en serio y parte en broma, poderes que ningún otro mortal posee sobre la faz de la Tierra. Él está en otro escalón, uno superior, uno que es muy difícil de escalar. Más alto. Casi inalcanzable. En todo caso, poco importa si estas opiniones son dichas con sarcasmo o con seriedad, lo importante es que ellas han ayudado a producirlo y a validarlo como una *luz en la oscuridad*.

Como se mencionó anteriormente, Hefner ha tenido una relación de amor-odio con la religión cristiana. Desde los inicios de Playboy e inclusive mucho antes, él criticaba los valores morales religiosos, que promovían la percepción de que sexo era pecado. En una entrevista que le realizaron en la década de 1970, mencionó: “*Empecé a poner en duda mucha de la estupidez religiosa sobre que el espíritu y el cuerpo del hombre estaban en conflicto, con Dios preocupado principalmente con el espíritu del hombre y el Diablo viviendo en la carne*”<sup>1</sup>. Asimismo, varios años antes, en la década de 1960, Hefner había escrito una serie de ensayos que él bautizaría como “*La Filosofía Playboy*”, donde exponía parte de su pensamiento sobre una diversidad de temáticas: sexualidad, democracia, religión, sexología, capitalismo, comunismo, darwinismo, la censura, la libertad, etcétera. Estos mensajes editoriales eran publicados en la revista Playboy y al final redactó un total de veinticinco. Muchos de ellos, tenían presente al cristianismo y a los cristianos como reproductores de una moral rígida en materia sexual.

De hecho, desde la primera entrega de la Filosofía Playboy, Hefner criticó a teólogos o clérigos como Harvey Cox o Roy Larson<sup>2</sup> por

---

1 Playboy. “PLAYBOY INTERVIEW: Hugh M. Hefner. A candid conversation with playboy’s editor-publisher on our 20th anniversary”, *Playboy*, (1974, January), 65.

2 Hugh Hefner. “The Playboy Philosophy 1.” en *The Playboy Philosophy. Part I, Installments 1-7*. U.S.A: HMH Publishing Co, 1963.

sus posiciones hacia él. Le disgustaba por sobre todas las cosas, el puritanismo que veía como una constante en Estados Unidos. Sin embargo, como también reconoció, él era un producto de este puritanismo que tanto aborrecía: “*La represión puritana es realmente la clave que desbloquea el misterio de mi vida*”<sup>3</sup>.

Aunque lo maldecía, él mismo lo utilizaba para sacar ventaja. Por ejemplo, esto se puede notar claramente en la historia de una de las modelos *amateurs* más populares de los años cincuenta de Playboy, llamada Charlaine Karalus. Charlaine era empleada de la revista, trabajaba en el departamento de suscripciones, y por ese entonces se hizo novia de Hefner. Cuando ella posó para una de las ediciones mensuales, Hefner decidió cambiarle el nombre al de Janet Pilgrim. Este nuevo bautismo no sólo fue por la asociación a una película de esa época llamada *The Shocking Miss Pilgrim*, y protagonizada por la famosa actriz Betty Grable, sino también por la asociación con algo que Hefner detestaba: “*Escogí el nombre “Janet Pilgrim” por su asociación puritana*”<sup>4</sup>. Hefner, que ha sido un visionario en los negocios, sabía muy bien que una chica que pareciera y sonara mojigata (o al menos recatada), podía ser un atractivo para decenas de hombres que deseaban poder acceder a los encantos sexuales de alguien como ella: una hermosa y sensual empleada de oficina, que no parecía ser tan inalcanzable como una estrella de cine o una modelo profesional. Ella era la representación de lo que él mismo llamó *la chica de al lado* (*the girl next door*). Hefner entendió como hacer para descender el *sueño americano* a la sexualidad. En este sentido, la lógica era la siguiente: cualquier cosa es posible en materia sexual, sólo falta poner empeño en ello para lograrlo. No importaba cuan poco atractivo o agraciado fuera el chico que

---

3 Steven Watts, *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*. (New Jersey: John Wiley and Sons, Inc., 2008), 11.

4 Hugh Hefner. *Hugh Hefner's PLAYBOY: Volume 2, 1955-1959*. Taschen, 2013, 12.

soñaba con tenerla en su cama, el puritanismo era nuevamente la *clave que desbloqueaba* el erotismo de tantos varones angustiados en su intento de acceder a ellas: *conejitas* ardientes y libidinosas.

Esta relación ambivalente entre la imagen que promulgaba detestar pero de la que nunca se alejaba, también se puede ver reflejada con su relación hacia los clérigos cristianos. Desde que Hefner asistía a los campus universitarios y demás foros en Estados Unidos para comentar y defender su *Filosofía Playboy*, sus contrincantes eran generalmente pastores, sacerdotes, teólogos y demás personajes cristianos que buscaban debatirse unos contra otros, para comprobar cuál era la mejor forma de acercarse la sexualidad: si a través de la castidad o de la “*libertad*” que el empresario prometía. Estas discusiones tenían un público numeroso que deseaban verlo argumentar acaloradamente sobre aspectos sexuales. Hefner, que era un ministro y un misionero<sup>5</sup> de una religión secularizada, tuvo muchas de estas disputas enardecidas durante la década de los años sesenta. Sin embargo, aunque unas y las otras posiciones probablemente nunca llegarían a acuerdos sobre estos temas, Hefner buscaba acercar a las autoridades cristianas a través de su publicación. Como bien relató la revista *Time*<sup>6</sup>, el empresario-misionero ofrecía a los clérigos un 25% de descuento en la suscripción de *Playboy*, logrando que posteriormente otros grupos como los seminaristas le solicitaran un descuento parecido.

---

5 El mismo Hefner, se ha percibido a sí mismo como un misionero. Esta relación se hizo evidente en una conversación con Grace, su madre, quien le señalaría lo feliz que se hubiera sentido si él hubiese escogido ser un misionero. A este comentario, Hefner la corrige señalándole como ya su profesión lo había llevado a ser lo que su madre deseaba.

6 *Time*. “Think clean” *Time Magazine*, (1967, march 3): 76-82.

Todo parecía indicar que Hefner era un pastor sin rencores, que no claudicaba ante la más mínima o insistente provocación<sup>7</sup>. Él deseaba que todos se le acercaran. No importa cuánto lo maldijeran, lo repudiaran o lo detestaran. Ciertamente, él no vino al mundo a traer separación. Su misión era crear unión. Así lo demuestra una carta reproducida en la revista *Playboy* del año 1957, llamada “*Sacerdote Playboy*” donde el religioso comenta como él mismo había predicado la Filosofía *Playboy*, al darse cuenta que “*la verdadera ética y la moral cristiana no son incompatibles con la filosofía de Hefner*” pues, muchos clérigos viven “*más como playboys que como ascetas*”<sup>8</sup>.

Tal y como se le ha señalado, Hefner pasó de criticar el moralismo religioso presente en la sociedad norteamericana a promover el hedonismo perpetuo del individuo: “...*“Playboy vino y ofreció un conjunto nuevo de valores éticos para una sociedad urbana” El mensaje editorial de la revista era sucinto “Disfrútense a usted mismo”*”<sup>9</sup>. Es decir, aunque Hefner criticaba un cierto mensaje religioso por considerarlo severo y desapegado de los placeres carnales, su perspectiva también ayudó a construir una moralidad con un mensaje que parecía ser su reverso. De hecho, la revista *Time* lo catalogó como “*un profeta del hedonismo pop*”<sup>10</sup>.

La visión de que Hefner había construido una nueva religión era una crítica que le hacían al empresario desde los años sesenta:

---

7 Hefner es el reflejo perfecto del poder pastoral. Con raíces cristianas, este tipo de poder ayuda a explicar los procesos gubernamentales actuales. El pastor es un ser que desea la salvación de todas las ovejas, que busca el bien para ellas. El poder pastoral más que reprimir busca la producir: subjetividades, deseos, intereses, individuos, felicidad.

8 Citado en Rollo May. *Amor y voluntad. Contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*, (Barcelona: Editorial Gedisa, 2011), 55.

9 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 125.

10 *Time*. “Think clean” *Time Magazine*.

De hecho, algunos tradicionalistas afirmaban que Hefner había intentado crear un “substituto para la religión” para su audiencia joven y urbana: Playboy servía como su Biblia, el logo del conejito como su símbolo sagrado, los Clubs Playboy como sus “templos sagrados” y las Conejitas como “sacerdotisas”.<sup>11</sup>

En esta misma línea, otro que ofreció un reproche fuerte a Hefner fue el psicólogo estadounidense Rollo May. Desde finales de la década de 1960, May señalaba que Hefner era un impulsor de un “nuevo puritanismo”<sup>12</sup>, con múltiples asociaciones a referencias religiosas al cristianismo: “Y uno no puede dejar de preguntarse: ¿Por qué todas estas justificaciones religiosas y por qué esta gente no puede gozar de su liberación?”<sup>13</sup>.

Todas estas situaciones ayudaron a que el ojo mediático de Estados Unidos y del mundo, empezaron a posar su mirada en este misionero multimillonario. Dados estos acontecimientos, los más recalcitrantes pastores conservadores evangélicos veían en su figura un problema: un hombre con una vida lujuriosa que era un modelo para millones de personas y que por tanto, ponía al placer y al hedonismo como valores cardinales. Pero Hefner era más que un problema. Del mismo modo como estos grupos lo veían como un líder negativo, también lo percibía como un modelo que deseaban imitar, como un hombre que si enfocaba bien sus energías, podía convertirse en un excelente ministro cristiano. Al menos en cierto sentido, deseaban ser como Hefner. A mediados de la década de 1980, el famoso pastor conservador Jerry Falwell, manifestaba su posición con relación a esto: ““¿No sería maravilloso” dijo, “si Hugh Hefner se salvara y cerrara las Empresas Playboy y se convirtiera en un

---

11 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 183.

12 Rollo May. *Amor y voluntad. Contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*, 56.

13 *Ibíd.*, 55.

*vocero para Jesucristo? Él podría ser otro Saúl*<sup>14</sup>. Las habilidades de Hefner, no sólo eran un atractivo para las mujeres que deseaban transformarse en *conejitas*, o en los hombres que deseaban ser *lobos*, sino también en los ministros que anhelaban, en cierto sentido, hefnerizarse. Los evangélicos más carismáticos lo querían de su lado, aconsejando a las personas descarriadas. Convirtiendo a las *conejitas* y a los *lobos*, en dóciles (pero lujuriosas) *ovejas* para el reino de Dios.

Como veremos en las reflexiones siguientes, sus habilidades lo han acercado como nadie a la divinización, a la posibilidad de estar en el perpetuo paraíso. Sin embargo, el problema que estos y otros sectores críticos a él probablemente observaban, es que Hefner ya había construido este paraíso y esa divinización desde hacía mucho tiempo. A continuación se mostrarán algunas características que ayudaron a reforzar esta imagen.

### 3. HEFNER SE CONVIERTE EN DIOS

Convertir a Hefner en dios, ha sido un proceso largo y al mismo tiempo corto. Él no siempre fue el hombre admirado y deseado por miles de hombres y mujeres alrededor del mundo<sup>15</sup>. De hecho es bastante conocido que a pesar de su publicitada galantería, es más bien un hombre callado e introvertido, que disfruta de estar en su casa comiendo pollo frito y tomando Pepsi-Cola<sup>16</sup>. Por tal

---

14 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 369.

15 En una reciente autobiografía, una de sus ex novias, ha relatado cuán excitadas se sienten las personas al verlo: “Cuando Hef finalmente salió del coche, la multitud se volvió loca. La gente gritaba su nombre y se empujaba entre sí para tener una mejor vista. Él levantó una mano para saludar a la multitud como si fuera una especie de dignatario” ver Madison.

16 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*.

motivo, su deificación ha sido una transformación que necesita siempre reactualizarse. Este constante proceso de reajuste ha sido tan intenso, que permite que su título de divinidad sea reconocido en cualquier estado: enfermo, casado, con hijos, con problemas de erección e inclusive, dicha condición (su endiosamiento) probablemente sobrevivirá a su muerte física.

Como cualquier estudioso de la divinidad debe saber, toda deidad posee una serie de características que orbitan a su alrededor y que lo convierten en ese ser supremo. La divinización que ha experimentado un personaje como el de Hugh M. Hefner, por su parte, también ha provocado la producción de una serie de características específicas con respecto a él. Las siguientes son una muestra inacabada de esto. Exponen la complejidad de este aspecto y también manifiestan cómo han sido promovidas por él, así como por otras personas. No pretenden ser exhaustivas, más bien intentan revelar parte del desarrollo de su deificación.

1. *Clasificador de los periodos.* Las deidades marcan los tiempos, resinifican las épocas, dan nuevos nombres a las fases de la humanidad, singularizan los ciclos. Curiosamente, sobre un hombre como Hefner existe una idea parecida. En su caso, esto se puede deber al menos a dos hechos. Primero, Playboy con Hefner a la cabeza, conscientemente o no, ayudó en las luchas por la revolución sexual que se gestaron en Estados Unidos y en la creación de las ideas alrededor de la igualdad sexual de las mujeres, del derecho al aborto o la defensa por los derechos civiles de las personas afrodescendientes. Desde 1953, ya sea través de sus múltiples apariciones, su famosa Filosofía Playboy, o simplemente las publicaciones mensuales de la revista, Hefner empezó a poner en el tapete de discusión toda una serie de temáticas controversiales, que ayudaron a provocar cambios profundos a partir de entonces. Es decir, su

perspectiva sobre la vida, el amor, la sexualidad, la masculinidad o la feminidad facilitaron transformaciones que poco a poco se gestaban en la cultura occidental norteamericana y que posteriormente serían exportadas a otras regiones. Su influencia sobre la cultura sexual generalmente es reconocida por sus fans o por quienes han investigado sobre su vida. Su biógrafo ha dicho: “*Parcialmente a propósito, pero ampliamente por accidente, él ayudó a establecer el escenario para una revolución en las actitudes sobre las mujeres.*”<sup>17</sup>. Pero también, otra división del tiempo que se acerca más al proceso de divinización de este personaje se recoge en un artículo divulgado sobre el empresario en la década de 1970. En la publicación de la revista *Rolling Stones*, el periodista narra que acude a la Mansión para hacer un reportaje al multimillonario pornógrafo y como Hefner tarda en aparecer, se entretiene hablando con uno de sus amigos, el cual lo increpa con la siguiente pregunta ““¿Qué hacía usted A.H. (en inglés B.H.)?” El periodista intrigado responde “¿A.H.?,” Pausa. “Oh, ¿usted quiere decir Antes de Hefner, cierto?...””<sup>18</sup>. Esta división de periodos que recuerdan los créditos históricos de Cristo, muestra cómo la figura de Hefner ha sido percibida de forma poderosa como un parteaguas de nuestra cultura. Obviamente, estas son cualidades que pocos humanos podrían tener.

2. *Controlador del tiempo y el espacio.* Una deidad no depende del tiempo, de los astros o de los momentos cíclicos que se consideran naturales. Por esta misma razón ese tiempo (las estaciones, los periodos, los cambios horarios producidos por

---

17 *Ibíd.*, 230.

18 Anthony Haden-Guest. “The Pubic Hair Papers. Bunny Redux. Twenty Years with Playboy's Philosopher King Whose Gold Turned Everything to Touch,” *Rolling Stone Magazine*, 150, (1973): 66.

el Sol, etc.), no lo afectarán. El *Creador de Playboy*, encontró la forma para no depender de los horarios que se rigen a través del *tictac* de un reloj, tal y como le sucede a casi cualquier otro mortal, que aunque no posea una máquina que dé la hora, si depende de las guías del día o de la noche para hacer una serie de tareas cotidianas. En una entrevista que le realizaron a Hefner, cuando se cumplían 20 años de la creación de Playboy, él comentó: *“Los detalles de los regímenes diarios de la mayoría de las personas son dictados por el reloj. Ellos comen el desayuno, el almuerzo y la cena al tiempo generalmente prescrito por la costumbre social. Ellos trabajan durante el día y duermen en la noche. Pero en la Mansión es, verdaderamente literal, el tiempo del día que usted quiere que sea”*.<sup>19</sup>. “Ellos” (los humanos) y él (el dios Hefner) tienen diferencias tajantes, tal y como lo trata de mostrar en la entrevista. Solamente si *ellos* ingresaran a su Mansión, podrían beneficiarse de esta no regulación espacio-temporal. A este respecto y como es ampliamente conocido, la cocina de su casa estaba abierta las 24 horas de día, el descanso que se supone nocturno se podía hacer cuando fuera necesario, el desayuno podía ser consumido al anochecer. De tal manera, Hefner había logrado, desde hace muchos años, tener ciclos de vida que eran creados por él: no por el Sol, no por la Luna, no por las estaciones, no por los despertadores, no por nadie más que él. Su Mansión, las personas en ella, quienes deseaban entrevistarlo, sus esposas, sus novias, sus hijos, sus amigos, orbitaban a su alrededor y no al revés, tal y como la Tierra orbita alrededor del Sol y depende de él. Su vida rompió la

---

19 Playboy. “PLAYBOY INTERVIEW: Hugh M. Hefner. A candid conversation with playboy’s editor-publisher on our 20th anniversary”, 74.

tiranía de este “*infierno florido*”, que los poetas han retratado con ironía en sus escritos.<sup>20</sup>

3. *Veneración sexual*. Hefner es considerado un atleta sexual, un modelo a seguir, un incansable amante digno de una maratón sexual. Se ha acostado con miles de mujeres, y a pesar de que pasa de los ochenta años, muchas desean convertirse en parte de su colección de novias. Aunque siempre ha tenido parejas simultáneas, han habido momentos donde se ha mediatizado su relación de convivencia en su Mansión con una cantidad de novias que van desde las tres hasta las siete. Hechos que han sido muy publicitados no sólo por el *reality show* llamado *The Girls Next Door*, sino también por sus constantes apariciones con siete novias, posterior a la ruptura con su segunda esposa. Todo esto ha ayudado a construir una leyenda que legitima sus habilidades sexuales. Si bien se dice que la práctica hace al maestro, en su caso, la práctica hace al dios. Tal y como fue expresado en un documento, Hefner es considerado no sólo un “*dios sexual*” sino “*el dios sexual*”<sup>21</sup>. La veneración hacia su capacidad sexual no sólo viene de él o de algunas de sus novias, sino también de la cultura popular, que lo aclama como todo un ejemplo a seguir. Tanto es así que Marston,

---

20 Julio Cortázar había escrito de forma tajante: “*Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire... Te regalan -no lo saben, lo terrible es que no lo saben-, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. Te regalan el miedo de perderlo, de que te lo roben, de que se te caiga al suelo y se rompa. Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia de comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.*” Ver Julio Cortázar, *Historias de cronopios y de famas*, (México: Punto de Lectura, 2005), 27-28.

21 Hugh Hefner and Bill Zehme. *Hef's Little Black Book*, (New York:HarperCollins Publishers, 2012), 147.

uno de sus hijos más jóvenes, en una entrevista reveló lo que sucede cuando las personas se dan cuenta que él es hijo del señor Hefner. Marston, molesto por una reacción de sorpresa que pareciera ser muy común relata: *“Las personas se dan cuenta y son como <Oh, mi Dios, Hugh Hefner es tu padre. Usted es un dios> Y yo soy como, Está bien, soy un dios. Yeah. Soy un dios”*<sup>22</sup>. Pareciera que en su caso, la cualidad de dios sexual es una que, podría ser transmitida por genética. Sin embargo, a quien realmente le interesa consolidar esta visión es al Padre. Y él lo sabe perfectamente: *“...todas estas mujeres jóvenes han crecido viendo a sus padres, hermanos, y novios todos identificándose conmigo en esta forma tan dramática. Las mujeres jóvenes en este periodo post-políticamente correcto, postfeminista, sin los otros conflictos y obsesiones que había en los 80s y 70s, ahora me ven en una forma completamente diferente. Las mujeres han abrazado al conejo”*<sup>23</sup>.

4. *Carácter evasivo*. Un dios tiene la capacidad de estar solamente en los lugares y con los seres que desee. El Dios del Antiguo Testamento, por ejemplo, tenía la cualidad de ser esquivo y no siempre presentarse ante quien lo llamaba. Aunque Hefner está en la boca de muchas personas, cuando alguien va a su Mansión a visitarle, esto no es garantía de que se lo pueda encontrar. Como es de conocimiento común, en las últimas décadas, Hefner ha salido relativamente poco de su casa. Ha sido un hombre extremadamente casero: sin depender siquiera, como ya se explicó, del reloj o de ropas propias del trabajo. Ha hecho de su casa, un paraíso terrenal. Aunque ha ofrecido innumerables fiestas y todos esperaban verlo, era común que Hefner no se presentara. Por esta misma razón, es que a él le ha gustado compararse con el personaje principal

---

22 Steven Kurutz. “Next to skin” *GQ Magazine*, (2008, June), 98.

23 Vanity Fair. “Hugh Hefner’s Roaring 70s” *Vanity Fair*, (2001, march): 282.

de la famosa obra de Scott Fitzgerald *“El Gran Gatsby”*. Todos deseaban verlo, pero él no se dejaba ver. Aunque ofrecía fiestas, con la mejor comida del mundo, Hefner no necesariamente salía de sus habitaciones. Él ha sido una aguja en un pajar en sus propias recepciones. Al parecer, quienes deseaban verlo debían ser pacientes, extremadamente pacientes: *“Hay historias de personas esperando días, semanas.”*<sup>24</sup>. Hefner siempre está en su mansión, pero no emerge ni siquiera cuando se lo invoca, sino solamente cuando él lo desea.

5. *Trascendencia de la muerte*. ¿Puede morir un dios? Solamente si esta muerte lo convierte en algo mucho mejor y más purificado. A diferencia de los relatos del cristianismo, donde Jesús muere y resucita, los relatos sobre Hefner hablan de cómo esta condición no es algo que lo impacte. Shel Silverstein, caricaturista y amigo de Hef, escribió una historia que lo prueba: un día, la Muerte busca a Hefner para llevárselo. Por tal razón, va a la Mansión y de forma educada, toca a la puerta. Aunque es recibido por el mayordomo, éste le pide que espere. Obviamente, la espera se prolonga, pues Hefner siempre tiene otras cosas más importantes que hacer. Silverstein termina su cuento relatando que gracias al largo retraso, la Muerte se ve tentada por el estilo de vida de la Mansión y decide quedarse a vivir en ella: disfrutando, comiendo, descansando. Sólo un dios como Hefner tiene habilidades para hacer que la Muerte se retire de su profesión. La moraleja con la que termina el cuento es: *“El mundo de Hugh M. Hefner puede seducir incluso a la Muerte. Porque su mundo es todo sobre Vida.”*<sup>25</sup>. Con esto, el

---

24 Anthony Haden-Guest. “The Pubic Hair Papers. Bunny Redux. Twenty Years with Playboy’s Philosopher King Whose Gold Turned Everything to Touch”. *Rolling Stone Magazine*, 64.

25 Hugh Hefner and Bill Zehme. *Hef’s Little Black Book*, 181.

empresario inclusive supera la idea relatada en la Biblia con relación a Cristo, la muerte y resurrección luego de tres días. En su relato, Hefner ni siquiera tuvo que pasar por este trance. De hecho, el proceso fue inverso: fue la Muerte quien se convirtió en un *playboy*.

6. *Justicia infinita*. Si Dios es amor, Hefner lo es aún más. No sólo porque se ha dado en forma carnal a cientos de mujeres, sino también porque desde su revista, trató siempre de brindar equidad social a quienes necesitaron de él. Desde esta perspectiva, Hefner no ha sido un dios tan vanidoso como para olvidarse de los demás. Es por ello que él se siente un misionero: porque ha predicado no sólo a través de sus palabras sino también a través de sus acciones. Hefner pudo explicar parte de su evangelio a través de su revista y al mismo tiempo, ayudar al que estaba menos favorecido que él. Con sus acciones y con sus publicaciones, Hefner creía que podía socorrer al desamparado, al hambriento y al necesitado. Esto se materializó de forma concreta con la creación, a mediados de los sesentas, de la Fundación Playboy, la cual buscaba ayudar a las personas en casos de criminalización sexual, por el derecho al aborto, por la investigación en materia de VIH-SIDA o hasta peleando por los derechos civiles de personas afrodescendientes. La Fundación “*se convirtió en el brazo armado de la Filosofía Playboy*”<sup>26</sup>. Asimismo, desde su revista Hefner criticaba activamente la moralidad sexual, los armamentos nucleares, el desmantelamiento del estado de bienestar y la no legalización de la marihuana. Tan importantes han sido percibidas las asistencias humanitarias de Hefner que inclusive, en un reportaje de los años sesentas, la Revista *Time* las catalogó

---

26 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 180.

con el nombre de referencia cristiana de “*cruzadas*”<sup>27</sup>. Esto ha ayudado a validarlo como un personaje histórico que será recordado también por su carácter de activista y revolucionario.

7. *Constante revitalización*. Hefner es pensado, principalmente como un hombre joven, vigoroso, energético. No importa que hoy tenga más de 80 años: juventud y vigor, son dos conceptos que se asocian a él. Sin embargo, esto no sólo tiene que ver con las ideas que existen en relación a su supuesta capacidad de maratónica vida sexual. Más aun, en Hefner se ha producido una constante revitalización de su cuerpo. En documentos escritos o visuales relativamente recientes que se hacen sobre él, se reiteran fotografías en la portada que lo representan como un hombre joven. Una que es usual que aparezca es aquella imagen donde Hefner se muestra como un hombre jovial, vestido con traje y corbata, fumando una pipa, y mirando fijamente a la cámara. Aunque esta imagen fue tomada en 1969, se utiliza para adornar el frente del libro de Steven Watts (publicado en el 2008), o del documento “*Hef’s Little black book*” del 2004 y reeditado en el 2012. Otra imagen de un Hefner juvenil que fuma pipa y que se encuentra delante de su avión privado, aparece en los documentales “*Hugh Hefner. Playboy, Activist and Rebel*” (2010) o “*Hugh Hefner. The Founder and Editor of Playboy*” (2012). La imagen de Hefner que parece interesar es aquella donde él tenía alrededor de 40 años: es decir, tiempo donde él ya era todo un *playboy*, dentro y fuera de los Estados Unidos. Para esta época, él era promocionado como un multimillonario excéntrico, galante, saludable y con una vida sexualmente muy activa. Inclusive, en las carátulas de la primera y segunda temporada del *reality show* titulado *The Girls Next Door* (2006 y 2007), donde aparece junto a sus tres

---

27 Time. “Think clean” *Time Magazine*, 78.

novias, Hefner emerge con una imagen que claramente ha sido retocada por algún programa de computación para que parezca mucho más joven de lo que es.

8. *Sabiduría*. Otra de las características que define la divinización que ha tenido lugar en la personificación que Hefner tiene que ver con su supuesto conocimiento erudito a través de la experiencia. Hefner es el maestro, de quien hay que aprender, el hombre donde se encuentra la *gnosis*. Él es el modelo, el *Padre* que aconseja a sus hijos angustiados. Esto se reactualiza de muchas maneras. Sin embargo esto se plasma elocuentemente en una caricatura que apareció en la revista *Playboy* en 1970. El dibujo muestra a un hombre que sube a lo más alto de una montaña, buscando a un gurú para que le proporcione el consejo que lo llenará de conocimientos supremos. El sabio, un anciano de larga cabellera, vestido de blanco y con barba y bigote, le comenta con toda serenidad la lección que se supone cambiará su vida: “*En un lugar llamado Chicago... hay un hombre que vive en una mansión llena de mujeres hermosas y viste pijamas todo el tiempo. Siéntate a sus pies y aprende de él, pues él ha encontrado el secreto de la verdadera felicidad*”<sup>28</sup>. Hefner es el Camino, la Verdad y la Vida. Sus consejos están llenos de erudición a través de la práctica y el compromiso personal. Asimismo, esta identificación del empresario como un maestro, también se puede encontrar en una serie de videos que se titularon “*Pregúntele a Hef cualquier cosa*” (“*Ask Hef Anything*”), donde las personas lo interrogan, tratando de obtener de él conocimientos sobre una diversidad de temas, que no solamente incluían aspectos sexuales, sino también de política, de erotismo, de su vida privada, de cine, etc.

---

28 Rust Hills. “Esquire Interview: Hugh M. Hefner a candid conversation with playboys publisher, philosopher, and philanthropist” *Esquire. The Magazine for Men*. LXXIV(6), (1970, December): 142; y Hugh Hefner and Bill Zehme. *Hef's Little Black Book*, 53.

Hefner tiene la ventaja de ser un dios humano. Es decir, es un dios que está más cerca de cualquier persona, más que cualquier otra deidad antropomórfica que estuviera en el Olimpo, en el Cielo, o en cualquier otro lugar extra-terrestre. Hefner ha pasado por situaciones parecidas a las que enfrentan los individuos. Ha sufrido, ha amado, ha llorado, ha tenido hambre, frío, calor y sueño, se ha enfermado. Estas características claramente lo acercan a la segunda persona de la Trinidad cristiana. También sobre esto hay varias cosas que se deben decir.

#### 4. HEFNER Y SU RELACIÓN CON CRISTO

Hefner no es el pastor que sólo escucha las confesiones de sus ovejas y da consejos prácticos, sino que él también es quien experimenta en su cuerpo las recomendaciones que ofrece a las personas<sup>29</sup>. Él es el pastor que vuelve el modelo a seguir en una experiencia viva. “*Este es mi cuerpo*” parece decir Hefner a través de sus acciones, “*Esta es mi carne*”, podría señalar en tono de reafirmación. Es importante tener presente que, el pastorado que practica no lleva al *Reino de los Cielos*, sino al *Reino de la Tierra*. Como señaló hace varias décadas: “*Cada uno debería tener el derecho de ir al cielo o al infierno en su propia manera*”<sup>30</sup>. Es en el mundo, en la experiencia concreta de lo corporal, donde se encuentra la salvación que él desea que veamos.

---

29 El acto de ofrecer recomendaciones, inclusive de orden sexual, no es un fenómeno nuevo. Ya los griegos por ejemplo, escribían textos que buscan guiar a los discípulos en una diversidad de aspectos. A partir de enseñanzas que incitaban a la reflexión personal, la introspección de los actos cometidos en el día y la valoración de los mismos, un maestro era el encargado de ayudar a otros a “*ocuparse de uno mismo*”. Esto contribuyó en la producción del sujeto y en algunos casos, dichos textos también proveían consejos relacionados con el orden de la *aphrodisia*.

30 Time. “Hugh Hefner Faces Middle Age” *Time Magazine* (1969, February 14): 70.

En su caso, no es precisamente el sufrimiento lo que lo vincula a las personas. Un pastor como Hefner diría que para salvarse no hay que azotarse, a menos que estos azotes se conviertan en parte de un juego placentero. En Hefner, la crucifixión no sería nunca parte de su enseñanza. Tampoco era esta una forma de llegar a sus seguidores. En su caso, entre más dicha, gozo, placer, amor, orgasmos o diversión vivida, más iba a ser un ejemplo para las personas. En contraposición a las ideas de relacionar a Dios como una figura castigadora y colérica, él dijo sobre la religión: *“Tengo una filosofía propia mucho mejor —una búsqueda altruista de felicidad en la tierra... No estándares absolutos —mejor, juzgar cada acto medido en términos de la cantidad de felicidad o infelicidad que le traería a las personas”*<sup>31</sup>.

Como se ha dicho anteriormente, es interesante notar que a pesar de la crítica constante con la religión cristiana, Hefner no ha podido ni ha querido desentenderse de ella. Es como si él deseara seguir unido a ella. Existen varias referencias a Cristo en la vida de este empresario. En una anécdota de los años noventa, en un programa de televisión, ocurrió lo siguiente:

El año pasado, en uno de los momentos de Bryant Gumbel menos brillantes, el anfitrión del Today Show, le preguntó a Hefner con cuál personaje histórico le gustaría cenar. Luego de ver a Gumbel como si estuviera enojado, Hefner replicó “Ciertamente me gustaría hablar con Cristo. Nuestros valores son probablemente similares. Él perdonó a las putas.”<sup>32</sup>

Para Hefner, Cristo es un referente importante. A pesar de su crítica constante cuando valoraba al *“cristianismo como el coco (bogyman)*

---

31 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 42.

32 Jeff Yarbrough. “Hugh Hefner: The advocate interview” *The Advocate*, (1994, march 8): 38.

en la evolución de los códigos morales embrutecedores de la civilización Occidental.”<sup>33</sup>, Hefner no ha podido despegarse de sus referentes o de sus modelos. En otro ejemplo, cuando en 1974, Playboy cumplía 20 años, la revista decidió que la sección de entrevistas titulada *Playboy Interview*, se le hiciera a su fundador. La creación preguntaba a su *Creador*, por una aseveración que había realizado anteriormente la *Revista Time* sobre su preocupación por su papel en la historia, la cual había sido catalogada como “monumental”. Basado en esto, el periodista le cuestionó cómo creía que sería recordado. Probablemente con cierto sarcasmo pero que también revelaba su constante interés por la religión cristiana, Hefner respondió “De hecho, yo pienso que yo clasificaría de segundo sólo después de Jesucristo.”<sup>34</sup>. Prueba de que su respuesta no era sólo una broma de celebración de dos décadas de éxito editorial, más adelante en la entrevista, él diría: “Bueno, si no hubiéramos tenido a los hermanos Wright, seguirían habiendo aviones, si no hubiera estado Edison, habrían luces eléctricas. Y si no hubiera habido Hugh Hefner, tendríamos sexo. Pero tal vez no lo estuviéramos disfrutando tanto. Así que el mundo sería un poco más pobre.”<sup>35</sup>. Aunque una vez más se puede ver el interés del empresario en el disfrute y no el sufrimiento, lo que Hefner trataba de aclarar era que él era un *Creador* o *Inventor* (por los ejemplos que utiliza), no sólo de una revista, sino sobre todo de algo que impactaría a quienes pudieran comprarla o no, a quienes vivieran en Estados Unidos o no: el disfrute sexual actual.

De esta manera, en todo momento en que las personas disfrutaran del sexo, se estarían convirtiendo un poco en él. Curiosamente,

---

33 Steven Watts. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*, 180.

34 Playboy. “PLAYBOY INTERVIEW: Hugh M. Hefner. A candid conversation with playboy’s editor-publisher on our 20th anniversary”, 290.

35 Íbid

esta búsqueda de mimetismo también sería asociado a la figura de Cristo. Como se dijo en una de las ediciones de la revista “*Jesús era un playboy, puesto que amaba a María Magdalena, apreciaba la buena comida, le gustaba ir bien acicalado y castigaba a los fariseos*”<sup>36</sup>. La *hefnerización* de Cristo es sólo en paso lógico en una mentalidad donde una religión busca sobreponerse a otra, donde una figura divinizada busca obtener su modelo de otras figuras anteriormente sufrieron este proceso.

## 5. CONCLUSIÓN

El proceso que ha convertido a Hefner en una figura divinizada y adversa a la represión sólo ha hecho esconder que él mismo necesita de esta represión para poder ser quien es. En su caso: sin ideas sobre represión no existe la invención del Hefner todopoderoso. Él se ha alimentado y se ha engrandecido gracias a estas nociones de poderes negativos. Curiosamente, esto lo ha acercado a posiciones feministas y defensoras de los derechos humanos quienes también se han opuesto prioritariamente a todo tipo de coerción humana. En todo caso, la represión, el puritanismo o la moral sexual más que elementos externos a Hefner son parte constitutiva del hombre que ayudó a hacer una taxonomía animalesca para clasificar sobre todo a mujeres jóvenes y hermosas. Esta taxonomía no sólo impactó al grupo femenino que concibió como *conejitas*, sino también a quienes se relacionaban románticamente con ellas, es decir, los *playboys* que actuaban como *lobos* agradables en proceso de cacería y que no necesitan pertenecer a un grupo etario determinado o tener un atractivo físico particular.

---

36 Citado en Rollo May. *Amor y voluntad. Contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*, 55.

En el documental del 2010 llamado *Hugh Hefner. Playboy, Activist and Rebel*, las palabras de Gene Simmons inauguran el material audiovisual. Sobre el editor, el músico dijo: “*Muéstrame cualquier hombre, de cualquier edad, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia, hoy o mañana, que no quisiera dar su testículo derecho para ser Hugh Hefner: a los 20, a los 50, a los 80, viviendo el estilo de vida que vive, con mujeres hermosas que lo adoran, feliz más allá de lo que cualquier humano tiene el derecho a ser feliz?*”. Reflexionemos en ello un momento: ¿De cualquier hombre?, ¿de cualquier edad?, ¿de cualquier parte del mundo?, y más incomprensible aun ¿de cualquier tiempo de la historia? Ciertamente, Hefner se ha convertido, al menos para un sector de la sociedad, un dios de carne y hueso que trasciende épocas y tiempos. Con poderes asombrosos y con habilidades anheladas, las cuales han tratado de ser brevemente descritas aquí. Esto nos lleva a preguntarnos, ¿Puede ser Hefner tan poderoso sin sus cualidades divinizadas? Por supuesto que no. ¿Es necesario volver a humanizarlo para conocer los procesos que lo llevaron a ser quien dice ser y a reconocernos a nosotros como parte de este desarrollo? Por supuesto que sí.

Para poder hacer bien esta tarea, no bastaría solamente con secularizar a este hombre de origen estadounidense. También habría que aprender a lograr este mismo cuestionamiento en otros aspectos más amplios, pero que se intersecan unos con otros. Por ejemplo, diariamente el género, el sexo, la sexualidad, el patriarcado o el orgasmo se divinizan hasta cierto punto. Es decir, se ha hecho de ellos conceptos ahistóricos, universales, escencializados, omnipresentes, omniscientes. Tal y como ha sucedido con Hefner, estos aspectos son percibidos con muchísima frecuencia como hechos dados *per se*. Nuestra tarea consistiría en darles a todos ellos, un carácter contingente y contextualizado. Y más importante aún: examinar si debemos seguir utilizándolos en las reflexiones que produzcamos.

En el caso de Hugh Hefner, él un ejemplo tan maravilloso de deidad porque precisamente representa una figura inalcanzable para cualquier mortal. Nadie nunca podrá parecerse a él. Ni siquiera él es tan sorprendente como la idea que se ha creado acerca de sí mismo. Esta es la ilusión de la que hablaba Rollo May, a finales de los años sesenta. Por eso cuando muchas de sus conejitas o novias hablan de Hefner, lo que muestran es a un hombre celoso, posesivo, maniático, obsesivo, que le gusta estar encerrado en sus habitaciones sin que nadie nunca lo encuentra, tomando Pepsi dietética y comiendo pollo frito. Una imagen muy diferente al playboy juvenil y atlético que se ha sido vendido en la revista a millones de hombres y mujeres alrededor del mundo y que lo muestran a él como la encarnación de esto. Aunque cada cierto tiempo alguna de las sus ex parejas terminan hablando de él en términos negativos (el caso más reciente se puede encontrar en Madison, 2015), esto poco sirve para afectar su estatus fuertemente divinizado. La deidad que se ha creado lo supera por mucho. Es una imagen que ya nadie puede igualar, ni siquiera para su desgracia, el mismo Hefner.

La ilusión que este empresario/pornógrafo/misionero ha creado, hace que se lo perciba como un ser que es todo materialidad. Él es una deidad que se toca, que se siente, que se huele, que ha producido placer. Entre los misterios dolorosos, gozos y gloriosos, Hefner se quedaría con los dos últimos. Son los que ha predicado conscientemente por más de sesenta años. Las vivencias y experiencias de Hefner, han hecho que su cuerpo sí importe, que éste nunca se convierta en abyecto<sup>37</sup>. Su boca, su cara, sus manos, son presentadas como modelos de vida. Por ejemplo, en una publicación se señalaba “*Se ha dicho que las gemas de sus dedos*

---

37 Judith Butler. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

*debería un día ser consagradas al Smithsonian.*"<sup>38</sup>. Sin embargo, Hefner es el dios que trasciende las iglesias y museos. Su legado está en todas partes. Somos prueba de ello.

Al final del este trabajo la pregunta que se sugiere parece llevar por la siguiente senda: ¿Es diferente usar en el automóvil o en el cuello un símbolo de *pez* o uno de *conejo*? ¿El cambio de animal altera el producto? Por décadas se les ha presentado a las personas los modelos cristianos de María o Jesús, para guiar feminidades, masculinidades o sexualidades. Estos patrones son casi imposibles de seguir en una vida: castidad, obediencia, sumisión, virginidad y maternidad (al mismo tiempo), perdón, recato, dulzura, pureza, inocencia, etc. Hoy, sin embargo el modelo remozado y modernizado no proviene ni se deriva de los patrones de Galilea, sino en buena medida, de las enseñanzas que se han producido por décadas en Chicago. Mientras que en la actualidad, el primer esquema puede parecer obsoleto y desactualizado, el segundo, uno más benigno y placentero, está más vivo que nunca.

---

38 Hugh Hefner and Bill Zehme. *Hef's Little Black Book*, 154.

## Bibliografía

- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Cortázar, Julio. *Historias de cronopios y de famas*. México: Punto de Lectura, 2005.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, Novena edición, 1996.
- Haden-Guest, Anthony. "The Pubic Hair Papers. Bunny Redux. Twenty Years with Playboy's Philosopher King Whose Gold Turned Everything to Touch." *Rolling Stone Magazine*, 150, (1973): 58-70.
- Hefner, Hugh. *Hugh Hefner's PLAYBOY: Volume 1, 1926-1954*. Taschen, 2013a.
- Hefner, Hugh. *Hugh Hefner's PLAYBOY: Volume 2, 1955-1959*. Taschen, 2013b.
- Hefner, Hugh. "The Playboy Philosophy 1." *The Playboy Philosophy. Part I, Installments 1-7*. U.S.A: HMH Publishing Co, 1963a, 1-6.
- Hefner, Hugh and Zehme, Bill. *Hef's Little Black Book*. HarperCollins Publishers, 2012.
- Hills, Rust. "Esquire Interview: Hugh M. Hefner a candid conversation with playboys publisher, philosopher, and philanthropist" *Esquire. The Magazine for Men*. LXXIV(6), (1970, December): 141-143, 282-288.
- Kurutz, Steven. "Next to skin" *GQ Magazine*, (2008, June), 95-98.
- Madison, Holly. *Down the Rabbit Hole: Curious Adventures and Cautionary Tales of a Former Playboy Bunny*. Dey Street Books, 2015. Kindle Edition.
- May, Rollo. *Amor y voluntad. Contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011.
- Playboy. "PLAYBOY INTERVIEW: Hugh M. Hefner. A candid conversation with playboy's editor-publisher on our 20th anniversary", *Playboy*, (1974, January), 63-84, 288-290.

Soto Morera, Diego. *En carne propia: Religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Editorial Arlekin, 2015.

Time. "Hugh Hefner Faces Middle Age" *Time Magazine* (1969, February 14), 69-70.

Time. "Think clean" *Time Magazine*, (1967, march 3), 76-82.

Vanity Fair. "Hugh Hefner's Roaring 70s" *Vanity Fair*. Advance Magazine Publishers Inc, (2001, march), 238-245, 277-283.

Watts, Steven. *Mr. Playboy. Hugh Hefner and the American Dream*. New Jersey: John Wiley and Sons, Inc., 2008.

Yarbrough, Jeff. "Hugh Hefner: The advocate interview" *The Advocate*, Liberation Publications Inc., (1994, march 8), 38-49.



**Paula Sequeira** es costarricense. Licenciada en Sociología, Máster en Estudios de la Mujer. Profesora e investigadora del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.  
paulasr30@yahoo.com

*Recibido: 24 de enero de 2016*

*Aprobado: 13 abril de 2016*

# Carne, teología: A propósito de *En carne propia: Religión y (bio) poder. Una lectura de Michel Foucault*<sup>1</sup>

JONATHAN PIMENTEL

**Resumen:** Este comentario presenta y discute algunas tesis centrales de la investigación contenida en el libro *En carne propia: Religión y (bio) poder. Una lectura de Michel Foucault* del autor costarricense Diego Soto Morera. Se presta atención particular al lugar asignado por el autor a la teología para comprender nuestro presente.

**Abstract:** This essay presents and discusses some central theses of the research condensed in the book *En carne propia: Religión y (bio) poder. Una lectura de Michel Foucault* by the Costa Rican author Diego Soto Morera. Particular attention is given to the role assigned by the author to theology in order to understand our present.

---

<sup>1</sup> Texto de la presentación del libro de Diego Soto, *En carne propia: Religión y (bio) poder. Una lectura de Michel Foucault*, (San José: Editorial Arlekin, 2015). El texto fue leído en el auditorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional el 15 de marzo de 2016. En la actividad también presentó el libro la profesora Paula Sequeira Rovira.

**Palabras clave:** Carne, teología, religion, Diego Soto, Michel Foucault.

**Key words:** Flesh, theology, religion, Diego Soto, Michel Foucault.

## I.

Primero, felicito a Diego por este, su nuevo libro. Obra que da continuidad a su proyecto de crítica de teorías de las prácticas religiosas. La escritura es un proceso en el que se conjugan de manera peculiarísima la voluntad de completitud y el inevitable abandono. Así, todo libro expresa una notable melancolía. Quien escribe lidia con sus pasiones más intensas, intenta prolongar acaso un secreto frenesí, una intensa tristeza u oblicuamente ambas. No lo sabremos. Si interpelamos al autor dirá que él ha quedado atrás. Libro y autor no alcanzan contemporaneidad. Hemos de contentarnos con el recurso al autor, con el deseo de que, una vez más, vuelva a la escritura de sí, contra sí, por nosotros. Los libros se escriben por nosotros; no como forma de saldar una deuda o como llamada de atención. Por nosotros significa donación y exigencia. En cuanto a lo primero basta decir que no hay pago posible para el trabajo acumulado aquí condensado. Ustedes dirán que esto es falso y que poseen el libro; pero adquieren solo una modesta cristalización de una secuencia cuya intensidad hoy nos resulta invisible. Respecto de la exigencia creo justo decir que el encuentro con esta expresión del libro es un golpe que nos hace hablar. Intentemos derogar el ciclo del requerimiento. Hagamos hablar al autor.

En una línea: las relaciones de poder procuran formar individuos más productivos, más sanos, más fuertes, más inteligentes, más capaces. En este sentido, las relaciones de poder no introducen

sus asimetrías con el propósito exclusivo de someter o reprimir. Sino, para introducir criterios que potencien la productividad. El estudio de la microfísica del poder está interesado en analizar el carácter productivo del poder en las regiones más periféricas del cuerpo social, donde el poder no actúa a través de rituales o ceremonias, sino, mediante técnicas y tecnologías anatomopolíticas (dirigidas a cuerpos individuales), silenciosas, que son propiciadas por saberes y conocimientos. Es decir, no hay relaciones de poder en ausencia de saber, y en esta nueva articulación, el poder es productivo, en particular, produce saber.<sup>2</sup>

En la anterior cita, que sobrepasa la línea, aparece un amplio programa de trabajo referido a los modos de producción de individuos, sociedades, imaginarios y naciones. La cuestión de los modos de producción es clarificada con amplitud en el libro. Son ámbitos o esferas de producción lugares sociales cuyo objetivo es la educación, la salud y la corrección. No existe producción, ni siquiera en su sentido más acotado – aquel vinculado con la elaboración de objetos con valor de cambio – sin la existencia de individuos u agentes capaces de economizar su carne para *hacer vivir* el cuerpo político y social. Esta metabolización es discutida por Soto a través de su libro. Así es necesario cuestionar ¿Cómo entonces se produce algo, digamos, un profesor universitario? ¿Mediante qué y en cuáles relaciones es posible la aparición de esto que ahora estamos siendo?

En este punto, y muchos más, *En carne propia* se abre con generosidad para la consideración de situaciones que para nosotros, universitarios, deberían transformarse en acuciantes problemas. Baste un ejemplo. ¿Cómo se imbrican los saberes que dan razón de ser a nuestra institución con el específico proyecto del sueño

---

<sup>2</sup> *En carne propia*, 73-74.

desarrollista? Nuestra producción misma, la manufactura cotidiana de la cosa universitaria, explica en buena medida el umbral de nuestro saber. ¿Es posible saber el propio saber? Este intento, el de tomar en su raíz las condiciones que hacen funcionar la razón, fue conocido como crítica y este libro pertenece a esa estela. Un día, al parecer no lejano, la posibilidad misma de interrogarnos acerca de la razón universitaria quedará supeditada a unos criterios que, aunque inverosímiles, gobiernan. *En carne propia* es intento meritorio de impedir que cristalicen modos de gobierno cuya disculpa es carecer de razón. A este cinismo extendido opone Soto la voluntad de crear una analítica de lo social y político.

## II.

Creo reconocer una discusión transversal en el texto. Se trata de la consideración, desde diversos ángulos, de una cuestión que estimo de primordial importancia. Se trata de tres interrogantes cuya formulación sintética y tentativa es la siguiente: ¿Cuál es el umbral que hace plausible, metodológicamente operativa, una indagación acerca de la relación entre teología y constitución histórica del presente? De esta pregunta general pueden derivarse dos cuestiones más acotadas: ¿Cuál es la diferencia entre el estudio de las prácticas religiosas –en particular de los estudios sincrónicos– y la hipótesis según la cual ciertas elaboraciones teológicas forman parte de nuestro *a priori histórico*? ¿Es menester, para hacer frente al presente, una vocación orientada a rastrear los encadenamientos teológicos que posiblemente nos constituyen? Sé bien que el objeto del libro es “el estudio de lo religioso” no obstante no puedo ignorar que luego, no mucho después, se nos dice que las relaciones entre religión y teología también son centrales en el conjunto de la investigación. Lo planteado anteriormente supone que el legado teológico cristiano – una designación amplia que

apunta a diversidad y disimilitud - es espíritu de un tiempo que quizás en su superficie rehúsa hacer parte del legado teológico. Ya sea que se haya planteado, por ejemplo, como trasfondo mítico, imbricación léxica o huella de la infancia histórica de la humanidad la tesis de la permanencia de la teología en nosotros constituye un lugar de indagación. *En carne propia* aporta a esta tradición desde el amplio campo de referencias que se abren a partir de la consideración de los proyectos y productos de M. Foucault.

Segundo, también una pregunta, el acceso al conjunto de dificultades que plantea la consideración del lugar de la herencia teológica en nuestro presente hacia qué o dónde ha de conducirnos. El camino abierto por el libro combina varios niveles. Me interesa concentrarme en uno de ellos. En el centro mismo de la argumentación del libro se encuentra la díada teología y vida. No se trata aquí de una teología de la vida u algo semejante. Tampoco de una consideración del concepto de vida en la historia de la teología. El libro enfatiza el carácter metabólico que ha existido entre teología, entendida como conjunto de prácticas, y la institución de la vida. Inicialmente de modos de vida pero paralelamente como vida auténtica.

Creo que la distinción entre modos de vida y vida auténtica llega a desvanecerse ya con tratados como *El pedagogo* o antes en la carta a los *Romanos*. El resultado de este desvanecimiento es la plena politización de teología. ¿Estamos aún en unas condiciones en las que la vida auténtica es sancionada teológicamente? *En carne propia* no decide sobre esto. No obstante, anuncia elementos para una posible dilucidación de esta cuestión. Importa señalar que Soto critica la sugerencia según la cual el funcionamiento teológico de unas prácticas – económicas por ejemplo – implica la existencia de un poder absoluto (teocrático) que hace confundir (concepción de un poder invisible y omnipresente) el orden religioso con el

político. La poca sutileza de este enfoque, más un exabrupto, deriva en una conclusión trivial: la teología es una justificación de religiones opresivas. El paraíso de quienes razonan de tal forma es la libertad absoluta de quien compra – porque posee el dinero – aerosoles oníricos (P. K. Dick).

Tercero, teología es, al menos, una práctica bifronte. Sea que sus alcances económicos no se manifiestan siempre en la hechura de una vida sin fisuras. Ahí está la tradición de las místicas – que hablan a pesar de todo – y claro las teologías latinoamericanas de la liberación a las que considera con detenimiento Soto. ¿Cómo contribuyen estas teologías en el proyecto de deshacer la unipolaridad asociada a la comprensión de teología como artefacto para la institución de la vida auténtica? En el libro este tema está asociado a un espectro más amplio de asuntos. Uno de ellos es la cuestión de los usos. ¿Cómo entra en función el uso de tradiciones? O, si se me permite una pregunta que, en este contexto, ha de aparecer inaudita: ¿Qué es el uso?

Hago esta vergonzante pregunta puesto que *En carne propia* parece jugarse en cada declaración la distinción entre propiedad y uso. En el libro se insiste en el uso pero cuál es su antípoda. Usar una tradición o tradiciones señala la posibilidad de deshacer el juicio unilateral acerca de teología. Uso designa una recepción del legado teológico que puede no concentrarse unilateralmente en su carácter represivo.

Cuarto, una vez que se retorna a un autor – acaso este retorno forma parte del ámbito semántico donde se encuentra la noción de uso – qué hemos de hacer. Si se tratara de una sesión dedicada a los problemas básicos de la hermenéutica deberíamos preguntar acerca de la aplicabilidad del proceso de entendimiento e interpretación de un conjunto de textos. ¿Es dable pensar en algún

modo de aplicación u entronque entre los usos de tradiciones y su posible actualización histórica? Creo que esta cuestión, que en buena medida proviene de una tradición distinta de la que ocupa nuestro libro, tiene que ver con una política de la lectura o con la lectura en cuanto política de la producción de sí. En todo caso, *En carne propia* ofrece premisas para continuar con esa línea de interrogantes.

Quinto, en este afán de hacer hablar al autor, es conveniente solicitar una prognosis mínima. ¿Hacia dónde te abre este libro que ahora, desde que lo abandonaste, está en tu pasado? ¿Si se alberga alguna fidelidad a los impulsos que lo hicieron posible qué resta por hacer? Ojalá sea mucho. Entre tanto, dejemos hablar al autor.

❖ ❖ ❖

**Dr. Jonathan Pimentel Chacón**, costarricense, es profesor de teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Nacional de Costa Rica. Apartado 775-2050 San Pedro, San José, Costa Rica.

j.pimentel@ubl.ac.cr

*Fecha de recepción: 18 de febrero de 2016*

*Fecha de aceptación: 13 abril de 2016*

## Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya las citas bibliográficas al pie de página.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen (inglés y español), palabras claves (inglés y español), texto con notas al pie de página, bibliografía, datos biográficos e información adicional.
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo bíblico y teológico en lengua castellana. En casos excepcionales la Editorial aceptará contribuciones en otras lenguas, principalmente inglés, alemán y francés.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (10, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen (traducido también al inglés) de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves (traducido también al inglés), con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.

11. Incluya también, después de este breve currículum, su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones y el ejemplo a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores.

Ejemplo de referencias bibliográficas, basado en el modelo  
The Chicago/Turabian Manual of Style:

Citas al pie de página:

P. D. Miller Jr., «The Poetry of Creation: Psalm 104», en W. P. Brown - S. D. McBride (eds.), *God Who Creates: Essays in Honor of W Sibley Tonner* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 88.

Paul Tillich, *Teología sistemática II, La existencia y Cristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 63, 64.

Scott Atran y Douglas Medin, *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008), 37.

Bibliografía:

Atran, Scott y Douglas Medin. *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008.

Miller Jr. P. D. , «The Poetry of Creation: Psalm 104». En *God Who Creates: Essays in Honor of W Sibley Tonner*, edited by W. P. Brown - S. D. McBride. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Tillich, Paul. *Teología sistemática II, La existencia y Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

**Vida y Pensamiento** es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

**La Universidad Bíblica Latinoamericana** es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:  
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas  
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**

PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica

Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498

Fax.: (+506) 2283-6826

E-mail: [vidaypensamiento@ubl.ac.cr](mailto:vidaypensamiento@ubl.ac.cr)

Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)

[www.ubl.ac.cr](http://www.ubl.ac.cr)



1019-6366