

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. Gunkel¹ 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 [...]*»², 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 respeto³.

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 segunda⁴ 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. Humbert⁵, 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 babilónico⁶ para pedir por la abundancia del ciclo agrario. No obstante, no tenemos evidencias en otros escritos para sostener esta afirmación⁷ 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 Antiguo⁸ 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. Treballe 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-exílico⁹ 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 IV¹⁰, el “Himno a Atón”¹¹, 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. Day¹² 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)¹³. 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»¹⁴. Precisamente, se podría fundamentar una indirecta influencia egipcia gracias a una mediación cananea¹⁵:

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.¹⁶

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 universal¹⁷, 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 autores¹⁸, 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*»¹⁹. 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 forzada²⁰, 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. Allen²¹, 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 criaturas²². 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 anteriores²³, 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”)²⁴, 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 sentir²⁵ 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 libre²⁶, 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:

| Cualidad de YHWH | Metáfora empleada | Versículos |
|---------------------------|--|-------------------|
| Poder, majestad, brillo | <ul style="list-style-type: none"> - Vestimenta de luz - Cielos como un manto o tienda manipulados por YHWH - La tierra es revestida de “océanos” y las aguas cubren los montes | 1-2.6 |
| Poder, habilidad, señorío | <ul style="list-style-type: none"> - Construcción de aposentos sobre las aguas - Asentamiento de la tierra incommovible (YHWH constructor) - Las nubes como su carroza - El viento alado es quien tira de la carroza - Vientos como mensajeros y fuego como servidumbre | 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"> - Bramido y lanzamiento de rayos, las aguas “temen” y “obedecen” - La tierra “tiembla” y las montañas “humean” a la mirada de Dios - Deseo del salmista porque dejen de existir pecadores y malvados¹ | 7-9.31.35 |
| Dador, proveedor, protector | <ul style="list-style-type: none"> - Del agua de ríos y manantiales beben las bestias del campo, los asnos salvajes, las aves del cielo se refugian - 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) - En las rocas habitan las cabras y tejones - Los leoncillos piden a Dios su comida - “Todos” están pendientes de que Dios les dé comida: si se la da, hay saciedad, “los creas”; si no, muerte | 10-18.21.27-30 |
| Creador, trabajador, demiurgo | <ul style="list-style-type: none"> - Luna y sol (marcador de tinieblas y luz) como obras de sus manos - El sol marca el trabajo animal y humano: por la noche las fieras salen, por el día trabaja el ser humano - El mar está lleno de animales | 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 antropogonía²⁷– 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 desmitificado²⁸. 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”²⁹.

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 ³⁰אֱנוֹשׁ 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 אֱנוֹשׁ 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 הֶלֶב 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 (מִפְּרֵי מַעֲשָׂיָהּ)³¹, literalmente como lo expresaba el v. 13 “del fruto de tus trabajos”³², 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 humano³³. 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 entorno³⁴, 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”³⁵. 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 שֶׁכֶר (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 vid³⁶. A pesar de su sentido ambiguo por el miedo a la embriaguez, el vino es señal del sustento diario³⁷, la vida depende de él pues inclusive para viajar hay que llevarlo consigo (cf. Jue 19,19)³⁸. 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”)³⁹, 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 brillo⁴⁰ (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 salud⁴¹.

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 palestinese⁴², 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 Dios⁴³, 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 interpretación⁴⁴: la labor cotidiana está relacionada directamente con necesidades físicas, emocionales y estéticas⁴⁵. 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 igual⁴⁶. 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”⁴⁷, una labor que no tiene fin, es eterna⁴⁸ 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)⁴⁹. 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 relojero⁵⁰. 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 מִשְׁחַרֵי לְטָרֵף) 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”⁵¹? 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” [...] ⁵²

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 sacralización⁵³. 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»⁵⁴.

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. Segundo⁵⁵ 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”⁵⁶ 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 es⁵⁷. 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)⁵⁸ 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 armonía⁵⁹, 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*»⁶⁰.

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 [...]*»⁶¹.



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

Recibido: 27 de enero de 2016

Aprobado: 13 abril de 2016

⁶¹ 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.