

**LOS RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS Y LA CONTEMPLACIÓN PARA
ALCANZAR AMOR DE SAN IGNACIO DE LOYOLA: PERSPECTIVAS PARA
UNA NUEVA REFLEXIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA EN TORNO A LA
CREACIÓN**



Passiflora incarnata

**LOS RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS Y LA CONTEMPLACIÓN PARA
ALCANZAR AMOR DE SAN IGNACIO DE LOYOLA: PERSPECTIVAS PARA
UNA NUEVA REFLEXIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA EN TORNO A LA
CREACIÓN**

JUAN DAVID PATIÑO SALAZAR

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Programa de Licenciatura en Teología

Bogotá - Colombia

2017

**LOS RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS Y LA CONTEMPLACIÓN PARA
ALCANZAR AMOR DE SAN IGNACIO DE LOYOLA: PERSPECTIVAS PARA
UNA NUEVA REFLEXIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA EN TORNO A LA
CREACIÓN**

JUAN DAVID PATIÑO SALAZAR

Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología

Director:

P. Guillermo Cabello, S.J.

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Programa de Licenciatura en Teología

Bogotá - Colombia

2017

Nota de aceptación

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 2017

*“¡Oh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!,
¡oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros ha pasado.*

*Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura;
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura.”*

(San Juan de la Cruz, Cántico espiritual)

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Dios, dueño de la vida, quien se nos hace presente con su amor en la perfección de la creación, por haberme permitido llegar a la finalización de estos bellos estudios de teología.

Agradezco también a mis padres, participantes de esa acción divina de dar vida, por quienes yo recibí la existencia como regalo del Padre, por todo su apoyo incondicional a lo largo de estos años de estudio. A mi hermana, mi mayor confidente y amiga, transparencia de Dios para mi vida.

A la Compañía de Jesús, por permitirme gozar de las mieles de su espiritualidad, a través de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

A los profesores y administrativos de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, por ser testigos directos e indirectos de mi formación, y por permitirme crecer como persona y como bautizado, miembro de la Iglesia. En especial, al P. Guillermo Cabello, S.J., quien me supo orientar amablemente en el desarrollo de este trabajo y me acompañó en el proceso de elaboración del mismo.

A los miembros del Instituto de Errores Innatos del Metabolismo de la Pontificia Universidad Javeriana, por acompañarme en este proceso formativo y por abrirme un espacio para continuar descubriendo a Dios habitando en todos los seres creados.

Finalmente, agradezco a mis compañeros de formación y a mis amigos; su compañía y apoyo siempre fueron un aliciente para llevar a buen término esta etapa formativa.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
<u>Introducción</u>	9
<u>Capítulo I: LOS RELATOS BÍBLICOS DE CREACIÓN: Gn 1,1 - 2,3 y Gn 2,4-25</u>	15
1. <u>El Pentateuco: marco global de ubicación para los relatos de creación</u>	16
2. <u>El libro del Génesis</u>	23
3. <u>Los relatos de creación y la originalidad de la teología israelita</u>	27
3.1 <u>Primer relato de creación: Gn 1,1 - 2,3</u>	28
a. <u>Gn 1, 1-2</u>	30
b. <u>Gn 1, 3-5</u>	34
c. <u>Gn 1, 6-13</u>	34
d. <u>Gn 1, 14-19</u>	36
e. <u>Gn 1, 20-25</u>	36
f. <u>Gn 1, 26 – 2, 3</u>	38
3.2 <u>Segundo relato de creación: Gn 2,4-25</u>	42
a. <u>Gn 2, 4</u>	43
b. <u>Gn 2, 5-6</u>	44
c. <u>Gn 2, 7</u>	44
d. <u>Gn 2, 8-14</u>	45
e. <u>Gn 2, 15-17</u>	46
f. <u>Gn 2, 18-25</u>	46
<u>Capítulo II: LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA [230-237]</u>	50

1.	<u>La Contemplación para alcanzar Amor en el conjunto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola</u>	53
2.	<u>Estructura de la Contemplación para alcanzar Amor</u>	55
3.	<u>¿Qué nos puede decir la Contemplación para alcanzar Amor desde una perspectiva bíblico-teológica de creación?</u>	67
	<u>Capítulo III: RELACIÓN ENTRE LOS RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS Y LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR: UNA NUEVA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE LA CREACIÓN</u>	73
1.	<u>Relación entre los relatos de creación del Génesis y la Contemplación para alcanzar Amor en perspectiva de creación</u>	74
2.	<u>Hacia una nueva reflexión teológica en torno a la creación</u>	80
3.	<u>Hacia una pedagogía teológica de la creación</u>	87
	<u>Conclusiones</u>	93
	<u>Bibliografía</u>	98
	<u>Anexos</u>	102
	<u>Anexo 1: Primer relato de creación Gn 1,1 - 2,3</u>	102
	<u>Anexo 2: Segundo relato de creación Gn 2,4-25</u>	103
	<u>Anexo 3: Contemplación para alcanzar Amor [EE 230-237]</u>	104

INTRODUCCIÓN

La crisis medio ambiental y ecológica a la cual nos estamos enfrentando en la actualidad, nos ha conducido a preguntarnos qué hemos hecho y qué debemos hacer frente a la destrucción de nuestros recursos. Millones de toneladas de basura yacen en los fondos marinos; hectáreas enteras de bosques son talados cada año por el hambre voraz de los seres humanos pensando siempre en su comodidad y autocomplacencia; miles de animales son comercializados de diferentes maneras poniendo en riesgo su vida y todo ello simplemente por satisfacer necesidades creadas por los mismos individuos; enormes cantidades de gases tóxicos son emitidos a la atmósfera por industrias, fábricas y vehículos cada año, generando con ello un fenómeno conocido como efecto invernadero que ha desencadenado un aumento acelerado en la temperatura total de la tierra, ocasionando, entre otras cosas, el derretimiento paulatino de los casquetes polares.

De cara a esta realidad, muchas organizaciones sociales y entidades no gubernamentales han surgido como forma de mitigar el daño, invitando a la protección del medio ambiente e insistiendo en recuperar una sana relación hombre-naturaleza y en cambiar las ideas que nos hemos hecho respecto de esta relación, conscientes de que “[l]o que hacemos en materia de ecología depende de nuestras ideas sobre la relación del hombre y la naturaleza”¹. De igual forma, muchos Estados se han ido encaminando hacia la recuperación de las fuentes hídricas de sus países, hacia la protección de grandes áreas de sus territorios ricas en biodiversidad y hacia la creación de la cultura del cuidado frente a la naturaleza en cada uno de sus ciudadanos. También, muchos seres humanos, reconociendo el deterioro en el que hemos sumergido a nuestra madre tierra, han empezado a cambiar sus hábitos y han comenzado a usar la bicicleta en vez del carro, a reciclar en vez de desechar todo, a valorar los demás seres de la naturaleza y a respetarlos en tanto ellos también comparten este común hogar que nos ha sido dado.

Este despertar de la conciencia ecológica humana, que ha llegado un poco tarde a nuestra realidad, pues muchos de nuestros ecosistemas han sufrido un daño irreversible, nos conduce a cuestionarnos, a los que somos personas de fe, bautizados, hijos de Dios, sobre lo que hemos hecho y debemos hacer para mejorar, más aún, para re-significar nuestra relación

¹ White, *Machina ex Deo: la tecnología y la cultura*, 98.

con nuestro entorno natural. A lo mejor, muchos hombres y mujeres de fe a lo largo de la historia del cristianismo occidental, han participado en la explotación exacerbada de la naturaleza, incluso muchos de ellos han sido gestores de la misma; conductas frente a las cuales, al parecer, la Iglesia de occidente² nunca tuvo una palabra de cuestionamiento o de crítica, antes bien, tal vez por una inadecuada interpretación del mandato divino de someter y dominar presente en los relatos de creación del Génesis (Gn 1, 26-28) y, también, por un sobredimensionado antropocentrismo, evidente en el desarrollo de su pensamiento respecto de la teología de la creación, ha sido acusada por muchos de ser una de las causantes de tal debacle:

Dios planeó todo [...] explícitamente para el beneficio y dominio del hombre: nada en la creación física tenía otra finalidad que la de servir los fines del hombre. Y aunque el cuerpo de éste está hecho de barro no es simplemente una parte de la naturaleza: está hecho a imagen y semejanza de Dios.

El cristianismo, especialmente en su forma occidental, es la religión más antropocéntrica de la historia.³

Una consideración de este talante ha sido tenida en cuenta por muchos seres humanos contrarios a la Iglesia en occidente, con lo cual ha llegado incluso a juzgársela, como hemos dicho, de ser una de las culpables de la crisis ecológica que estamos viviendo, por formar a sus creyentes de acuerdo con este pensamiento anti-naturaleza y de superioridad del ser humano.

Ahora, ¿es esto cierto? ¿Hay en la perspectiva de fe y de evangelización de la Iglesia occidental un propósito claro, o cuando menos matizado, de dominación sobre la naturaleza y de explotación de la misma? ¿Existe un pensamiento teológico respecto de la creación que haya favorecido e incluso que avale conductas de uso indiscriminado de los recursos naturales? Estos interrogantes, que no obedecen al objetivo del presente trabajo, sí nos ponen en el horizonte de reflexión en el cual queremos situarnos con el mismo.

² Decimos aquí Iglesia de occidente, no por crear una división entre el oriente y el occidente cristianos, sino reconociendo que el desarrollo histórico de la fe y del pensamiento de la Iglesia occidental ha sido diferente al de la Iglesia oriental.

³ *Ibíd.*, 93.

En efecto, a lo largo del estudio que estamos presentando y que desarrollaremos en tres capítulos, vamos a proponer nuevos elementos que nos ayuden a re-pensar y a re-significar los planteamientos teológicos que se han venido haciendo en occidente acerca de la creación. Decimos re-pensar y re-significar porque en el seno de la Iglesia occidental y de la teología que se ha elaborado de su mano, sí ha habido una consideración explícita sobre la naturaleza y el mundo creado, y no precisamente en los términos de explotación indiscriminada de la misma. Sería injusto con la Institución eclesial y con la teología, realizar un juicio de ese calibre. Pero sería igual de injusto no aceptar que, durante muchos siglos, el Magisterio de la Iglesia no se pronunció de forma explícita frente al especial y delicado cuidado que debemos tener los seres humanos frente a la obra creada y que el pensamiento teológico de occidente, respecto de este tema concreto, hasta muy recientemente tuvo un marcado acento antropológico.

Con todo, en el corazón mismo de la Iglesia se han levantado voces en favor de la creación, reconociendo en ella una huella indisoluble del Creador que la habita e invitando a los seres humanos a una relación armónica con la misma. Tal perspectiva la encontramos en hombres como San Francisco de Asís y San Ignacio de Loyola; este último, a través de una propuesta de oración sugerida al final de su libro de Ejercicios Espirituales y llamada Contemplación para alcanzar Amor. De igual forma, y muy recientemente, dicha perspectiva la hallamos en documentos oficiales del Magisterio de la Iglesia, tales como la Carta Encíclica “*Laudato Si*”, que el Papa Francisco presentó en el año 2015. En dicha carta, el Pontífice nos invita a volver a una relación de comunión y armonía con el resto de la creación, siendo conscientes de que todos los seres vivos pertenecemos al mismo Padre. A este respecto, el P. Gustavo Baena, S.J., considerando el pensamiento del Papa plasmado en la encíclica, afirma:

El fundamento teológico del razonamiento ecológico del Papa es la unidad de toda la creación: “Las criaturas de este mundo no pueden ser consideradas un bien sin dueño. ‘Son tuyas, Señor, que amas la vida’ (Sb 11. 26). Esto provoca la convicción de que, siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por

lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde.⁴

En la línea de esta última consideración realizamos el trabajo que presentamos aquí, cuya finalidad, más que proponer un detallado recorrido por lo que ha sido el pensamiento teológico en torno a la creación a lo largo de la historia de la teología occidental, es la de sugerir elementos que ayuden a la construcción de una nueva reflexión teológica sobre la realidad creada, a partir de los relatos bíblicos de creación del Génesis y del texto ignaciano de la Contemplación para alcanzar Amor. Para tal fin, dividimos el presente escrito en tres partes o capítulos con los que intentamos proponer, a partir de los textos mencionados, tres elementos claves para la elaboración de esa nueva reflexión teológica, a saber: comunión, trabajo y papel central del hombre en cuanto responsable del cuidado y la protección de la vida en la creación.

Así, en el primer capítulo encontraremos un detallado recorrido por los relatos de creación del Génesis, partiendo de su ubicación y contextualización global en el Pentateuco y en el libro del Génesis propiamente hablando. Esta contextualización nos permitirá señalar aspectos importantes para la consideración de los relatos, tales como posibles fechas de redacción, fuentes a las que probablemente pertenecen y elementos escriturales que pudieron influir en la manera cómo fueron redactados. Una vez realizada esta contextualización, nos adentraremos en la consideración de cada relato por separado, empezando con el primero de ellos que encontramos en Gn 1,1 - 2,3, y continuando con el segundo que está en Gn 2,4-25. Este análisis detallado, nos permitirá extraer algunos puntos significativos que, en nuestro tercer capítulo, entraremos a considerar relacionándolos con aquellos hallados en el texto de San Ignacio de Loyola.

Dicho texto, al cual le dedicaremos el segundo capítulo, nos ofrece una mirada, desde la espiritualidad, de lo que podría ser la relación del hombre con los demás seres de la creación, siempre centrada en el Dios creador. Por ello, de forma procesual, iremos entrando en el escrito, ubicándolo primero en el conjunto total del libro de los Ejercicios Espirituales,

⁴ Baena, S.J., "Sentido de la encíclica Laudato Si", 17.

para luego estudiar cada uno de los puntos, preámbulos y notas que lo integran, finalizando con una reflexión acerca de los elementos bíblico-teológicos que podemos encontrar en él.

A partir de este análisis, y con los elementos encontrados en el primer capítulo, daremos paso a nuestro tercer y último apartado, en el cual presentaremos, en primer lugar, los aspectos que permiten establecer una relación entre los relatos de creación del Génesis y el texto ignaciano y que, a nuestro juicio, resultan sugerentes para re-pensar una teología de la creación, a saber: la comunión, el trabajo y el papel protagónico del hombre en tanto garante del mantenimiento de la vida en la tierra otorgada por Dios.

En segundo lugar, daremos cuenta, muy someramente y sin detalle, de lo que ha sido el pensamiento teológico sobre la obra creada, para poder tener un parámetro de comparación y aclarar por qué hablamos de una nueva reflexión teológica en torno a este tema. Dicha mención al pensamiento teológico sobre lo creado no pretende ser un recorrido exhaustivo por el mismo, sino más bien una ejemplificación de lo que ha sido este tomando como punto principal el asunto de la gradación o jerarquización de los seres en la creación.

Para concluir, en tercera instancia presentaremos una manera concreta de darle asidero a esa nueva propuesta teológica en torno a la creación: la educación. En efecto, como lo veremos y como lo propone el mismo Papa Francisco en la encíclica a la que ya hemos hecho alusión, la educación, como forma de crear hábitos y de cambiar la forma de pensar y de ver la vida de las personas, se convierte en un excelente medio para re-significar nuestra relación con la naturaleza, siempre de cara a Dios: “La educación ambiental debería disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo.”⁵

Hasta aquí llegará nuestra propuesta, la cual, esperamos, permita continuar pensando en nuevos elementos que nos den la posibilidad de seguir construyendo una perspectiva teológica novedosa respecto de la creación y enriqueciendo los que aquí se sugieren.

Finalmente, y antes de dar paso al desarrollo de cada capítulo, quisiéramos decir una palabra acerca de la motivación para realizar este trabajo, pues el horizonte impulsor del mismo tiene su origen en una experiencia personal, vivida por el autor, durante su formación

⁵ Francisco Papa, *Carta Encíclica “Laudato Si”*, N° 210.

en el pregrado de Biología. A lo largo de esta formación, el autor pudo experimentar cómo, en cada microorganismo, en cada célula, en cada planta, en cada animal, existe una perfección tal que hace posible que cada proceso bioquímico, metabólico, fisiológico funcione de la manera adecuada. Asimismo, pudo reconocer que en todos los seres de la creación hay tantos elementos comunes a todos ellos –el mismo código genético por ejemplo– que es imposible establecer una separación radical entre unos y otros. No hay superioridad en ninguno de ellos, hay mayor o menor complejidad, pero todos somos parte de un mismo engranaje vital. Estos elementos, junto con muchos otros que aparecían día a día durante la formación como biólogo, fueron alimentando la convicción de que ese Dios, con el cual empezó a surgir una relación profunda a partir de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, está presente en todos los seres creados, habitándolos y re-creándolos continuamente. Tal convicción fue alimentándose cada día, a lo largo de los años de formación en Biología, hasta el punto de llegar a afirmar vitalmente que toda esa formación fue una constante Contemplación para alcanzar Amor, encontrando a Dios en todas las cosas, trabajando en la vida misma, y a todas las cosas en Dios.

Pues bien, sin más preámbulos, pero con el pequeño detalle de esta experiencia personal como telón de fondo, adentrémonos en el desarrollo de cada capítulo.

CAPÍTULO I

LOS RELATOS BÍBLICOS DE CREACIÓN: Gn 1,1 - 2,3 y Gn 2,4-25

“La tierra está hecha para recibir vida. Para eso fue creada, este es su destino.”⁶

Los relatos bíblicos de la creación en los cuales los autores sagrados echan mano de un sinnúmero de simbolismos y de recursos literarios que se mezclan con las cosmogonías de los pueblos del Próximo Oriente antiguo, se sitúan en el inicio del libro del Génesis, el primero de la Biblia en sentido canónico, el cual, a su vez, hace parte de un conjunto más grande de cinco libros que se han conocido como Pentateuco. No es nuestro interés aquí discutir cómo se ha conformado este conjunto de libros; tampoco nos interesa saber la razón de la ubicación del libro del Génesis dentro de este grupo macro de escritos, ni por qué se deben considerar cinco libros y no cuatro o seis y hablar entonces de un tetrateuco o un hexateuco⁷. Con todo, sí será necesario que nos adentremos someramente en los asuntos que han girado alrededor de tales consideraciones para comprender adecuadamente el sentido de los relatos de creación y para desentrañar el contexto en el que estos aparecen, buscando iluminar nuestra reflexión respecto del pensamiento cristiano actual en torno al mundo creado y cómo a partir de esta podemos acercarnos a una espiritualidad cristiana de la creación, por decirlo de alguna manera.

De acuerdo con este propósito, es nuestro deseo centrarnos a lo largo de este capítulo, en lo que concierne a los relatos bíblicos de creación, buscando encontrar en ellos los elementos, no solo textuales sino también teológicos, que nos permitan, posteriormente, establecer una relación entre tales escritos y la Contemplación para Alcanzar Amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Para cumplir con este cometido, debemos primero ubicarnos espacialmente, por decirlo así, e iniciar nuestro recorrido haciendo un breve acercamiento al Pentateuco, como marco global en el que se sitúan los relatos de

⁶ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 59.

⁷ Ver Brown, Fitzmyer y Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, 4. Al respecto, vale la pena decir aquí que la denominación de tetrateuco o hexateuco obedece al trabajo que varios especialistas han realizado en un esfuerzo por tratar de entender el proceso de formación de los libros implicados en el llamado Pentateuco y la manera en que estos se relacionan entre sí.

creación. Con este primer acercamiento pretendemos aclarar algunos temas respecto de los posibles autores, formas literarias, maneras de estudiar los libros que pertenecen a este bloque y, además, las posibles fuentes a las que pertenece el mismo. Este ejercicio nos servirá de horizonte comprensivo para adentrarnos en lo que nos concierne en esta primera parte del trabajo, esto es, los relatos de creación.

Una vez hayamos puesto las bases para la adecuada interpretación de nuestros textos, será menester abordar someramente el libro del Génesis en general, es decir, cuál es su estructura, qué elementos característicos de los recursos literarios del Pentateuco hacen parte exclusiva de este y cómo apreciar mejor la ubicación de los relatos de creación al inicio del mismo.

Finalmente y como parte esencial de este primer capítulo, deberemos desarrollar con detalle cada uno de los aspectos literarios, históricos y de sentido teológico que pueden haber jugado un papel fundamental en la escritura de los dos relatos de creación, a la luz de muchos investigadores del Antiguo Testamento. Este ejercicio, que se constituirá en el apartado central de nuestro capítulo, nos permitirá acercarnos a algunas cosmogonías de los pueblos del antiguo Oriente con los cuales el pueblo de Israel tuvo contacto, y entender el significado de algunos términos de particular interés para nosotros. Así pues, trataremos de desarrollar de forma sucinta pero clara, cada uno de los apartados que nos hemos propuesto.

Vale la pena decir, antes de empezar el desarrollo del capítulo, que un texto que guiará nuestro itinerario por los relatos de creación del Génesis, será el de Alejandro Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, precisamente por el enfoque sugestivo que el autor le da al estudio de los textos bíblicos, tratando de encontrar el sentido de los mismos para iluminar la realidad latinoamericana y, al mismo tiempo, intentando comprender dicho sentido a partir de las situaciones propias de esta parte del mundo. Ello no significa que nuestro estudio estará limitado al uso de esta única referencia, pero sí nos remitiremos con frecuencia a la misma.

1. El Pentateuco: marco global de ubicación para los relatos de creación

El Pentateuco es el conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia, dentro de los cuales se encuentra el Génesis. Tales libros hacen parte de los inicios históricos de Israel y,

pudiéramos decir con Ska, constituyen un testimonio de supervivencia, esto es, evidencian “el resurgir de Israel después de la experiencia traumática del exilio.”⁸ Esta afirmación nos pone, de entrada, varios interrogantes sobre el origen de este conjunto de libros, sobre el tiempo en el que fueron escritos y sobre sus autores; sin embargo, como nuestro objetivo aquí no es hacer un estudio sobre el Pentateuco, nos limitaremos a tratar algunas de esas cuestiones de manera breve, con la finalidad de darle un marco global a los relatos de creación del Génesis.

En este orden de ideas, debemos aclarar en primera instancia lo que significa la palabra pentateuco. Para la tradición rabínica, lo que conocemos como pentateuco es denominado *Tôrâ* (Ley), y ella está constituida, dentro de la Biblia Hebrea, por cinco libros que, en su conjunto, reciben el nombre de *hamisa humse hattora* (las cinco quintas (partes) de la Ley). Tales libros son nombrados en hebreo de acuerdo con la palabra con la cual inician, así: “*Bereshît*, «En el principio». *Shemôt*, («Éstos son los) Nombres». *Wayyiqrà*’, «Y llamó». *Bemidbâr*, («...» en el desierto». *Debarîm* («Éstas son las) Palabras»”⁹.

De acuerdo con la versión griega de la Biblia, la palabra *pentateucos* de la cual deriva el latín *pentateuchus*, se compone de dos términos, a saber: *penta* que significa «cinco» y *teuchos* que se puede traducir como «instrumento» o «arnés» o «utensilio»; sin embargo, en su sentido original bíblico, el término *teuchos* fue utilizado para designar el estuche en el cual estaban contenidos los rollos escritos, y luego para referirse a los rollos como tal, por eso, estrictamente hablando, el vocablo Pentateuco significa «cinco rollos». Tales rollos, en la traducción griega de los LXX, fueron nombrados como: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, nombres atribuidos de acuerdo con el contenido de la parte inicial de cada rollo.¹⁰

Una vez señalado lo que significa la palabra pentateuco, debemos considerar de forma sucinta algunos elementos que tienen que ver con su autoría y el proceso redaccional, aspectos problemáticos porque de ello se ha hablado mucho y los trabajos realizados por escuelas de exégesis importantes como la alemana han sido abundantes e incluso

⁸ Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 11.

⁹ Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 25.

¹⁰ Ver *Ibíd.*

ampliamente rebatidos. Con todo, intentaremos presentar algunas consideraciones fundamentales sobre todo teniendo en cuenta nuestro objetivo de enmarcar los relatos de creación.

Pues bien, respecto de la autoría del Pentateuco hoy en día es claro que no pudo ser Moisés su escritor, como lo aseguraban en el pasado, desde los padres de la Iglesia, hasta incluso la época del Renacimiento. Más bien, la diversidad de estilos escriturísticos y los análisis de las unidades literarias que componen este bloque de libros, empezó a despertar la curiosidad de muchos investigadores sobre la autoría y el origen redaccional del mismo. Así, entre 1700 y 1850 empiezan a surgir las primeras hipótesis críticas que dan paso a la consideración de varios postulados sobre el origen del Pentateuco: el primero de ellos, conocido como hipótesis documentaria antigua, surgió con H. B. Witter, J. Astruc, J. G. Eichhorn y K. D. Ilgen, cuyo punto de partida fue la consideración del uso sistemático de los nombres divinos *Yahvé* y *Elohîm* en los diversos textos, para conjeturar que los cinco libros fueron el resultado de la unión de varios documentos que provenían de dos fuentes, la yahvista y la elohísta. El segundo es llamado hipótesis de los fragmentos, surgido a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, representado por autores como A. Geddes, J. S. Vater y W. M. L. de Wette, quienes propusieron que cada texto era un fragmento frente a un todo y que fueron compuestos por sí mismos, es decir, sin tener en cuenta un texto precedente o posterior. El tercer postulado es conocido como la hipótesis de los suplementos, según la cual habría que considerar un documento base que fue ampliado varias veces dando origen a los cinco libros del Pentateuco.¹¹

Gracias a estos estudios y con la ayuda de nuevos análisis, hacia los años 1850 y 1870, se formula la llamada hipótesis documentaria clásica o hipótesis de Graf-Wellhausen, según la cual el Pentateuco es el resultado de cuatro fuentes redaccionales distintas: Una fuente Yahvista (J) que podría ser la más antigua (ubicada hacia el s. IX a.C.) y que tendría como base la utilización del nombre de *Yahvé* desde el principio, sería originaria del reino del sur, de Judá y, en tanto fuente narrativa, comenzaría con los relatos de la prehistoria bíblica (antes del diluvio) y continuaría con los relatos históricos de los antepasados de Israel. Su

¹¹ Ver Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 64-66.

importancia disminuiría en las tradiciones sobre Moisés en los libros de Éxodo y Números, y tendría un único pasaje legal en Ex 34. 10-26.¹²

Otra de las fuentes considerada en la hipótesis documentaria clásica es la Elohísta (E), contemporánea o un poco posterior a la fuente J, ubicada entre los siglos IX-VIII a.C. Su origen se sitúa en el reino del norte (Israel) y está basada en el uso del nombre *Elohîm*, que se le atribuye a Dios y es usado con frecuencia después de la revelación del nombre de Yahvé a Moisés. Esta fuente parece comenzar solo con los relatos patriarcales y cobra importancia en la historia del pueblo bajo la conducción de Moisés. Como textos legales posibles de esta fuente estarían el decálogo (Ex 20, 1-17) y el llamado código de la alianza (Ex 20, 22-23, 19).¹³

Una tercera fuente dentro de esta hipótesis documentaria clásica sería la Deuteronomica (D), ubicada entre los siglos VII-VI a.C., cuyo material propiamente hablando sería legal. Y una cuarta fuente, post-deuteronomica, conocida como la fuente Sacerdotal (P), perteneciente a los siglos VI-V a.C., que representaría los puntos de vista de los sacerdotes de Jerusalén que vivían en el exilio, en Babilonia, razón por la cual P es un amplio conjunto de leyes que no forman un grupo totalmente definido. Esto explica por qué en P se encuentren textos con un deseo manifiesto de mantener el carácter identitario del pueblo en medio de los babilonios y, además, por qué en ellos no se encuentre un material narrativo muy extenso, aunque sí hay algunos relatos de este tipo, tal y como nos lo señalan Loza Vera y Duarte Castillo:

El material narrativo de P, [...], no es abundante, aunque P nos ha legado relatos completos, como el de la obra de los seis días (Gn 1,1 - 2,3), el de la alianza de la circuncisión (Gn 17) o el de la compra de la gruta de Macpelá (Gn 23), entre otros ejemplos posibles. Lo más común será que P, fuera de genealogías (y listas varias), se limite a algunas adiciones a los relatos anteriores; en ellas se señala la edad de un personaje en tal momento o se comenta (y resume) el relato subrayando algún aspecto particular.¹⁴

¹² Ver *Ibíd.*, 69.

¹³ Ver *Ibíd.*, 70.

¹⁴ *Ibíd.*, 71.

Ahora bien, esta hipótesis documentaria clásica ha sido cuestionada actualmente e incluso la existencia de la fuente E ha sido puesta en duda, debido a que desde que fue separada del código o relato sacerdotal, a esta fuente se le han atribuido los restos o sobras, es decir, los fragmentos de los textos que no encajan en las fuentes J o P. Asimismo, ya en 1933 autores como P. Volz y W. Rudolph afirmaron la inexistencia de la fuente E, arguyendo que los textos que ordinariamente se le habían atribuido a esta fuente o bien hacen parte original de la fuente J o pertenecen a la fuente deuteronomista.¹⁵

Otro tanto hay que decir de la fuente J, pues actualmente se pone en duda que haya sido la primera de las fuentes en términos de cronología, y más bien han surgido nuevas hipótesis. Una de ellas afirma que la fuente J es post-deuteronomica, puesto que “su relación con el Deuteronomio y la obra deuteronomista invita a conjeturar una fecha mucho más reciente”¹⁶. Tal hipótesis surgió en Suiza y Canadá. Otro punto de vista a este mismo respecto, defendido por autores como P. Weimar, E. Zenger y J. Vermeylen, propone una fuente J reducida, es decir, “suponen la existencia de un Yahvista primitivo muy reducido que será posteriormente completado en diferentes épocas.”¹⁷ Por esta razón, cada vez resulta más complicado seguir sosteniendo radicalmente la existencia de una fuente Yahvista antigua, entre otras cosas, porque es muy probable que al inicio de la tradición del pueblo de Israel no existiesen relatos completos sino más bien fragmentos de relatos que, posteriormente, fueron organizados por los autores sagrados.

Respecto de la fuente P, vale la pena hacer una mención final de algunos elementos que han señalado ciertos autores de cara a su estructura y cuestiones teológicas, sobre todo porque a ella se le atribuye uno de los relatos de creación, como ya se mencionó antes. Y lo primero que debemos considerar es cómo, gracias al estilo literario, algunos pasajes del Pentateuco son identificados como pertenecientes a esta fuente, dentro de los cuales están Gn 1,1 - 2,3; Gn 6-9; 17; 23; 28, 1-9; 35,11-15; y algunos otros pasajes de los libros Éxodo, Levítico y Números.

¹⁵ Ver Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 181.

¹⁶ *Ibíd.*, 188.

¹⁷ *Ibíd.*, 191.

En segundo lugar, es bueno decir que tal estilo literario, así como la teología que subyace a la fuente P, son propios y únicos de dicha fuente, lo cual hace suponer que tiene independencia respecto de las demás que componen el Pentateuco y además, que no se le puede considerar como un simple complemento a las demás en virtud, precisamente, de sus elementos únicos.¹⁸

En tercera instancia, hemos de decir que la estructura de la fuente P es difícil de establecer y que, tal y como sucede con las otras fuentes, no ha sido posible llegar a un consenso sobre la misma, máxime si se tiene en cuenta que detrás de estos relatos hay también una historia propia del pueblo de Israel que tuvo su propio desarrollo y a la que los escritos quizá desearon darle un sentido profundo desde la experiencia de Dios que iban teniendo.

Con todo, algunos autores se han aventurado a proponer estructuras. Así por ejemplo, algunos exegétas como N. Lohfink dicen que P divide la historia en dos momentos: por una parte, la historia de las *Toledot* (generaciones) relatada en Génesis, y por otra, las diez etapas de Israel a través del desierto propuesta en Éxodo y Números. Otros pensadores, como J. Welhausen y W. H. Schmidt, afirman que la historia que presenta P, se divide en cuatro períodos, que darían cuenta de la estructura de esta misma fuente: la creación, el diluvio, la etapa de Abraham y el período de Moisés. Por su parte, P. Weimar y E. Zenger así como O. H. Steck, prefieren una división bipartita de P. Los dos primeros sugieren que P tiene una primera parte (Gn 1,1-Ex 1,7) que da cuenta del surgimiento y la proliferación del pueblo de Israel, y una segunda parte (Ex 1,13-Dt 34,9) que presenta la marcha hacia la tierra prometida. En cambio, O. H. Steck considera que la primera parte de P presenta la historia de los orígenes del mundo y de la humanidad, desde Adán hasta Abraham, y la segunda relata la historia desde Abraham hasta Moisés, dando cuenta de la historia de los orígenes de Israel.¹⁹

Finalmente, en un cuarto momento, es menester hacer una rápida mención respecto de la teología que podemos hallar en la fuente P, la cual está centrada en el cumplimiento de la promesa o, lo que es lo mismo, en el cumplimiento de un plan divino. En efecto, P es la fuente que más hace uso de los discursos divinos, y ellos son propuestos como evidencia de

¹⁸ Para ampliar este asunto, Ver *Ibíd.*, 201.

¹⁹ Ver, *Ibíd.*, 210.

los planes de Dios para su pueblo, de tal manera que se ve en estos cómo Dios re-escribe la historia de la salvación y la va orientando de acuerdo con su plan divino.

De acuerdo con esta perspectiva, P estaría dividida en dos grandes bloques que nos darían cuenta de ese proyecto de Dios para su pueblo: la historia del universo, que estaría subdividida en la historia de la creación y en la historia de renovación de esa creación después del diluvio, y la historia del pueblo de Israel, que se subdividiría en la historia de los antepasados y en la historia del pueblo como tal.

Entonces, podemos ver cómo la teología que subyace a P es una teología del cumplimiento del plan divino de salvación para su pueblo Israel. Por ello, podemos afirmar que en P hallamos un horizonte teológico en el que Dios crea y re-crea la historia del universo y de su pueblo Israel, en el que Dios se presenta como el continuo creador del cosmos y como el protagonista de la historia humana, en tanto que se acerca a un pueblo concreto, lo elige y le pone en el escenario del cumplimiento de las promesas que Él mismo le hace. Esta última afirmación nos la presenta Ska de la siguiente manera:

Dios crea el universo a partir del caos primitivo, donde las aguas cubrían toda la tierra (Gn 1,2.9-10). En el diluvio, el universo vuelve parcialmente al caos primitivo cuando la tierra es recubierta por las aguas que hacen desaparecer a una generación corrupta y violenta. Al reaparecer la tierra seca (Gn 8, 14; cf 1,9-10), Noé sale del arca con su familia para repoblar el universo.²⁰

Vemos pues cómo la fuente P, en la cual está ubicado uno de los relatos de creación, objeto de estudio del presente trabajo, nos pone ya, de acuerdo con estudios de la exégesis actual, en la perspectiva de creación y re-creación a la que nos veremos abocados en nuestro análisis de los relatos mismos de creación, valga la redundancia.

Con lo dicho hasta aquí, y expuestas *grosso modo* algunas cuestiones que nos permiten ubicar globalmente el libro del Génesis y, concretamente, los relatos de creación, demos paso ahora a una breve consideración respecto de este libro.

²⁰ *Ibíd.*, 213.

2. El libro del Génesis

El libro del Génesis es el primero de los que conforman el Pentateuco y el primero, en sentido canónico, de la Biblia actual. Su nombre se debe, como ya lo mencionamos, a la primera palabra con la cual empieza, a saber, *bereshit*, vocablo hebreo que significa ‘en el principio’. En la traducción griega de los LXX, debido al contenido del mismo, pues “este libro habla de los orígenes del mundo y de los antepasados de Israel”²¹, tomó el nombre de Génesis.

Este texto, objeto de múltiples estudios bíblicos, aunque muchos de sus pasajes se refieren constantemente a la historia de los orígenes, fueron escritos mucho después de que el pueblo de Israel vivió innumerables experiencias de convivencia, destierro y cautiverio; por ello, el contenido de tales pasajes deja ver, de manera diáfana, las intenciones del autor sagrado de asimilar estas experiencias, a veces devastadoras para el pueblo, desde una mirada de fe.

En línea con lo anterior, vale la pena decir que el libro del Génesis no es un libro historiográfico, es decir, no pretende contar la historia de Israel en una perspectiva de ciencia histórica tal y como la conocemos hoy, antes bien, es un compilado, por decirlo de alguna forma, de historias populares que se iban transmitiendo oralmente de generación en generación. Dichas historias populares fueron definidas por estudiosos como el biblista alemán Hermann Gunkel (1862-1932), como sagas o leyendas (*sagen*, en alemán)²². Esta definición no fue muy bien recibida por parte de muchos, dado que hay una cierta desconfianza respecto del valor histórico de las sagas, pues “[s]e las considera un producto de la fantasía poética, y como tal no tienen nada que ver con la realidad histórica o, en el mejor de los casos, su relación con ella es frágil.”²³

Frente a esta desconfianza, Gunkel se atreve a afirmar que la saga dice mucho más que los relatos históricos en tanto que es capaz de comunicar experiencias profundas y vivencias que han marcado la historia de un pueblo.²⁴ En este mismo sentido, Gerhard von Rad defiende

²¹ Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 131.

²² Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 49.

²³ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 39.

²⁴ Ver Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 49.

este género literario, arguyendo que la leyenda o saga también se interesa en la historia puesto que ella “quiere narrar un acontecimiento real y único perteneciente al ámbito de la historia, y pretende en consecuencia (a diferencia del «cuento» por ejemplo, cuyo propósito es más bien el de servir de entretenimiento) ser tomada muy en serio. En una palabra: quiere «que la crean».”²⁵

Ahora bien, como ya lo vimos en el apartado anterior, los estudios sobre el Pentateuco y, por supuesto, sobre el Génesis, apuntan a encontrar en estos textos diversas fuentes y también diversas épocas de composición. En efecto, en el Génesis, por ejemplo, hemos considerado cómo uno de los dos relatos de la creación, a saber, el de Gn 1,1-2,3 pertenece a la fuente sacerdotal P y probablemente fue redactado en una época de exilio. Otros pasajes, en cambio, parecen pertenecer a la época pre monárquica del pueblo de Israel. Así, entre la pre monarquía, el exilio y el post exilio, los textos del Génesis se constituyen en un entramado histórico que le permite al pueblo de Israel actualizar muchas de esas leyendas y releerlas en su momento presente, tratando siempre de mantener viva su fe en Dios. Al respecto, Botta nos dirá:

La redacción final [del Génesis] coincide con la del Pentateuco y es de la época posexílica. Es un momento que se parece al momento «patriarcal». Así como en la época de los patriarcas, también en el período posexílico Israel tiene que aprender a convivir con «otros». Esta circularidad histórica otorga al libro una profundidad hermenéutica y teológica extraordinaria. Las historias sobre los antepasados cobran en el posexílico una sorprendente actualidad. [...]. Aquellas historias descargaban su significado sobre el presente y contenían una promesa para el futuro del Israel cautivo o sometido.²⁶

De acuerdo con lo anterior, podríamos decir que fijar una estructura narrativa del Génesis resultaría una tarea compleja por cuanto sus relatos de diversas épocas y diversas fuentes no podrían agruparse con mucha facilidad. Sin embargo, al parecer este libro es de los pocos, por lo menos del Antiguo Testamento, que permite una estructuración clara de sus escritos,

²⁵ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 39.

²⁶ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 50.

debido al uso de algunas fórmulas que hacen posible la agrupación de los mismos en unidades independientes, por decirlo de alguna forma.

En efecto, Victor Hamilton, a propósito de la estructura del libro del Génesis nos dirá: “Pocos libros de la Escritura revelan las líneas de demarcación entre sus unidades individuales tan claramente como lo hace el Génesis. Esto se debe a la presencia de la fórmula *’ēlleh tōl eḏōt* usada diez veces a lo largo del Génesis.”²⁷ Así pues, la presencia de esta fórmula en el libro del Génesis permite hallar en este, unidades escriturales bien definidas e independientes. Dicha fórmula significa ‘lo que ha sido generado de’ y se usa bajo este mismo significado a lo largo de todo el Génesis, unas veces seguida de una lista de nombres y otras veces seguida de una narración.

Aquí vale la pena decir que el segundo relato de creación que encontramos en el Génesis (Gn 2,4-25), inicia con el empleo de la fórmula, de hecho, es la primera de las diez veces que aparece, con lo cual tendríamos entonces la introducción a un relato, no a una lista de nombres como en otros casos, que nos contará la “«historia de aquello que ha sido generado del cielo y de la tierra»”²⁸ y no la historia de los orígenes del cielo y de la tierra como suele traducirse muchas veces este texto bíblico. Esta sutileza del empleo de la fórmula y de su correcta traducción en este pasaje particular resultará de suma importancia cuando consideremos al detalle ese segundo relato. Por ahora, digamos que la fórmula *tōl eḏōt* ha sido considerada, entonces, elemento estructurante del Génesis.

De forma general, podría hablarse de dos grandes partes en este primer texto bíblico: una primera parte que está comprendida entre los capítulos 1 y 11, que habla de una historia primitiva, y una segunda parte, ubicada entre los capítulos 12 y 50, que da cuenta de la historia patriarcal. La primera parte no tiene ninguna subdivisión pues va desde la creación del mundo y del hombre, hasta la dispersión de los seres humanos por toda la tierra creada, en tanto que la segunda sí está dividida en tres grandes bloques o ciclos: el ciclo de Abrahán

²⁷ Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1 – 17*, 2. “Few books of Scripture reveal the lines of demarcation between their individual units as clearly as does Genesis. This is due to the presence of the formula *’ēlleh tōl eḏōt*, used ten times throughout Genesis”. La traducción es mía. Las diez veces en las que aparece dicha fórmula se encuentran en las siguientes citas: 2,4a; 5,1a; 6,9a; 10,1a; 11,10a; 11,27a; 25,12a; 25,19a; 36,1a(9a); 37,2a.

²⁸ Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 39.

(Gn 12,1-26,18. Aquí está incluido el ciclo de Isaac: Gn 25,18-26,35); el ciclo de Jacob (Gn 27 – 36) y el ciclo de José (Gn 37 – 50).²⁹

Esta división en dos bloques ha sido asumida de forma tradicional, aunque, vale la pena aclarar, no se ha hecho basada, en principio, en el elemento estructurante de las *tôl e dôt* pues esta fórmula recorre indistintamente ambos bloques y no parece, en primera instancia, marcar diferencia entre la historia de los orígenes y la historia de los patriarcas.³⁰

La anterior estructura del Génesis no es la única que se ha propuesto. Otra sugerencia de división del texto que parece muy sugestiva para el presente trabajo, es la que propone también dos partes pero una que comprende los escritos hasta antes del diluvio, y la otra que incluiría los textos que cuentan lo que sucede después del diluvio. Aquí podría rastrearse el empleo de otra fórmula, a saber, *'ahar hammabbûl* que significa «después del diluvio» y que aparece en Gn 10,1 y 11,10, con lo cual la división del primer texto bíblico quedaría de la siguiente manera: Gn 1 – 9, sección que da cuenta de la historia del universo; y Gn 12 – 50 en la que se nos presenta la historia de Abrahán y sus descendientes, con una pequeña transición entre Gn 9,20 y 11,26.³¹

Esta división del Génesis entre los relatos antediluvianos y posdiluvianos nos parece muy sugestiva pues nos ubica en una dinámica de creación, anti-creación y re-creación que subyace a los escritos de este libro y que también se encuentra ya esbozada en los relatos de creación al inicio del mismo. Tal dinámica nos permite hablar someramente de la teología que podemos hallar en el libro del Génesis la cual se inscribe en este mismo dinamismo.

Así, las páginas que nos cuentan la historia de los orígenes, dejan ver, por un lado, a un Dios creador por cuyas palabras y acciones surge la vida y que decide crear al ser humano a su imagen y semejanza, en un acto de amor desmesurado, dándole su bendición y permitiéndole que su vida fructifique y se multiplique en la tierra. Esta acción creadora de Dios se ve opacada por el límite humano que se manifiesta en rebeldía y desobediencia y que se constituye en un retrato de la presencia del mal en ese mundo creado. Ante esa

²⁹ Ver Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 133.

³⁰ Ver Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 40.

³¹ Para ampliar este asunto ver *Ibíd.*, 41-44.

desobediencia, Dios retoma el rumbo de su obra creada y, en consecuencia con su amor creador, permite que surja de nuevo una humanidad referida totalmente a Él; humanidad que se nos presenta con la figura de los patriarcas, los cuales se proponen como los maestros que nos enseñan el camino³² para retornar a ese único Dios.

Vemos entonces, en el libro del Génesis, una propuesta teológica, si se nos permite usar esta expresión, que nos sumerge en una dinámica de creación (historia primitiva), anti-creación (historia primitiva, la caída, el pecado) y re-creación (historia patriarcal). De acuerdo con esta última afirmación, vale la pena aclarar con Hamilton, que no se trata de leer la historia patriarcal como una recuperación del paraíso perdido por el pecado, sino más bien como la recuperación de la esperanza en la humanidad:

Los capítulos 12 – 50 quizá no deban ser leídos como el “Paraíso Recuperado,” sino que quizá sean leídos como la “Reconciliación Recuperada” o la “Esperanza Recuperada.” Los capítulos 12 – 50 no son la reconquista de los capítulos 1 – 2, sino que resuelven el dilema de los capítulos 3 – 11, cuyo problema es la intensificación del pecado para la cual una solución duradera es necesaria.³³

Lo dicho hasta esta parte, permite ubicarnos en el libro del Génesis como marco concreto en el que se encuentran los relatos de creación, libro que, como vemos, es un conjunto muy rico de fragmentos literarios que datan de fechas distintas y cuyo origen parece estar en diversas fuentes, pero que contienen elementos textuales y teológicos estructurantes que nos sirven como contexto para comprender mejor los elementos propios de cada uno de los relatos de creación en los que nos detendremos en el siguiente apartado.

3. Los relatos de creación y la originalidad de la teología israelita

Hemos llegado al culmen de nuestro primer capítulo. En las páginas siguientes nos ocuparemos de comentar con cierto detalle los dos relatos de creación que nos propone el Génesis, sin ánimo de presentar un estudio exegético de los mismos, sino con la simple

³² Ver Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 134.

³³ Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1 – 17*, 52. “Chs. 12 – 50 perhaps should not be read as “Paradise Regained”, but they may be read as “Reconciliation Regained” or “Hope Regained.” Chs. 12 – 50 do not recapture chs. 1 – 2, but they do resolve the dilemma of chs. 3 – 11, which is the problem of escalating trespass for which a lasting solution is needed.” La traducción es mía.

finalidad de encontrar en ellos la dinámica creadora de Dios que nos deja ver el autor sagrado a través de cada palabra y de cada versículo que los compone. Y para tener un mayor detalle, abordaremos los dos relatos por separado, empezando con el primero que encontramos en el libro del Génesis, ubicado en el capítulo primero, versículo uno, hasta el capítulo segundo, versículo tres, y continuando con el segundo, situado en el capítulo segundo, entre los versículos cuatro y veinticinco.

3.1 Primer relato de creación: Gn 1,1 - 2,3

Antes de empezar a comentar cada uno de los momentos que este relato nos presenta, vale la pena recordar que, de acuerdo con algunos exégetas ya mencionados, dicho relato pertenece a la fuente P, con lo cual debemos ubicarlo hacia los siglos VI-V a.C. De igual manera, esta procedencia del relato le da algunas características importantes al mismo, pues si pertenece a tal y fuente y data de tales fechas, es muy probable que hubiese sido escrito en “el segundo cautiverio, época en la que los babilonios son los dueños de Canaán.”³⁴

Por esta razón, nos encontramos, en primera instancia, con un relato elaborado –a diferencia del segundo relato–, en el que la obra creadora de Dios se realiza de forma estructurada a lo largo de una semana y van apareciendo, de forma secuencial y armónica, cada uno de los elementos de dicha obra. Este elemento temporal resulta fundamental para nuestra comprensión del relato, pues le da una connotación temporal real que pretende alejarlo de una comprensión mítica simplista. Si bien, algunos autores sugieren que este escrito es de carácter mítico, entendiendo mito con un matiz especial³⁵, la estructura de siete días nos hace pensar en el esfuerzo del autor sagrado por señalar la acción de Dios en el pueblo de Israel, que se remonta incluso hasta la creación del mundo, como una experiencia real, concreta y cronológica, si se quiere. Al respecto, Gerard von Rad nos dirá:

[A]l insertar los acontecimientos creativos a lo largo de una serie de siete días, se realiza la separación definitiva de cualquier forma de pensamiento mítico. Se trata del relato de un acontecimiento ocurrido una sola vez, y cuyos resultados son definitivamente irreversibles. Los siete días deben ser considerados indiscutiblemente como si fuesen días

³⁴ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 53.

³⁵ Para este tema ver *Ibíd.*, 51.

de verdad, y entendidos como un lapso irrepetible dentro de lo temporáneo. «La creación como acto divino, inaugura el tiempo del mundo y con ello su temporalidad y su finitud» [...].³⁶

Ahora bien, respecto del descanso de Dios en el séptimo día, tema que abordaremos más adelante, vale la pena decir que se ve un claro acento sacerdotal, pues la institución del *sabbat* era algo que ya regía en el Israel del exilio y que debía ser mantenido con firmeza, máxime cuando se veía amenazada la identidad del pueblo por la influencia inminente de la cultura babilónica.

En segunda instancia, nos hallamos frente a un escrito que tiene una originalidad teológica profunda. Es decir, algunos elementos que tendremos oportunidad de comentar más adelante, parecen evocar relatos de la creación de otros pueblos del Antiguo Oriente, tales como el relato babilónico del *Enuma Elish*, sin embargo, el primer relato de creación que nos presenta el Génesis se separa sustancialmente de tales mitos, puesto que, aparte de elementos puntuales que adelante abordaremos, nos presenta una perspectiva de fe del pueblo de Israel. En efecto, este primer texto de creación, así como el segundo, no exponen una fe en la creación, o no pretenden mostrarnos cómo y de qué manera se originó el mundo, sino más bien quieren ser una afirmación de la fe del pueblo en Dios.

Es decir, ese Dios que hizo alianza con Abrahán y que pactó con su pueblo ofreciéndole la salvación, prometiéndole una “tierra que mana leche y miel” (Ex 3,17), es también el Dios creador, el Dios que concede la vida y que eligió a Israel para hacer de él su pueblo y para, mediante este, liberar y salvar a toda la humanidad. De ahí el detalle y la finura con que el autor sacerdotal, si se nos permite usar esta expresión, plasmó la obra creadora de Dios, pues no podía omitir matiz alguno dado que lo que estaba en juego era la fe en ese Dios que estuvo desde siempre con su pueblo y que ahora, en el sinsentido del exilio, seguía estando con este y seguía ofreciéndole la salvación y la liberación.

En tercer lugar, vemos un relato en el que parece dibujarse una jerarquía entre las distintas creaturas en relación con su Creador, pues encontramos primero el caos, que apenas si es formulado y que se halla muy alejado respecto de Dios Creador, pasando por la noche y el

³⁶ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 76.

día, las plantas, los animales acuáticos, los animales terrestres, hasta llegar finalmente al hombre que se encuentra “en absoluta inmediatez respecto a Dios.”³⁷ ¿No vemos aquí, acaso, una radiografía del pueblo de Israel en épocas del exilio, en el que ya se evidenciaban incipientes organizaciones jerárquicas como la casta sacerdotal?

En cuarta y última instancia, estamos frente a un relato con un lenguaje solemne y rítmico que parece indicarnos la seriedad e importancia del mismo para el Israel de entonces, y que quizá evoque, además, los momentos cúltricos y rituales mediante los cuales dicho pueblo rendía homenaje a Dios. Tal lenguaje solemne se evidencia en las distintas introducciones, mandatos divinos y apreciaciones que el Creador emite en cada uno de los días en los que realiza su obra:

El lenguaje único del primer capítulo, es solemne, con estilo rítmico, derivado de las series de frases repetidas que aparecen a lo largo del capítulo como componentes de los mandatos de creación: (1) la introducción, “Y Dios dijo...” (vv. 3, 6, 9, 11, 20, 24, 26); (2) el mandato en cuanto orden, “Haya...” (vv. 3, 6, 9, 11, 14-15, 20, 24, [26]); (3) el reporte de su cumplimiento, “Y así fue...” (vv. 3, 7, 9, 11, 15, 24, 30); (4) y finalmente el juicio (también llamado la “fórmula aprobatoria”), “Y Dios vio que era bueno” (vv. 4, 10, 12, 18, 25; 31 [expandido]).³⁸

Mencionados brevemente los elementos anteriores, característicos de este primer relato, adentrémonos en cada una de sus partes.

a. Gn 1, 1-2³⁹

La apertura de los textos bíblicos viene dada con la afirmación solemne del primer versículo del Génesis: en el principio, haciendo uso del término hebreo *bereshît*, que no

³⁷ *Ibíd.*, 78.

³⁸ Westermann, *Genesis*, 6. “The unique language of the first chapter, its solemn, rhythmic style, stems from the series of repeated phrases that appear throughout the chapter as components of the creative commands: (1) the introduction, “And God said . . .” (vv. 3, 6, 9, 11, 20, 24, 26); (2) the command in the jussive, “Let (there) be ...” (vv. 3, 6, 9,11,14-15, 20, 24, [26]); (3) the report of its accomplishment, “And it was so ...” (vv. 3, 7, 9,11,15, 24, 30); (4) and finally the judgment (also called the “approbation formula”), “And God saw that it was good” (vv. 4,10, 12,18, 25; 31 [expanded]). La traducción es mía.

³⁹ Para encontrar el texto completo de este relato, ver anexo 1.

significa una fecha como tal sino más bien «lo principal es» o también «no cabe duda»⁴⁰, es una expresión que señala el inicio de la acción divina que es mencionada a continuación. Tal acción es, como afirma el texto, una acción creadora. El verbo crear aquí empleado (*bara'* en hebreo) es un verbo que únicamente se relaciona con Dios en los textos bíblicos; el sujeto de este verbo nunca será el hombre, es decir, Dios es el único que puede crear en el sentido del verbo hebreo *bara'*. Y es que dicho verbo tienen la connotación de hacer surgir algo novedoso, algo sorprendente, algo inaudito, nunca su sentido en este pasaje está relacionado con una *creatio ex nihilo*, pues este concepto tiene sus raíces en la filosofía griega que, para la fecha en la que se ubica este relato, no ha aparecido en la escena de los textos bíblicos. Así pues, el verbo crear aquí empleado es únicamente puesto en relación con Dios, dado que solo Él es capaz de hacer surgir algo nuevo e inaudito.

Dios crea los cielos y la tierra, es decir, la totalidad de lo que existe. Este merismo que encontramos aquí en el primer versículo del Génesis, quiere ser un “enunciado sumario de lo que luego, paso a paso, se irá desarrollando a continuación.”⁴¹ Asimismo, con esta expresión el autor sagrado parece invitar a los lectores a que reconozcan la indestructible vinculación que existe entre el Dios que habita en los cielos, y los seres humanos que están íntimamente relacionados con la tierra o, si se quiere, entre Dios y su pueblo. De hecho, lo que va a presentarnos el texto, en adelante, será lo que sucede en la tierra hasta la aparición de la humanidad, y muy poco se mencionará de lo que sucede en el cielo, lo cual nos indica que uno de los elementos fundamentales del relato es esta relación Dios-hombre-tierra.

Ahora, esta mención de los cielos y la tierra es un matiz propio del pueblo semita, ningún otro relato de creación de los pueblos del Oriente Antiguo hace alusión a los dos términos juntos, antes bien, los trata por separado e, incluso, le da preponderancia a los cielos por ser la morada de los dioses:

En la combinación «cielos y tierra» topamos con algo particularmente hebreo. En los muchos mitos de creación de los vecinos de Israel se habla con facilidad a veces solamente de la creación del cielo, o separadamente de la tierra, como si fueran cosas que

⁴⁰ Ver Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 54.

⁴¹ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 58.

no tienen nada que ver la una con la otra. En cambio, la frase «creó los cielos y la tierra» no se encuentra en ningún otro [relato] de la creación del mundo del Cercano Oriente Antiguo. La frase representa la convicción de que la historia del hombre, de la humanidad, es una historia *coram Deo*, en presencia de Dios.⁴²

El versículo dos nos presenta el estado de la tierra en el instante inmediatamente anterior al desarrollo de la obra creadora. Es como si el autor nos quisiera presentar, por contraste, cómo estaba la tierra antes y cómo queda después de la maravillosa intervención de Dios. Este versículo, dicho sea de paso, da cuenta de una serie de elementos cosmológicos que anidaban en el pensamiento sacerdotal y a los que aludía con algunos conceptos hebreos que debemos examinar. El primero de ellos es el que se refiere al carácter desértico y vacío de la tierra, lo que otras traducciones proponen como lo informe, como la tierra sin forma, para la cual corresponde el vocablo hebreo *tóhu wabóhu* (el segundo término enfatiza y profundiza el primero). El sentido de esta expresión, en el pensamiento semita, era mucho más que lo vacío y sin forma, significaba lo devastador, lo aniquilante, lo que anulaba la vida.

El segundo término es *těhom* que debe entenderse como el océano caótico o mar primigenio y que alude a una concepción del caos como un elemento material líquido. Respecto de este vocablo vale la pena indicar que está emparentado lingüísticamente con Tiamat, “el dragón babilónico del caos”⁴³, sin embargo, en el relato del Génesis vemos que es usado para referirse al mar primigenio, aunque ello evidencia el inevitable influjo de la cultura babilónica que el pueblo de Israel debió soportar. Y el tercer término es *měrahéfet* que hace referencia a la acción de vibrar, temblar o mecerse del espíritu de Dios sobre la superficie de las aguas.

Estos tres términos remiten a tres cláusulas de lo que es la anti-creación, o de lo que existía antes de que la obra creadora divina se llevara a cabo. Las tres cláusulas son las siguientes:

- “La tierra era algo desierto y vacío” (Gn 1,2): Como ya dijimos antes, el término hebreo aquí empleado (*tóhu wabóhu*) indica el aniquilamiento de la vida, es decir,

⁴² Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 55.

⁴³ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 58.

lo que no es vida, lo que es contrario al acto de creación de Dios que otorga la vida.

- “Y tiniebla cubría la superficie del mar primigenio” (Gn 1,2): La imagen que aquí se nos presenta es la de las tinieblas por un lado, y la de las aguas profundas y caóticas, por otro, evocando con ello la ausencia de Dios y la ausencia de la vida. La alusión al mar primigenio volverá a aparecer en Dn 7,2 como parte de la narración de un sueño que tiene Daniel.
- “El espíritu de Dios vibraba sobre la superficie de las aguas” (Gn 1,2): Esta imagen, en principio, no parece relacionada con un elemento anti-creación, pues, ¿cómo va a ser el espíritu de Dios anti-creador? Sin embargo, si nos atenemos a traducciones antiguas de este versículo veremos que en vez de espíritu se utiliza la palabra viento o tempestad. Así las cosas, si una horrorosa tempestad se cernía sobre las aguas, se hace más posible encontrar en ello el sentido de una imagen de anti-creación. Para los exégetas actuales, esta traducción es mucho más adecuada que la de espíritu de Dios, puesto que “[n]o existe ningún texto en todo el Antiguo Testamento donde se relacione el espíritu de Dios con las aguas, pero hay muchos donde las aguas se relacionan con el viento (Éx 14,21; 15,8.10; Is 11,15).”⁴⁴ En este punto, es válido considerar cómo con ese elemento de la tormenta, del viento o de la tempestad hay un acercamiento entre el relato del Génesis y el mito babilónico de la creación, dado que en este último se produce una tormenta sobre las aguas primordiales que representan el caos. Así nos lo presenta el mito babilónico:

Produjo (luego) al Mal Viento, maligno y prepotente, al Torbellino y al Huracán, al Cuádruple Viento, al Séptuple Viento, al Viento de Ruina, al Viento sin Igual. Hizo salir a los vientos que había producido, a los siete de ellos; para remover entrañas de Tiamat, detrás de él estuvieron dispuestos.⁴⁵

Por supuesto, en el relato del Génesis, como ya lo hemos considerado, hay una comprensión teológica de la creación desde la fe en Dios, y ello hace que el relato

⁴⁴ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 56.

⁴⁵ *Enuma Elish* IV, 45.

del Génesis se separe sustancialmente del mito babilónico, aunque puedan mantener algunos elementos en común.

b. Gn 1, 3-5

La luz es la primera de las creaturas a las que Dios llama a la existencia; la llama mediante la palabra indicando con ello su carácter creatural, es decir, la luz no es una suerte de emanación de la divinidad, es un objeto creado por la palabra divina y que permite una separación entre el caos-la tiniebla, y la luz. Hay aquí, una vez más, una dinámica de vida (luz) y anti-vida (tiniebla), que nos deja ver cómo la acción creadora de Dios viene a dar orden a ese caos (anti-vida) primigenio. Dios no crea las tinieblas, crea la luz y con ella separa las tinieblas de la luz fijándole un límite a ese caos, delimitando, por la presencia de la luz, el influjo de las tinieblas sobre el mundo.

De igual manera, Dios le da un nombre a la luz, la llama día, y a la tiniebla, la llama noche. Y este hecho de dar nombre, en la concepción semita, indica dominio y señorío sobre lo que es nombrado, “[d]e modo que en ésta y en todas las nominaciones siguientes de las obras de la creación se vuelve a expresar con energía la pretensión del señorío de Dios sobre las creaturas.”⁴⁶

c. Gn 1, 6-13

En el segundo día se nos propone la creación del firmamento. El término hebreo para designar esta palabra es *Raquía* que significa lo que ha sido forjado, la acción de forjar la bóveda celeste. Este firmamento, representado por los antiguos como una gran masa en forma de campana, permitió la separación de las aguas superiores y las inferiores. Cabe notar aquí que hace falta la fórmula aprobatoria con la que Dios juzga su obra: «y vio que estaba bien», lo cual es de esperarse pues esta acción creadora concluye en el día tercero.

El firmamento creado es llamado por Dios, cielo, estableciendo con ello, una vez más, una reciprocidad entre este y la tierra. Dicha reciprocidad parece ser un asunto original en el relato del Génesis, pues en el mito babilónico de la creación, por ejemplo, hay reciprocidad entre el cielo y los dioses, pero no entre el cielo y la tierra, puesto que la tierra es concebida

⁴⁶ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 62.

como una especie de lugar de paso cuando los dioses deben descender a ella para algún tipo de evento, en tanto que el cielo es considerado el lugar donde ellos moran.⁴⁷

El tercer día viene a completar lo que fue iniciado en el segundo, y entonces quedan separadas las aguas que se encontraban bajo la bóveda celeste y reunidas en un solo lugar al que Dios nombró mar, y con ello apareció lo seco que recibió el nombre de tierra. Una vez más, aquí, aparece el acto de nominar como manera de resaltar el señorío de Dios sobre la creación. Esta separación delimitó, por decirlo de alguna forma, el edificio del mundo: “Sobre el firmamento se encuentran las aguas del océano celestial, al que vemos desde debajo de color azul. De él procede la lluvia que se precipita sobre la tierra [...]; abajo está el disco terrestre enteramente rodeado de mares y prodigiosamente sostenido por agua”⁴⁸. Y esta separación también prepara el mundo para la aparición de los seres vivos en él: “Dios vio que estaba bien: estas separaciones hacen posible que las creaturas vivan en la tierra.”⁴⁹

En efecto, una vez termina la creación del esqueleto del mundo, por decirlo de alguna forma, se abre paso la aparición de los seres vivos, empezando con las plantas. Estos primeros seres vivos que son llamados a la existencia para cumplir la función posterior de ser alimento para los animales y para el hombre, carecen de *nefeš* según la mentalidad semita, de esa vida de la que gozan tales animales. Con todo, los vegetales son creados por la palabra de Dios y clasificados por Él mismo en dos grandes grupos: las plantas que germinan semillas de inmediato, y los árboles que portan los frutos donde están contenidas esas semillas. Más adelante veremos que ambos grupos serán el alimento dado a los hombres, en tanto que a los animales Dios les concederá la hierba como fuente de alimento.

Respecto del mundo vegetal, es interesante notar cómo la palabra creadora de Dios, en este caso particular no enunciado hasta el momento, interpela a la tierra para que de ella surja la vida; aquí “el sujeto interpelado es la tierra, la cual en este acto creador es llamada a participar sustantivamente en él y recibe los correspondientes poderes para ello.”⁵⁰ Vemos en este detalle del relato un sentido arcaico pero muy valioso para nosotros, de la madre tierra

⁴⁷ Ver *Enuma Elish* VI, 5-94.

⁴⁸ *Ibíd.*, 63.

⁴⁹ Westermann, *Genesis*, 9. “God saw that it was good: these separations make it possible for creatures to live on the earth.” La traducción es mía.

⁵⁰ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 64.

como la dadora de vida, como la que ha recibido de Dios el poder de participar activamente en la creación, haciendo que de ella se produzcan las plantas; detalle que resulta fundamental toda vez que queremos proponer una espiritualidad de la creación que reconozca el valor sagrado de la tierra y que, por tanto, busque respetarla como seno privilegiado de esa vida que Dios nos comunica en su obra creada.

d. Gn 1, 14-19

Con la creación de las lumbreras en el firmamento, evidenciamos uno de los rompimientos de la tradición sacerdotal con las demás cosmovisiones de los pueblos del Antiguo Oriente. En efecto, en el relato del Génesis los astros, la lumbrera mayor para el día y la lumbrera menor para la noche, no tienen un estatus diferente al de creaturas de Dios, tal y como las demás creaturas que han ido apareciendo y que aparecerán posteriormente. Es decir, si para los pueblos que rodeaban a Israel, los astros, el sol y la luna, eran considerados divinidades, para la mentalidad semita de este relato no son más que creaturas, llamadas a la existencia por voluntad del Dios creador, para que cumplan con una función clara: alumbrar sobre la tierra y marcar el tiempo en ella.

Tal era el interés del autor sagrado en dejar explícito que para Israel los astros no eran considerados deidades, que se cohíbe de colocarle nombre a las lumbreras en el relato, pues la palabra semita para designar al sol (*shemesh*) era considerada un nombre divino. Con la creación de este cuarto día queda claro que para la tradición sacerdotal del pueblo de Israel, solo existe un único Dios creador, y que los demás seres son creaturas llamadas a la existencia por ese único Dios y puestas a su servicio y al servicio de la vida creada: “No son dioses estos planetas y astros. No son ellos los que determinan la suerte del hombre. Al contrario, son servidores de Dios.”⁵¹

e. Gn 1, 20-25

El día quinto de la creación está protagonizado por la aparición de los animales, estos seres que, de acuerdo con la mentalidad hebrea, sí poseen la vida, sí están dotados de vida. Tal vez, sea esta la razón por la cual vuelve a aparecer aquí el verbo *bará*, que como hemos

⁵¹ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 59.

dicho es relacionado exclusivamente con Dios. Y es que por estar dotados de vida, estos seres guardan una relación especial con el Creador, esto es, están referidos totalmente a Dios en tanto que poseen la vida que solo emana de Él. Por ello, no solamente se da una creación por la palabra sino que además Dios mismo actúa para que estos seres existan: “La vida no es suscitada solamente por la palabra imperiosa, sino que procede de una actuación creadora de Dios más directa.”⁵²

Los primeros animales que son llamados a la existencia son los acuáticos, dentro de los que se incluyen los monstruos marinos, tal vez para mostrarnos cómo hasta estos seres que estarían más directamente relacionados con el océano caótico primero, están bajo el dominio de Dios en tanto son criaturas suyas, y los aéreos, es decir, los que están más alejados del hombre en cuanto a su hábito de vida. A estos animales Dios les otorga su bendición puesta en una fórmula binomial por el autor sagrado: “sed fecundos y multiplicaos”; dicha fórmula es una manera de explicar esa bendición divina que no es otra cosa que el llamado a vivir plenamente siendo partícipes de la generación de vida mediante la procreación. En palabras de Botta, el sentido de esta bendición es el siguiente: “El término «benedicir», explicado por «ser fecundo» y «multiplicarse», significa plenitud, el poder de vivir plenamente, [...]. La tierra está hecha para recibir vida. Para eso fue creada, este es su destino.”⁵³

Luego, en el día sexto, aparecen los animales terrestres clasificados en tres grupos: las bestias salvajes, el ganado y los animales más pequeños (animales reptantes y alimañas del campo, etc.). Aquí, tal y como sucedió con la creación de las plantas, la tierra es nuevamente llamada a ser co-partícipe en esta obra de creación, de tal suerte que, por lo que respecta a estos animales, dependen totalmente de la tierra, de ella reciben lo necesario para vivir y en ella también mueren. Estos animales no reciben la bendición de Dios como los animales acuáticos y aéreos, lo cual resulta sugerente, pues si ellos reciben su vitalidad de la tierra, es la tierra misma la que les da la posibilidad de multiplicarse y de ser fecundos, mientras que los otros animales sí necesitan de esa bendición pues, en la mentalidad semita, ni el agua ni el aire tenían esa potencia creadora otorgada por Dios a la tierra.

⁵² Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 66.

⁵³ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 59.

Un poco opuesta a esa percepción, estaba una antigua tradición hebrea que explicaba la ausencia de esta bendición echando mano de los capítulos posteriores del Génesis en los que se narra la presencia de la serpiente (animal reptante) que hace pecar a la mujer y, con ella, al hombre; de tal forma que, por considerar a la serpiente parte de estos animales terrestres, no eran merecedores de la bendición de Dios:

¿Por qué el Santo, bendito sea, no los bendijo como había bendecido a los peces y a las aves? ¿Acaso no los comen los hombres al igual que comen peces y aves? Pero él ya conocía que la serpiente, que pertenece a las bestias de la tierra, haría pecar a Adán y a su mujer y que por ella descendería la muerte al mundo [...]. Y sabía que lo maldeciría: por esto no bendijo las bestias de la tierra [...].⁵⁴

Con todo, nos parece más sugerente, de acuerdo con nuestro interés, la primera postura según la cual la ausencia de bendición para estos animales está relacionada directamente con esa potencia creadora otorgada por Dios a la tierra.

f. Gn 1, 26 – 2, 3

La obra iniciada el día sexto es completada con la aparición en escena del hombre, creatura que, en la mentalidad semita, se encuentra en la cúspide de la creación. Y como muestra de ello, el relato menciona la decisión del propio Dios de hacer al hombre, es decir, Dios mismo participa de un modo más íntimo e intenso en el acto creador del ser humano. Aquí nos volvemos a encontrar con el verbo *bará* que aparece tres veces en el versículo 27 dándonos a entender que con esta última obra, el significado del verbo ha alcanzado todo su sentido.

Frente al uso del plural en el versículo 26, se han propuesto por lo menos dos hipótesis. Una de ellas postula que junto a Dios estaba un conjunto de seres celestiales que le rodeaban y que, con la aquiescencia de ellos, fue creado el hombre. Esta interpretación parece obedecer a una mentalidad que existía entre los hebreos de que había una corte celestial que acompañaba a Dios. En efecto, uno de los *midrás* hebreos que existen respecto de este uso del plural, considera lo siguiente: “Dijo R. Yehudah: «Dijo Rab: En la hora en que el Santo, bendito sea, quiso crear al hombre, creó una clase de ángeles servidores y les dijo: “¿Queréis

⁵⁴ Tasini, *En el principio. I. El midrás*, 118.

que hagamos al hombre a nuestra imagen?""⁵⁵. Otra de las hipótesis propone que el plural aparece en este relato con el fin de dejar en evidencia que la decisión de crear al hombre fue deliberadamente tomada por Dios, esto es, hace énfasis en el hecho de que Dios mismo se implique de manera más profunda en este acto creador.⁵⁶

Ahora, esta creación del hombre fue hecha a imagen y semejanza del Creador. Los términos hebreos para designar estos dos vocablos son *çélem* (imagen), que significa más ampliamente la reproducción real, la copia; y *děmut* (semejanza) que es un verbo sustantivo abstracto y significa de modo principal algo abstracto también: «apariencia», «similitud», «correspondencia». El uso de estos vocablos evoca entonces el pensamiento sacerdotal que presenta al hombre como realmente parecido a Dios, lo cual denota cercanía e inmediatez entre Dios y su creatura humana.⁵⁷ Este pensamiento, dicho sea de paso, no es ajeno a las culturas del Antiguo Oriente circundantes en las cuales, cuando el rey no podía hacerse presente en lugares muy alejados de su palacio, mandaba a construir una estatua con su figura y que fuera casi exacta a su apariencia física, de tal modo que al verla los súbditos sintieran que allí estaba la presencia de su rey. Esto último nos deja ver la plasticidad con la que aquí se toma la palabra imagen.

Tal plasticidad nos sitúa en el sentido profundo de los vocablos imagen y semejanza que el mismo relato del Génesis nos sugiere, puesto que ellos no podrían entenderse totalmente sin el mandato que Dios le da al hombre una vez lo ha creado, a saber, el de dominar sobre los peces, las aves y los animales terrestres y el de someter la tierra. Estas funciones de señorío que son propias de Dios, el único dador de vida, Él mismo las concede al hombre como forma de hacer presente su majestad y divinidad en la tierra. Es decir, el hombre viene

⁵⁵ *Ibíd.*, 121.

⁵⁶ Ver Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 60.

⁵⁷ Es interesante ver en este caso, una vez más, la originalidad de la propuesta semita de la creación, pues otros relatos, como el *Enuma Elish*, por ejemplo, cuando se refieren a la creación del hombre lo hacen en términos de servicio a los dioses, es decir, el ser humano es creado para que sirva a los dioses y estos puedan descansar: "En verdad, un ser humano crearé para que... cargando con el servicio de los dioses, estos puedan reposar" (*Enuma Elish* VI, 7-8). Hay aquí, por tanto, una concepción utilitarista y, por qué no, de esclavitud del ser humano respecto de las deidades; elementos a los que se opone radicalmente el relato del Génesis.

a constituirse en el signo de la majestad divina en virtud de su semejanza a Dios, lo cual nos remite a esa costumbre real de construir estatuas del rey en los lugares alejados del reino.

Llegados a este punto, vale la pena mencionar el sentido que aquí encontramos de los verbos dominar y someter. En hebreo, las palabras empleadas son *radá* (pisar, patear, ejercer dominación) y *kabáś* (pisotear, subyugar). De estas dos, la que tiene un matiz más fuerte es la segunda, pues alude incluso al sometimiento de alguien mediante esclavitud. Con todo, esta acepción tan fuerte probablemente no es la que tome el verbo en este relato. Así las cosas, parece muy adecuado entender aquí los verbos *radá* y *kabáś* como pisar y pisotear en un sentido más agrícola del uso de la tierra. De hecho, el mandato de someter recae directamente sobre la tierra, la cual debe ser adaptada por el hombre, mediante la agricultura, para su supervivencia. Además, como ya mencionamos, estas acciones también evocan el señorío de Dios sobre la obra creada, señorío del que, gracias a la semejanza, Dios mismo hace partícipe al hombre. Pero no es un señorío absoluto sino en total referencia al Creador, de tal suerte que ese ejercicio de dominación sea un verdadero servicio a Dios que permita “llevar adelante su creación hasta que llegue su reino.”⁵⁸

En esta misma línea podemos comprender los versículos 29 y 30 en los cuales Dios le da al hombre como alimento las plantas y árboles con semilla, y a los animales les concede la hierba para alimentarse. Vemos aquí, en primera instancia, una cercanía entre el hombre y los animales, de tal manera que ambos comparten la misma mesa para satisfacer sus necesidades. Este detalle, en principio trivial dentro del relato, es de suma importancia para nosotros puesto que viene a complementar muy bien los sentidos que les hemos dado a los verbos dominar y someter.

Y es que en estos versículos, el autor sagrado nos deja ver implícitamente la paz paradisiaca que reinaba en la creación. Es decir, hasta este momento no hay matanzas, ni siquiera de los animales para ser usados como comida, lo cual supone que el hombre permanece en perfecta armonía con el resto de la creación, y la orden divina de dominar y someter recae directamente sobre la tierra para su uso en agricultura, y sobre el cuidado que este debe tener de las demás creaturas que habitan el mundo tal y como lo haría Dios. Por ello, “el encargo divino dado al hombre de gobernar sobre todas las otras creaturas vivientes

⁵⁸ González Faus, “La creación en el *Popol Vuh*”, 248.

es moderado, o mejor, puesto en relieve, por el hecho de que a tal dominación no le sigue matar estas creaturas o usar su carne como alimento.”⁵⁹

Otra acotación que debemos hacer, antes de hablar brevemente sobre el día séptimo del relato, es acerca de la diferencia de sexos que nos presenta el versículo 27, comunicándonos la igualdad que existe, en la obra creada, entre el hombre y la mujer. El uso del plural «los creó», en este caso, indica que también la mujer es llamada a someter y dominar, también ella es bendecida por Dios y le son dadas las plantas como alimento. Más aún, podríamos considerar aquí cómo el hecho de que Dios los haya creado macho y hembra, masculino y femenino, manifiesta la realidad del hombre que se reconoce a sí mismo con y a partir de la mujer. Así pues, afirmamos con Gerhard von Rad que “[p]or voluntad de Dios el hombre no ha sido creado solitario, sino que ha sido llamado a decirse «tú» con el otro sexo.”⁶⁰

Al finalizar la creación del hombre y luego de darle los mandatos divinos, Dios vio que todo era muy bueno. El uso de este superlativo es único en medio de este relato sacerdotal impregnado de un lenguaje mesurado y sobrio. Tal vez aquí, al final del trabajo de creación, se rompa con la sobriedad para indicarnos la perfección y armonía de todo el conjunto creado.

Después de todo este trabajo, el séptimo día, Dios descansó. Es llamativo que el autor proponga este final (vv. 1-3 del capítulo segundo), el cual dista mucho de las finalizaciones esplendorosas y glorificaciones de las deidades con las cuales termina un relato como el *Enuma Elish*, por ejemplo⁶¹. Al contrario, en este primer relato del Génesis, Dios termina de una forma tranquila pero profunda, reposa como deben reposar los hombres después de su jornada, y con ello se nos resalta la importancia que el *sabbat* había empezado a tener para el pueblo de Israel que se encontraba en el exilio, como forma de mantener su identidad y su fidelidad a Dios. En efecto, de acuerdo con Dt 5, 15 el nacimiento del *sabbat* tiene lugar en el momento en el que Israel salió de Egipto; por ello, es válido pensar que, en la época de exilio y de esclavitud del pueblo en la que parece ubicarse la redacción de este relato sacerdotal, el *sabbat* tuviera un significado profundo de esperanza en la libertad que Dios

⁵⁹ Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1 – 17*, 139. “Man’s divinely given commission to rule over all other living creatures is tempered, or better, brought into sharp relief, by the fact that such dominion does not allow him to kill these creatures or to use their flesh as food.” La traducción es mía.

⁶⁰ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 70.

⁶¹ Ver *Enuma Elish* VII, 140 – Epílogo, 145-160.

mismo, desde la mañana de su creación, le retornaría a su pueblo elegido: “Nos podemos imaginar que en el segundo cautiverio, entre los esclavos y cautivos, el sábado llegó a tener una importancia especial: marca la diferencia entre esclavitud y libertad.”⁶²

Hasta este momento, hemos hecho un recorrido detallado por el primer relato de creación que nos presenta el Génesis. Es menester ahora que nos detengamos en el segundo relato de creación para concluir este primer apartado de nuestro trabajo.

3.2 Segundo relato de creación: Gn 2,4-25

De acuerdo con la teoría documentaria clásica, este relato parece pertenecer a la fuente J, Yahvista, la cual, con las salvedades que ya hemos considerado, es más antigua que la fuente P. Por ello, este segundo relato probablemente sea anterior al primer relato que ya hemos detallado ampliamente. En él encontramos, no solamente una alusión a Dios con el nombre de Yahvé, sino además la recolección de muchas tradiciones arcaicas de Israel juntadas quizá en tiempos de la Ilustración salomónica⁶³, pero que quieren mostrarnos un pueblo agrícola, que cultivaba la tierra y que de ella obtenía lo necesario para sobrevivir.

Los exégetas consideran este relato como parte de una unidad literaria más amplia, que va desde el capítulo segundo versículo cuatro, hasta el capítulo cuatro versículo 26. A lo mejor la razón por la que se considera este bloque como una unidad es debido al empleo de la fórmula *’ēlleh tōl e’dōt* ya mencionada, pues inicia en 2,4 con el empleo de la fórmula: «esta es la historia de los orígenes del cielo y la tierra cuando fueron creados», fórmula que, de acuerdo con su sentido original hebreo, debería ser mejor traducida como «historia de aquello que ha sido generado del cielo y de la tierra», y termina justo antes del inicio del capítulo 5, versículo 1, el cual empieza nuevamente con el uso de la fórmula: «esta es la lista de los descendientes de Adán».

Así las cosas, vemos que el segundo relato debe ser leído y estudiado como parte integrante de una unidad literaria más amplia, que tiene al hombre y sus tres relaciones

⁶² Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 61.

⁶³ Ver Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 115.

básicas como el tema principal: la relación del “hombre y la tierra (Gn 2,4-17)”⁶⁴, la relación del “hombre y su pareja (Gn 2,18-3,24)”⁶⁵ y la relación del “hombre y su hermano (Gn 4,1-26).”⁶⁶ Con todo, dadas las intencionalidades de este trabajo, solamente nos limitaremos a señalar algunos elementos que están relacionados con el segundo relato de creación, sin remitirnos al texto de la caída ni al de Caín y Abel.

Y antes de pasar a tratar brevemente las partes que componen este segundo relato del Génesis, es bueno decir que este bloque escritural está particularmente aislado dentro del conjunto del Antiguo Testamento. Es decir, en ninguna otra parte de los textos veterotestamentarios se alude a estos pasajes, “[n]i un profeta, ni un salmo, ni siquiera un narrador aluden a la historia de la caída”⁶⁷, ni a las historias de la serpiente o de Caín y Abel, lo cual no quiere decir que no estén en profunda relación con el resto de historias del pueblo de Israel en las que Dios Yahvé, el Dios de la alianza, al igual que en estos pasajes, está siempre acompañando el caminar de su pueblo e interviene de manera continua en su cotidianidad.

Pues bien, sin más preámbulos, demos paso a la consideración detallada, pero breve, del relato que nos interesa.

a. Gn 2, 4⁶⁸

Como ya lo hemos dicho reiteradamente, este segundo relato inicia con la fórmula estructurante de todo el libro del Génesis: *’elleh tól e dôt*, la cual nos indica que lo que sigue a continuación es una historia de lo que ha sido generado, en este caso, del cielo y de la tierra. Ya vimos cómo esta fórmula unas veces introduce una genealogía, esto es, un listado de nombres y personajes, y otras veces, como esta, introduce una narración.

⁶⁴ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 62.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 119.

⁶⁸ Para encontrar el texto completo de este relato, ver anexo 2.

b. Gn 2, 5-6

El relato, después de la fórmula introductoria, en el versículo 5, nos muestra dos elementos que debemos traer a colación. Uno de ellos es el agua, la cual, a diferencia del primer relato, parece favorecer a la creación, al surgimiento de la vida en la tierra. El otro se refiere al protagonista de este escrito, a saber: el hombre. En efecto, el segundo relato del Génesis es radicalmente antropocéntrico, el hombre es quien ocupa el papel central, es la primera creatura llamada a la existencia por Dios Yahvé; no hay necesidad de detallar el surgimiento de las otras creaturas como en el primer relato, lo fundamental aquí es el hombre y todo el mundo construido a su alrededor por la mano de Dios: jardín, animales, mujer.

Alejandro Botta, a propósito de este contenido presentado en los tres versículos que estamos comentando, nos dice lo siguiente:

Los tres versículos introducen el tema central de la primera parte del capítulo: el hombre y la tierra se pertenecen. La tierra sin el hombre queda estéril, así como un hombre sin tierra vive el exilio. Esta pertenencia está expresada en hebreo fonéticamente: hombre - *adam*, tierra - *adama* (v. 5). La función del hombre –cultivar la tierra (v. 5)– enfatiza la representación clásica del israelita como agricultor, como campesino.⁶⁹

Así pues, el hecho de que se describa primero la tierra deshabitada y luego la aparición de la primera creatura que es el hombre, nos muestra el itinerario de todo este relato: la relación del hombre con la tierra y con los demás elementos que Dios le proporciona para su bien vivir en dicha tierra.

c. Gn 2, 7

En este versículo vemos, una vez más, la estrecha y profunda vinculación del hombre con la tierra, vinculación que no quedó tan explícita en el primer relato, pues Dios forma al hombre que es polvo de la tierra. Aquí es bueno aclarar que el texto original hebreo no dice que Dios forma al hombre del polvo de la tierra, sino más bien que Él forma al hombre: polvo de la tierra⁷⁰, con lo cual el autor sagrado nos presenta al hombre como una creatura

⁶⁹ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 63.

⁷⁰ Ver *Ibíd.*

totalmente relacionada con la tierra. De igual forma, y menos enfático que el primer relato, nos es presentado el hombre como portador del aliento de vida que Dios insufla en sus narices. En ese sentido, este texto es mucho más tímido que el relato sacerdotal en describir al hombre como imagen y semejanza de Dios; en este caso solamente se nos dice que Dios le comunicó aliento de vida, esto es, lo hizo un ser viviente, lo llamó a la vida.

d. Gn 2, 8-14

En esta perícopa se nos presenta a Dios plantando un huerto, un jardín, comunicándonos que Él también es, al igual que el hombre, un agricultor. Ese jardín lo trabaja en un lugar concreto, en el Edén, un sitio bañado por un río que se bifurca en cuatro brazos y que lo hace fecundo pues lo riega totalmente. Esta alusión tan detallada a los ríos, con sus respectivos nombres concretos, quizá evoque una remisión a una región concreta de la geografía terrestre (¿A lo mejor Siria?). Además, la misma palabra Edén parece significar un terreno bien regado y con mucha agua, por ello también la mención de los ríos.

Frente a esta última afirmación, es bueno caer en la cuenta de que aquí, nuevamente, el agua probablemente sea vista como un elemento que favorece la creación y que ayuda a mantener la vida, que otorga fecundidad a la tierra; lo cual difiere de la perspectiva del primer relato del Génesis, como ya se explicó antes.

En el versículo 9, luego de presentar la acción divina de hacer brotar del suelo las plantas como alimento, encontramos la referencia a dos árboles: uno de la vida, y otro del bien y del mal. Este último ocupará un papel central en relato de la caída. Dado que este tema no puede ser desarrollado en este trabajo, es bueno por lo menos decir que el sentido de este árbol dentro del relato que nos ocupa y de la posterior narración de la caída, es simplemente mostrar cómo es necesaria “cierta ética, cierta praxis, para proteger y mantener ese ambiente infinitamente humano”⁷¹; praxis que consiste únicamente en la obediencia al Dios Yahvé, como garante de toda vida y como dador de todo lo necesario para la subsistencia del ser humano. A este respecto, Gerhard von Rad nos dirá que “el sentido de la vida paradisiaca radica en la obediencia a Dios, y no en el disfrute, en la ausencia de todo sufrimiento, etc.”⁷²

⁷¹ *Ibíd.*, 64.

⁷² Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, 95.

e. Gn 2, 15-17

De este extracto del relato, queremos fijar la atención únicamente en el versículo 15, de acuerdo con el cual Dios toma al hombre y lo pone en el jardín del Edén para que lo labre y lo cuide. Los otros dos versículos en los que se encuentra la prohibición de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, deben entenderse en el horizonte de la necesidad de una ética, tal como ya comentamos en el pasaje inmediatamente anterior.

Pues bien, el hecho de que Dios le dé una finalidad al hombre puesto en el jardín es significativo para nosotros, ya que le invita a que colabore con Él en su labor de plantar el jardín, lo cual nos recuerda, de alguna manera, ese mandato que nos presenta el primer relato en el que Dios le dice al hombre que someta la tierra. El hombre no fue creado para la ociosidad y para la vagancia, antes bien, Dios lo crea y lo pone en el jardín para que lo cuide y para que obtenga de este lugar lo necesario para subsistir. De tal manera que, en este versículo encontramos, por así decirlo, una tarea específica propia del hombre: el trabajo.

Dios, dice el texto, tomó al primer hombre y lo colocó en una huerta, en el paraíso. [...], puso Dios al hombre aquí para que trabajara. La tarea fundamental, radical del hombre, es trabajar. Para no morir, deberá el hombre alimentarse y este alimento no le va a venir del cielo. El hombre Adán se debe procurar el alimento de la huerta. ¿Cómo? Trabajando.⁷³

f. Gn 2, 18-25

El primer elemento que salta a la vista en esta parte del relato, es la exclamación de Dios respecto del hombre, del versículo 18: «No es bueno que el hombre esté sólo». Esta idea, atribuida por el narrador a Dios Yahvé, nos permite descubrir un sentido profundo de lo que constituye al hombre en su humanidad, a saber, su carácter comunitario. “El hombre está hecho para la comunión, la comunidad. [...] El hombre no es autosuficiente, sino que es «el otro» y «la otra» quien «humaniza» al hombre, quien le da la posibilidad de hacer operativa

⁷³ Loza Vera y Duarte Castillo, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, 142.

su capacidad de amar de comunicarse, de vivir plenamente.”⁷⁴ Es por esta razón por la que Dios decide formar todos los animales y, posteriormente, a la mujer.

Respecto de los animales, debemos considerar cómo el hombre, al igual que en el primer relato del Génesis, guarda una profunda relación con los animales de tal manera que hay comunión entre aquel y estos. Ahora, el darles nombre significa que el hombre los individualiza, los asume como su pertenencia. Este sentido, que también es válido en este caso, parece más amable que el que arguye que ponerle nombre a los animales implica hacerlos de dominio propio, en tanto que, en la tradición antigua, quien nombraba era el rey y quienes eran nombrados eran los súbditos o esclavos. Para las pretensiones de este trabajo, viene mejor la asunción del sentido primero, según el cual el nombre otorga comunión, relación profunda, entre los animales y el hombre.

En lo atinente a la mujer, señalaremos tres aspectos: uno referente a la expresión ayuda adecuada al hombre, otro referente al empleo de la costilla del hombre para formar a la mujer, y en esa misma línea, uno último referido al sueño profundo en el que Dios hizo sumergir al hombre.

En cuanto al primer elemento, hay que decir que el hebreo tiene dos palabras para ayuda, a saber: *Ezra* y *Ezer*, la primera es femenina, la segunda, que es la usada en este relato, es masculina. El hecho de que se use el término masculino, tal vez, sea para darnos a entender ese carácter comunitario del hombre. Con todo, el vocablo ‘ayuda’ en este pasaje no debe ser entendido como una especie de organización jerárquica en la que el hombre es primero y la mujer, que aparece después, está en un segundo plano y es llamada a servirle a aquel. De ninguna manera, el sentido de la palabra ayuda aquí es el de la relación por reconocimiento, es decir, así como Dios camina con su pueblo y éste se siente reconocido en Él, asimismo el hombre camina con la mujer y se siente reconocido en ella.

Por lo que se refiere al segundo elemento, el de la costilla, este significa, por lo menos en la perspectiva del relato, el hecho radical de que el hombre y la mujer son del mismo material, tienen la misma naturaleza. No hay en este caso, tampoco, una especie de concepción

⁷⁴ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 65.

gradual, en la que el hombre es superior a la mujer; al contrario, con esta expresión encontrada en el versículo 22 nos hallamos ante una realidad clara para el redactor: hombre y mujer comparten una misma y única naturaleza. De igual forma, este elemento evoca la relación de intimidad que existe entre el hombre y la mujer, relación que, más adelante, en el versículo 23, queda explicitada cuando el hombre afirma «esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». A propósito de esta relación, Westermann comenta: “La creación de la mujer de una de las costillas del hombre no pretende ser una descripción fáctica, y no debe entenderse así. El narrador desea fundamentar la íntima relación entre hombre y mujer en el proceso de la creación misma, y con este fin él emplea [una] antigua representación de la creación de la raza humana”⁷⁵. Las expresiones encontradas en el versículo 24 vendrán a reforzar esta profunda relación entre el hombre y la mujer.

El último elemento, el que se refiere al sueño en el que Dios hizo caer al hombre para formar de su costilla a la mujer, quiere comunicarnos bellamente la idea de que la formación de la mujer, en tanto de igual naturaleza que el hombre, no hiere ni deforma a este, por el contrario, le permite desplegar en toda su existencia comunicativa, le viene a complementar su vida misma por cuanto es una creatura diferente (aunque de igual naturaleza), pues “ella es lo que él (ya) no tiene [la costilla], y, precisamente por esta diferencia, puede haber comunión entre ambos.”⁷⁶

Este segundo relato termina con una imagen muy plástica del hombre y la mujer, que a la vez nos permite reforzar lo que ya hemos considerado: ambos están desnudos pero no se avergüenzan por ello. Es decir, es tal la relación de proximidad y cercanía entre estas dos creaturas, que no existen secretos entre ellos, no hay nada que ocultar, hay desnudez total, y al mismo tiempo no hay temor frente a esta desnudez ni hay miedo por estar frente al otro en total desamparo. Es quizá una fotografía, si se nos permite el uso del término, de lo que debe ser la vida y la convivencia en la tierra, entre el hombre, la mujer, y los animales.

⁷⁵ Westermann, *Genesis*, 21. “The creation of the woman from one of the man's ribs is not intended to be a factual description, and must not be so understood. The narrator wishes to ground the intimate relationship between man and woman in the process of creation itself, and to this end he employs another ancient depiction of the creation of the human race”. La traducción es mía.

⁷⁶ Botta, *El Pentateuco. La Biblia Hebrea en perspectiva latinoamericana. Introducción al Antiguo Testamento*, 65.

Hallamos entonces, en este último versículo, una bella e inspiradora imagen del designio de Dios sobre su obra creada, a saber: que entre las creaturas reine la paz y la armonía que emanan de su Creador, y que no haya entre ellas atisbo de odio y de maldad, por el contrario, que el elemento central de su existencia en tanto creaturas, sea la comunión y el encuentro.

Con lo expuesto hasta aquí, hemos tratado de hacer un detallado recorrido por los dos relatos de creación que nos propone el libro del Génesis, intentado darles un marco global en el Pentateuco, y luego ubicándolos en su contexto específico del primer libro de la Biblia. De ahora en adelante, en nuestro segundo apartado, hemos de hacer un itinerario similar por la Contemplación para Alcanzar Amor que nos propone San Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales, para finalizar, en nuestro tercer capítulo, con los elementos que nos permiten establecer una relación entre los relatos del Génesis y el texto ignaciano, buscando dar aportes para la construcción de una nueva reflexión teológica en torno a la creación.

CAPÍTULO II

LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA [230-237]

A Dios no se le busca, ni se le ama, ni se le sirve sólo,
ni principalmente, al margen de las cosas o a partir de ellas,
sino en ellas, cooperando con Dios en ellas.⁷⁷

La espiritualidad en general, como uno de los elementos a través de los cuales se puede acercarse al misterio del Dios Revelado en Jesús a través de la oración, por ejemplo, es una buena herramienta a la hora de proponer una reflexión teológica en torno a la creación. En efecto, de acuerdo con el Documento de Identidad de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, la oración es uno de los métodos pedagógicos y didácticos propios de la Teología⁷⁸ en cuanto disciplina del saber humano. Así pues, recurrir a la espiritualidad cristiana como apoyo para ampliar el horizonte que nos hemos trazado con los relatos bíblicos de creación, en pro de ofrecer elementos para la construcción de un pensamiento teológico en torno a la misma, es válido y, además, enriquecedor.

En este orden de ideas, proponemos ahora un acercamiento a un texto de espiritualidad cristiana concreta, a saber, la espiritualidad ignaciana, llamado Contemplación para alcanzar Amor (en adelante CAA) que encontramos al final del libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola (EE en adelante), por considerarlo un escrito rico en elementos que pueden ayudarnos con el propósito de este trabajo y porque presenta una visión de Dios actuando en el mundo y en la realidad que bien nos puede iluminar el camino que hemos emprendido. Tal contemplación se ofrece como último ejercicio para aquéllos que realicen el itinerario espiritual que propuso Ignacio en dicho libro.

Pues bien, antes de adentrarnos en lo que es la CAA propiamente dicha, debemos decir una palabra acerca del texto de los EE de San Ignacio de Loyola. Este libro, que es

⁷⁷ García, S.J., ““Mi Padre trabaja siempre”. El “Trabajo de Dios por mí” en la contemplación para alcanzar amor”, 47.

⁷⁸ Ver Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, *Documento de identidad de la Facultad*, 26.

considerado una gracia de dimensión eclesial, en tanto que se constituyó en el carisma de la Compañía de Jesús, Orden religiosa fundada por el autor de tal libro, fue el fruto de una experiencia espiritual profunda que vivió San Ignacio de Loyola en una cueva de Manresa (España). Si bien, la totalidad del texto no fue redactada de una sola vez sino que hizo parte de un proceso vital de Ignacio, los elementos fundantes sí los extrajo de dicha experiencia: “aquellas experiencias espirituales de Manresa, teniendo al mismo Dios por maestro, constituyeron el núcleo fundamental de los Ejercicios, que Ignacio fue perfeccionando incesantemente durante toda su vida”.⁷⁹

Este texto, que no permite una lectura continua como si fuese un libro de literatura, pues resulta tedioso y poco interesante, es más bien una especie de manual o instructivo para llevar a la práctica en un ambiente de oración y de silencio. En efecto, el mismo Ignacio nos presenta, en el inicio de su escrito, la finalidad, por decirlo de alguna forma, que debe dársele al mismo:

[P]or este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.⁸⁰

Vemos cómo el libro de los EE no fue escrito, por tanto, para ser leído de manera fluida como si de una novela se tratase, sino más bien para ser seguido en un ritmo de oración que permita encontrarse en intimidad con el Señor y que, a partir de ese encuentro, posibilite la orientación de la vida conforme a su voluntad. Y para lograr esta orientación de la vida, el libro de los EE no ofrece solamente guías de oración, sino que además incluye una serie de reglas, anotaciones, adiciones y maneras de orar que ayudan a que dicho encuentro se realice de la mejor manera posible.

⁷⁹ Espinosa, S.J., *Los Ejercicios de San Ignacio*, Prólogo, XIX.

⁸⁰ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, [1].

El libro está organizado en cuatro semanas, que marcan un itinerario por el que el ejercitante va caminando, partiendo de la consideración de su condición de pecador abrazado por la misericordia de Dios (primera semana) y adentrándose en la contemplación de los misterios de la vida de Jesucristo (segunda a cuarta semana). En medio de estas propuestas, también hay algunos ejercicios que invitan a decidirse todavía más por el seguimiento de Jesús, una vez que se ha visto el desorden en la primera semana y se ha podido reconocer la invitación que Él hace para trabajar de su mano por la salvación de la humanidad. Tales ejercicios son: la meditación del Rey Eternal, las dos banderas, los tres binarios de hombres, las tres maneras de humildad.

En el inicio y el final de los EE están dos propuestas de oración que, en principio, no se ubican dentro de las cuatro semanas, sino que parecen estar por fuera de ellas, a saber: el Principio y Fundamento y la CAA. Estas dos piezas del texto, “no pertenecen, [...], al corpus inicial de los Ejercicios salido de Manresa. No son textos del primer momento, sino de la maduración del proceso vivido por Ignacio en sí mismo y en otros.”⁸¹ Algunos estudiosos del texto ignaciano consideran que estas dos propuestas son como la puerta de entrada y de salida, respectivamente, del ritmo que se asume en los EE. A este respecto, Ignacio Iglesias nos dirá que el Principio y Fundamento y la CAA son como el pórtico y la salida:

Pórtico y salida. No sólo porque enmarcan el caudal de experiencia de los EE, sino porque lo iluminan, lo orientan, lo centran, lo integran y lo recogen. Iniciados los EE con el objetivo final de “solamente” desear y elegir “lo que más conduce” [23] a la CAA llega un hombre “conducido”, más aún, que ha elegido y ha adoptado el ser conducido (“disponed...”, 234) como su modo permanente de ser y de andar por la vida.⁸²

Con lo dicho hasta aquí, hemos dado un vistazo rápido por lo que es el texto ignaciano; sin embargo, dado que nuestro interés en el presente capítulo no es hablar acerca de la totalidad del mismo, sino solamente de la CAA, no ampliaremos más lo comentado y nos dedicaremos de lleno a esta parte final de los EE, adentrándonos en el papel que ella cumple en el conjunto del texto, en su estructura y, finalmente, extrayendo de ella algunos elementos bíblico-teológicos en perspectiva de creación.

⁸¹ Iglesias, S.J., “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 374.

⁸² *Ibid.*, 375.

1. La Contemplación para alcanzar Amor en el conjunto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

La CAA se encuentra ubicada al final de la cuarta semana, como un texto independiente, podríamos decirlo, en tanto que no está considerada como una contemplación de los misterios de la vida de Cristo, propiamente hablando, sino que quiere ser más bien una síntesis de todos los bienes que el ejercitante ha recibido a lo largo de su experiencia de EE. Por esta razón, el interrogante sobre la ubicación de esta contemplación dentro de la dinámica de los EE, ha estado latente durante muchos años. A este respecto, debemos decir con Ignacio Iglesias, que la CAA hace parte integrante de los EE, concebidos como un proceso continuo y gradual que inicia con el Principio y Fundamento (EE, [23]) y termina con dicha contemplación (EE [230-237]).⁸³

De acuerdo con lo anterior, podemos ver cómo la CAA es una pieza fundamental dentro de todo el engranaje que Ignacio le propone al ejercitante, por cuanto ella es como la cosecha al final de la siembra que tal ejercitante recoge, después de haber vivido un itinerario de identificación con Cristo y opción fundamental por Él. Así pues,

[1]a CAA mira el conjunto del camino y es inexplicable sin él. Por eso es difícilmente pensable en toda su riqueza para quien no ha caminado todo el proceso. Pero por otro lado, especialmente para quien lo ha caminado a fondo, es posible hacerla y retomarla en sí misma como síntesis de todo.⁸⁴

En esta misma perspectiva de mirada de conjunto, se nos propone la visión clásica de las tres vías que componen el proceso de la vida cristiana, como una manera de entender el camino recorrido durante los EE. Tales vías son: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. La primera de ellas supone un proceso de vaciamiento y de purificación de la existencia para dejarse abrazar por el amor misericordioso de Dios, proceso que Ignacio propone al ejercitante durante la primera semana. La segunda vía es un momento especial de acogida de la luz de la Palabra y de un saber particular que le permite a la persona de fe elegir la voluntad de Dios, mediante un proceso de profunda identificación con Jesús. Este momento se vive en los EE a lo largo de la segunda semana en la cual “la vida de Jesús se vuelve luz para orientar

⁸³ Ver *Ibíd.*, 374.

⁸⁴ *Ibíd.*, 375.

la existencia del ejercitante.”⁸⁵ La última vía, la unitiva, es el culmen de la vida cristiana en la cual nos hacemos partícipes de la comunión con Dios y asumimos su vida como parte fundamental de la nuestra. En esta vía, el proceso de identificación con Jesús, revelación del Padre, llega a su madurez pues se nos invita a centrar nuestra vida en su pasión, muerte y resurrección como una dinámica divina mediante la cual se nos comunica el amor absoluto de Dios por nosotros. Esta es la experiencia que vive el ejercitante durante la tercera y cuarta semanas.

Pues bien, es en esta última vía en la que situamos la CAA como una manera de ir adentrándonos cada vez más en la cercanía con Dios y en la comunión con Él: “En este momento se ubica, propiamente hablando, la CAA, que es el cierre de todo el proceso de los EE, y particularmente de esta última etapa unitiva, que nos pone en comunión con Dios, con los demás y con toda la creación.”⁸⁶ Es pues, la CAA el punto culminante de los EE, en el cual el ejercitante es invitado a entrar en la lógica amorosa y creadora de Dios, reconociéndola, acogiéndola en su vida y haciéndola parte integral de su existencia, lógica a la cual ya se ha venido adhiriendo desde el inicio de los EE, con el Principio y Fundamento.

Frente a esta última consideración, vale la pena observar cómo la CAA nos ayuda a reconocer en los EE una experiencia de comunión con la creación. En efecto, como lo veremos más adelante, la CAA pone al ejercitante en la perspectiva de “sentirse creado y creatura en las manos de Dios, y en comunión con toda la realidad creada de manera discreta en la que Dios sigue trabajando en todo momento”⁸⁷. Si ello es así, y si hemos visto que tal contemplación bien puede considerarse una síntesis o cierre del itinerario espiritual de los EE, a la luz de la cual se puede incluso leer toda la experiencia vivida en ellos, es válido afirmar que estos también nos permiten sumergirnos en una dinámica creadora.

De hecho, desde el inicio mismo de los EE, con el Principio y Fundamento, se invita al ejercitante a que entre en una lógica de comunión con toda la realidad creada: “*Comunión* con toda la creación, ya que “las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el

⁸⁵ Rodríguez Osorio, S.J., “Contemplación para Alcanzar Amor”, 11.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*, 10.

hombre, y para que le ayuden”. De modo que el hombre no se sirve de ellas como de un instrumento, sino que establece con ellas un vínculo de armónica correspondencia.”⁸⁸

Así pues, de principio a fin, los EE nos ubican en una travesía en la cual se pone como perspectiva la relación armónica con la realidad creada, armonía que debe irse construyendo a medida que vamos ordenando nuestra vida y orientándola hacia la voluntad de Dios creador, hasta llegar por fin a la comunión plena con Él, poniendo toda nuestra vida al servicio de su acción creadora, es decir, volviéndonos co-creadores y transformadores de la realidad creada mediante el establecimiento de una relación respetuosa, pacífica y dinámica con ella.

Tal es la propuesta que hace Ignacio en sus EE y que, como hemos señalado, se ve condensada admirablemente en la CAA desde esa visión de conjunto que ya hemos citado; una propuesta en la cual Dios se nos hace cercano y se hace cercano a toda su obra creada, de tal forma que quien le reconoce en esa cercanía no puede hacer otra cosa que quedarse con Él, colaborándole en su trabajo creador y salvador.

Hasta aquí, hemos visto cómo la CAA es parte fundamental de la obra de los EE y no se le puede considerar como una pieza aparte sin ninguna conexión con los ejercicios propuestos durante las cuatro semanas. Más aún, no solo es una parte fundamental, sino que puede constituirse en una contemplación que sintetiza y condensa todo lo vivido a lo largo del itinerario ignaciano propuesto en este libro, desde una perspectiva de relación dinámica y armónica con Dios creador y con su obra creada. Ahora es menester que nos detengamos detalladamente en la CAA como tal, analizando su estructura y descubriendo en ella los elementos que pueden ayudarnos a enriquecer nuestro estudio emprendido en el presente trabajo.

2. Estructura de la Contemplación para alcanzar Amor⁸⁹

Antes de empezar a detallar la CAA, que encontramos en el libro de los EE de San Ignacio, entre los numerales [230] a [237], debemos hacer mención de la génesis del texto, pues ello nos permitirá comprender mejor algunos de los elementos que allí propuso el santo. Para este fin, hemos de tener en cuenta dos aspectos: por un lado, la experiencia espiritual

⁸⁸ Rambla, S.J., “La creación en los Ejercicios –Comunión y servicio–”, 232.

⁸⁹ Para encontrar el texto completo de la CAA, ver anexo 3.

subyacente que vivó Ignacio y que luego plasmó en esta contemplación, y por otro, el proceso redaccional del texto en cuanto tal.

Respecto del primer aspecto, la experiencia espiritual que sustenta la CAA “procede tal vez de Manresa, y más concretamente de la visión del Cardoner”⁹⁰, una visión que marcó la forma como Ignacio asumió la realidad y su relación con Dios en adelante. Veamos, en palabras del santo, cómo fue esa tal visión:

Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llamaba Sant Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola.⁹¹

Esta visión del Cardoner, tan profunda y tan rica en elementos, muy probablemente fue la experiencia fundante de muchas de las convicciones de Ignacio respecto de la presencia de Dios en su vida y en la vida en general; convicciones que fueron plasmadas posteriormente en textos como la CAA.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, a saber, el de la redacción del texto como tal, parece pertenecer a la etapa en la que Ignacio se encontraba en París, realizando estudios universitarios. El lenguaje usado en cada uno de los puntos de la CAA deja ver un Ignacio que se preparaba en los ambientes académicos y escolásticos que imperaban en los claustros parisinos. Así pues,

⁹⁰ Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 486.

⁹¹ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, [30].

[l]a *formulación* de la contemplación para alcanzar amor, tal y como hoy se nos presenta, supone la lectura o bien de una *Theologia Naturalis*, o bien la reflexión filosófico-teológica sobre los diversos modos de presencia de Dios en los seres creados [...], que revelan una *estructuración mental* escolástica, hasta cierto punto escolar.⁹²

La anterior afirmación nos permite introducirnos de lleno en lo que es la CAA, pues nos deja a la expectativa de saber por qué hablar de una *Theologia Naturalis* o de una reflexión académica de la presencia de Dios en la creación, lo cual, dicho sea de paso, resulta muy pertinente para el presente trabajo, si dicha contemplación quiere ser un ejercicio de oración en la que se reconocen los beneficios obtenidos de Dios a lo largo de un itinerario espiritual. A esta expectativa intentaremos responder con el recorrido juicioso por cada uno de los componentes de la CAA.

Para empezar dicho recorrido, primero hemos de considerar qué debemos entender por el término amor en este contexto de EE. Para Ignacio, por lo que se ve en sus escritos, parece haber una diferencia clara entre amor y caridad, puesto que el amor designa un acto, una acción, un movimiento que impulsa a abrazar, acoger, encarnar, en tanto que caridad se refiere más a la virtud propia de ese amor que no desaparece cuando dicho amor falla. Esta distinción resulta fundamental para el contexto de los EE, pues, cuando en esta obra el santo utiliza la palabra amor, reconocemos entonces que nos está hablando de acción, de impulsos, de movimiento.

A lo mejor por las razones anteriormente expuestas, Ignacio propone iniciar su CAA con dos notas o advertencias que más adelante miraremos, en las cuales se nos advierte, valga la redundancia, que el amor está más en las obras y que consiste en donación y comunicación. Así las cosas, el amor en la perspectiva ignaciana de los EE, debemos entenderlo como “un mutuo “dar y comunicar”. Un acto de “autotrascendencia” por el que el sujeto sale de sí y entrega su yo con todo lo que es, tiene y puede, a la persona amada, y un acto de “receptividad” de un tú que a su vez se nos entrega con todas sus cosas.”⁹³

En la dirección anteriormente señalada van las dos notas con las que comienza la CAA y que encontramos en los numerales [230] y [231] de los EE. En la primera de ellas, Ignacio

⁹² Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 488.

⁹³ García de Castro, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 151.

considera que “el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras”⁹⁴, no es que las palabras no sean importantes para manifestar el amor hacia otra persona, pero tal vez no poseen la fuerza suficiente como para que ese amor sea un verdadero motor que impulse la vida. No en vano, vimos cómo el término amor, dentro de la concepción de Ignacio, debe entenderse como movimiento y acción. Entonces, de acuerdo con esta primera advertencia, el amor debe ponerse en movimiento, debe ser obra, que deje huella y permanezca en el tiempo. “Sólo las obras son reales y gozan por ello de credibilidad (verdad y duración)”⁹⁵; reales en cuanto que duran y transforman la realidad mucho más que las palabras, las cuales pueden fácilmente desvanecerse.

La segunda nota advierte sobre el acto de comunicar que implica el amor, de tal suerte que los amantes deben comunicarse y darse el uno al otro lo que tienen y poseen buscando con ello un enriquecimiento mutuo y una compenetración profunda. Este tipo de comunicación al que aquí nos enfrenta Ignacio, se da muy bien entre los buenos amigos, los cuales, en una relación de reciprocidad libre y espontánea, se apoyan, se ayudan, se dan regalos, complementan sus intimidades y se van fundiendo en una especie de unicidad personal. “Los amigos [...] mutuamente se obsequian, regalan, enriquecen, hasta dimidiarse sus corazones y refundirse sus almas en una sola ánima”⁹⁶.

Parece llamativo que Ignacio proponga en esta segunda nota un amor en estos términos tan cercanos al amor de los amigos, teniendo en cuenta que a esta altura de los EE la persona ya ha elegido quedarse con su Criador y Señor y es a Él a quien se refiere cuando habla del amante. ¿Es posible hablar de un amor entre amigos, cuando el otro amigo es Dios mismo? Con todo, no debe extrañarnos esta propuesta, pues lo que el santo nos quiere evidenciar aquí es cómo Dios mismo que es amor, como lo afirma la primera carta de Juan (1Jn 4, 8), es quien ha tomado siempre la iniciativa y ha descendido a nuestra condición (Encarnación) para elevarnos y hacernos partícipes de su ser divino, esto es, de su amor. Por ello, esta acepción del amor como comunicación es una verdadera apuesta que Ignacio le propone al ejercitante para que, una vez que ha recorrido el camino de misericordia del Padre y de identificación con Cristo a través de las cuatro semanas, se disponga a dejarse elevar por el

⁹⁴ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, [231].

⁹⁵ Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 491.

⁹⁶ Ubillos, “Comentario y exposición de la contemplación para alcanzar amor”, 149.

amor de Dios y vivir en adelante envuelto en el dinamismo de ese amor, esto es, buscándole y hallándole en todas las cosas creadas, incluyéndose él mismo en tanto creatura habitada por ese Dios creador.

A esta búsqueda de Dios en todas las cosas creadas y de toda la creación en Él, es a la que apunta la CAA, y para ello, Ignacio ofrece un texto en el que encontramos, además de las dos notas anteriormente expuestas, dos preámbulos y cuatro puntos. De acuerdo con Arzubialde, esta contemplación consta de dos cuerpos, a saber: un esquema clásico, que tal vez Ignacio toma de sus conocimientos ya adquiridos en París, y tres nuevos elementos que él mismo añade a dicho esquema⁹⁷.

El esquema clásico o tradicional tiene su fuente en la *Theologia Naturalis* que imperaba en el pensamiento de la época, según la cual los seres creados se dividían en cuatro géneros: el reino mineral (elementos que solo poseen el ser), reino vegetal (organismos que poseen el ser y además la vida), reino animal (organismos que poseen el ser, la vida y que además sienten) y el hombre (ser que, incluyendo todo lo anterior, adicionalmente posee inteligencia y libertad). En estos cuatro géneros, que representan la totalidad de la creación, por decirlo de alguna forma, “Dios está presente [...] «dando el ser», «conservando», e «infundiendo la vida» (vegetativa, sensitiva y espiritual: inteligencia y libertad).”⁹⁸ Este esquema, como veremos, quedó plasmado en algunos de los puntos que propone Ignacio en su CAA.

Respecto de las tres nuevas piezas introducidas por el santo, estas corresponden a las dos notas sobre el amor a las cuales ya nos hemos referido; dos preámbulos, uno de ellos, la petición [EE 233], que contiene la lógica general de la CAA y “cuatro «reflexiones» que, haciendo las veces del coloquio, están articuladas por la dialéctica de la «llamada-respuesta» y constituyen la segunda parte de cada punto de la contemplación.”⁹⁹ A estas nuevas piezas, exceptuando las dos notas que ya comentamos, nos dedicaremos en lo que sigue.

Los dos preámbulos que continúan inmediatamente después de las notas aclaratorias sobre el amor, se encuentran en los numerales [232] y [233] de los EE. En el primero de ellos Ignacio invita al ejercitante a que se vea delante de Dios, de los ángeles y de los santos,

⁹⁷ Ver, Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 489.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*

exhortando con ello a que haga memoria de todo lo que ha vivido a lo largo del camino de los EE, en el cual ha sido fundamental la presencia amorosa de Dios y la ayuda intercesora de los santos, a quienes el que realiza los ejercicios se pudo dirigir en algunos de los coloquios de las oraciones sugeridas. Este preámbulo, tan típico en las orientaciones del santo para cada una de las oraciones que sugiere en sus EE, es la composición viendo el lugar, solamente que aquí no propone ver algún lugar particular, sino más bien verse a sí mismo como fruto de la acción misericordiosa de Dios a lo largo del itinerario espiritual de los ejercicios. Pretende ser, pues, una toma de conciencia, mediada por el corazón, de todos los dones que el ejercitante ha recibido de parte del bondadoso Dios.

Una vez se ha hecho esta toma de conciencia, este ejercicio de hacer memoria, Ignacio presenta el segundo preámbulo que es, como dijimos antes, el que condensa la lógica misma de la CAA. Tal preámbulo es la petición, en la cual el ejercitante suplica al Señor que le conceda conocimiento interno de todos los dones recibidos a lo largo de los EE, para que los pueda reconocer como regalos del amor y bondad divinas y para que, reconociéndolos, pueda retornar su ser al servicio y alabanza de la divina majestad, como Ignacio mismo propone. Vale la pena decir aquí que ese retornar que se evidencia en la petición, encaja perfectamente en el sentido que el santo le ha dado al amor en la segunda nota, pues evoca la comunicación del amante al amado de todos sus dones y gracias, así como del amado al amante.

Se trata entonces, con este segundo preámbulo o petición, y con la CAA en general, de que el ejercitante se siga moviendo en la lógica del amor en adelante, es decir, que el amor de Dios sea el único motor de su existencia, o mejor, que el Dios amor habitando en su vida, sea el único impulso de la misma. Por esa razón, a propósito de esta petición, José María Díez-Alegría nos dirá:

Esta final Contemplación –después de la plenitud de la tercera y cuarta semana– trata de «moverse en el amor». Es –en expresión de I. Casanovas– «un ejercicio directa y totalmente dirigido a la ordenación del amor», orientado a «la ordenación profunda total y definitiva de nuestro amor». Se busca, pues, una totalidad, y por eso precisamente hay

en toda esta Contemplación una referencia a las criaturas, que no se halla en las contemplaciones de las semanas.¹⁰⁰

Después de estos dos preámbulos, Ignacio propone al ejercitante cuatro puntos en los cuales va a hacer explícita esa petición. El primero de ellos, encontrado en el numeral [234] de los EE, presenta un movimiento descendente de Dios que el ejercitante debe reconocer haciendo memoria. En este, Ignacio invita a que se recuerden los beneficios recibidos de redención, de creación y de dones particulares, con lo cual evoca y condensa lo que ya la persona que está culminando su experiencia, ha ido viviendo a lo largo de la misma, reconociéndose creatura pecadora y redimida por Cristo y, además, siendo consciente de los dones personales, de las cualidades individuales con las cuales Dios, mediante la acción de su Espíritu, le enriquece cada día. Asimismo, podemos considerar cómo en este punto hay “un ritmo ternario de marcadas resonancias trinitarias”¹⁰¹, las cuales vemos, de entrada, en las primeras líneas del mismo, en las que Ignacio resume los beneficios recibidos por parte de Dios en los términos de creación (Dios creador), redención (Cristo Redentor) y dones particulares (presencia del Espíritu en la vida de los seres humanos con sus dones y carismas).

Ahora, en este primer punto empezamos a evidenciar explicitada la segunda nota con la que inicia la CAA, pues una vez el ejercitante ha hecho memoria de los dones recibidos, es invitado por Ignacio a reconocer cómo el Señor mismo desea dársele en todo su ser, es decir, cómo el amante desea comunicar al amado todo lo que tiene, posee y puede. Ante esta absoluta muestra de generosidad de Dios amor, que sale de sí para dárse nos en su ser, el ejercitante no tiene otra manera de responder sino dándose también él mismo en la totalidad de su persona, ofreciéndose a Dios con todo lo que es y tiene, esto es, dándose como amado al amante.

Tal ofrecimiento del ejercitante a Dios, Ignacio lo plasmó bellamente en la famosa oración cristiana del “Tomad Señor y recibid”¹⁰², a través de la cual el que hace los ejercicios se ofrece en todo su ser, es decir, ofrece lo que, en la época de Ignacio, se comprendía como

¹⁰⁰ Díez-Alegría, “La «Contemplación para alcanzar amor» en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio”, 189-190.

¹⁰¹ Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 493.

¹⁰² Esta oración ha calado tanto en la tradición cristiana que es una de las que hace parte del grupo de oraciones que se sugieren en el Misal Romano para la devoción privada luego de la celebración de la eucaristía. Ver Verd, S.J., ““Tomad, Señor, y recibid”, una oración polivalente”, 77-79.

lo propio de los seres humanos, a saber: la libertad, la memoria, el entendimiento, la voluntad. Es un acto de amor del ejercitante, que trata de corresponder a ese amor absoluto de Dios con el cual Él mismo, en tanto criador y Señor, se entrega en la totalidad de su ser, de tal suerte que con este primer punto se hace manifiesto ese amor en términos de comunicación entre dos sujetos: el amante y el amado.

La frase final de esta oración: “dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta”¹⁰³, viene a cerrar con broche de oro este primer punto, pues representa la entrega radical del ejercitante al Dios amor que se ha ofrecido primero. Es el vaciamiento absoluto de sí, reconociendo que lo único que es suficiente en la vida, después de haber experimentado ese amor divino a lo largo de los EE, es el amor y la gracia del criador y Señor. Vale la pena decir aquí que el hecho de que la frase esté en singular y que diga «vuestro amor y gracia, que ésta me basta» en vez de decir «que éstos me bastan» es sugestivo, toda vez que reconocemos que con esta expresión Ignacio alude al amor gratuito de Dios que es suficiente para continuar con la vida al finalizar los EE, es decir, el uso del singular en vez del plural “significa que amor y gracia hay que tomarlos como una sola entidad, y en ese caso se trataría del “amor” que me hace “grato”, es decir, el amor mismo de Dios a mí.”¹⁰⁴

Luego de esta propuesta de hacer memoria de los dones recibidos, Ignacio presenta un segundo punto en el que empezará a hacer explícita la forma concreta en la que Dios se nos entrega. En efecto, en este segundo momento, que encontramos en el numeral [235] de los EE, el santo invita al ejercitante a que pondere cómo Dios habita en todas las cosas creadas, de acuerdo con el orden gradual de los seres que concebía la *Theologia Naturalis* de la época de Ignacio y que ya mencionamos con antelación, de tal modo que habita en “los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad.”¹⁰⁵

Es interesante notar cómo en este segundo punto Ignacio alude a aspectos de la creación que ya nos son familiares pues los hemos abordado en nuestro primer capítulo, sobre todo el

¹⁰³ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, [234].

¹⁰⁴ Verd, S.J., ““Tomad, Señor, y recibid”, una oración polivalente”, 80.

¹⁰⁵ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, [235].

aspecto que hace referencia a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, lo cual deja ver ya una formación teológica del santo. Ahora, también es muy llamativo que los verbos que utiliza para evocar la habitación de Dios en las cosas creadas sean verbos en presente continuo (dando ser, vegetando, sensando, dando entender) lo que significa que, de acuerdo con la visión ignaciana plasmada en este punto, el acto creador de Dios es siempre continuo, es decir, Dios sigue habitando las cosas creadas, las sigue creando, les continúa dando ser, más aún, se continúa donándose a nosotros en toda su creación, y esto es precisamente lo que Ignacio quiere que el ejercitante reconozca al final de su experiencia de ejercicios.

En este orden de ideas y de cara a esa cercanía de Dios, a ese movimiento descendente de Dios en las cosas creadas, vale la pena traer a colación una distinción que, a este respecto, nos presenta el P. Luis Felipe Navarrete, S.J.:

Cabe la distinción entre dos maneras en que podemos hablar de la ‘cercanía de Dios’ con todo lo creado, y por lo tanto, de nuestra cercanía y familiaridad con Dios. Está por un lado la que C.S. Lewis denomina ‘cercanía por semejanza’. Reconocemos a Dios presente en los elementos, en la vida vegetal y animal, en la vida humana, por la huella que Dios mismo imprime en cada ser, y en nosotros mismos. Somos, y toda la creación, semejanza de Dios: la inmensidad e inconmensurabilidad del espacio y el tiempo, son reflejo de Su grandeza; la riqueza y diversidad de la vida mineral, vegetal y animal, son reflejo de Su fecundidad; las operaciones que hacen posible la vida vegetal, animal y humana son huella de Su actividad.

Pero hay otro modo en que podemos hablar de la ‘cercanía de Dios’ con lo creado, y de nuestra cercanía con Dios. Es una ‘cercanía por aproximación’. [...], la cercanía por aproximación supone la ‘labor’ del acercamiento, progresivo y a veces lento; la cercanía por semejanza no aumenta; la cercanía por aproximación supone un crecimiento progresivo. La cercanía por aproximación es una que se va desplegando en el tiempo y en el espacio.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Navarrete, S.J., “Aproximación bíblico-teológica a la Contemplación para Alcanzar Amor”, 36-37.

Esta cercanía por aproximación, gracias a la cual Dios no solamente deja su huella en todas las cosas creadas, sino que además se da totalmente en ellas re-creándolas continuamente, es la que Ignacio invita a reconocer en este segundo punto de la CAA, y que vuelve a presentar en el tercer punto de la misma, agregando un elemento nuevo: el trabajo de Dios por nosotros en todas las cosas creadas. En efecto, este tercer punto, que encontramos en el numeral [236] de los EE, parece ser una repetición del segundo, por cuanto Ignacio exhorta al ejercitante a que considere a Dios habitando en los elementos creados (minerales, plantas, ganados), dando ser, vegetando, sensando. Con todo, como ya dijimos, alude a esos elementos tratados en el punto anterior, pero como manifestación del trabajo de Dios por nosotros. Es como si en este tercer punto, el santo quisiera hacernos énfasis en esa cercanía de Dios por aproximación que ya mencionamos. Por ello, frente lo dicho hasta aquí sobre la habitación de Dios en su creación, debemos hacer una consideración adicional de su trabajo por nosotros.

A este respecto, podemos decir que el trabajo más palpable de Dios que Ignacio invita a reconocer, es el trabajo de creación continua del universo. Desde este punto de vista, pues, Dios es un trabajador incansable que habita la creación y la re-crea continuamente, no solo dejando su huella divina en ella sino también dándose a través de ella, es decir, habitándola con su Espíritu de amor. De esta manera, Ignacio entiende la realidad “como surgiendo continuamente del amor de Dios”¹⁰⁷, pero un amor entregado en tanto habita la creación hasta lo más hondo de cada ser, y un amor que sale de sí para dársenos.

De acuerdo con esta última consideración, el trabajo de Dios que Ignacio invita a contemplar, es su propia donación y habitación en las cosas creadas llamándolas a la vida. Ahora, no es simplemente una habitación sin más, sino que es una entrega de Él mismo en la creación, por nosotros y para nosotros; y aquí volvemos a la lógica de comunicación en la que el santo nos situó con la segunda nota sobre el amor. Ello quiere decir, entonces, que la realidad creada es el trabajo que Dios hace por nosotros, trabajo al que somos invitados a vincularnos, buscando potencializar esa vida, que es transparencia de Dios, a la que son llamados todos los seres de la creación, de tal suerte que entre nosotros, que también somos

¹⁰⁷ García, S.J., ““Mi Padre trabaja siempre”. El “Trabajo de Dios por mí” en la contemplación para alcanzar amor”, 49.

creaturas, y el resto de la creación, se dé una perfecta armonía, en tanto que la creación es el trabajo de Dios por mí que se me da continuamente en su amor y, a la vez, nosotros, como parte de esa creación, estamos invitados a vincularnos con ese trabajo, cuidando y potenciando la vida divina a la que son llamadas las cosas creadas.

Esta armonía a la cual nos hemos referido, queda muy bien expresada en las palabras del P. Benjamín González Buelta, S.J., cuando afirma:

Ninguna criatura del cosmos anda suelta y dispersa, girando en la complacencia de su propio brillo, perdida en órbitas inútiles y ajenas a la vida nuestra; todas confluyen, con la diversidad de su propio ser, con precisión de tiempo, espacio e intensidad, en el mismo punto misterioso donde florece la vida única de cada uno de nosotros, alimentándola cada segundo con una gradualidad que nos permite irnos haciendo día a día.¹⁰⁸

Después de que Ignacio invita al ejercitante a que reconozca este trabajo de Dios por él habitando en las cosas creadas, y que se sienta movido a ser partícipe de este trabajo entrando en una relación de armonía con la creación, finaliza este ejercicio de CAA con el cuarto punto, que lo encontramos en el numeral [237] de los EE, en el cual, a manera de insistencia sobre el reconocimiento de todos los beneficios y bienes que ha recibido de Dios, el ejercitante vuelve a ponderar cómo todos esos bienes descienden únicamente de arriba, esto es, provienen exclusivamente de Dios quien, en su infinito amor, se nos da permanentemente.

Hay en este último punto de la contemplación ignaciana en cuestión, dos aspectos que quisiéramos mencionar por considerarlos muy de acuerdo con lo que hemos venido diciendo a lo largo de este apartado. Uno de ellos tiene que ver con las imágenes que utiliza el santo para ilustrar cómo todos los dones y bienes descienden de arriba, a saber, con la imagen del sol del cual descienden los rayos, y la imagen de la fuente de la que descienden las aguas. Estas ilustraciones que Ignacio utiliza en este punto final y con las cuales invita al ejercitante a reconocer a Dios como fuente y origen de toda bondad, justicia, misericordia, amor, etc., no son otra cosa que la confirmación de eso que ya ha venido mencionando en los puntos anteriores: la presencia de Dios en todas las cosas, presencia que el ejercitante está llamado

¹⁰⁸ González Buelta, S.J., “Dios trabaja”, 215.

a evidenciar de tal manera que su vida toda esté siempre en continua relación con ese Dios creador que se da generosamente en todos los seres creados.

Sol y fuente, eso es Dios con respecto a las cosas y a sus perfecciones naturales y morales. De él desciende toda justicia, bondad, piedad y misericordia. A él remiten y revelan. De él hablan. Para encontrar a Dios, para amarlo y servirlo, no tenemos que saltarnos la creación, sino “mirarla” de un modo determinado reconociéndole a Él en ella. En todas las cosas. “Nada es profano en la tierra para quien sabe ver”, dirá Teilhard de Chardin.¹⁰⁹

Un segundo aspecto que queremos traer a colación a propósito de este último punto, es el que se refiere al verbo descender propuesto aquí por Ignacio. Los bienes y dones que descienden de arriba y que provienen de Dios son la manifestación de esa donación de Dios en la creación y en nosotros que hacemos parte de ella. Si aquí el santo invita a que se considere la procedencia de los beneficios obtenidos a lo largo del proceso de ejercicios, ello viene después de que se ha ponderado en el primer punto cómo el Señor se nos da en la totalidad de su ser, en lo que tiene y en lo que puede.

Una vez más, encontramos en este último punto esa lógica del amor en tanto comunicación en la que Ignacio nos ha situado con sus notas aclaratorias, y además encontramos esa realidad de descendimiento con la cual Dios se nos entrega, habitando en la creación, trabajando por nosotros en las cosas creadas, y manifestándonos su amor haciendo de nosotros su templo. Ese elemento de descendimiento es el que, finalmente, quiere Ignacio enfatizar en el ejercitante para que este reconozca con el corazón que “lo más divino se vuelve lo más humano”¹¹⁰ y que “[e]n lo más humano encontraremos más que en otra cosa creada alguna, al Dios que ama, se comunica en sus santísimos dones, y quiere darse a sí mismo.”¹¹¹

Con tal reconocimiento, y teniendo como escenario los cuatro puntos, terminando cada uno de ellos con el ofrecimiento de la totalidad de la persona, haciendo explícito aquél adagio popular que dice que ‘amor con amor se paga’, Ignacio finaliza la propuesta de sus EE, esperando que con esta última contemplación el ejercitante pueda continuar su vida en una

¹⁰⁹ García, ““Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba” (Ej 237). El mundo como *diafanía* de Dios”, 245.

¹¹⁰ Iturrioz, S.J., “Dios en todas las personas. En torno al 4º punto de la “Contemplación para alcanzar Amor””, 234.

¹¹¹ *Ibíd.*

unión íntima con Dios, buscándolo y hallándolo en toda la realidad creada y en él mismo como parte también de dicha realidad, y correspondiendo a su amor a través de la participación activa en el trabajo y el servicio de Dios presente en tal creación.

Con lo que hemos considerado hasta aquí respecto de la CAA, nos hemos topado con un sinnúmero de elementos bíblicos y teológicos que conviene recoger de manera sucinta en el apartado final de este capítulo, con el fin de ofrecer una visión más amplia de esta propuesta ignaciana en el horizonte de construcción de una nueva reflexión teológica en torno a la creación.

3. ¿Qué nos puede decir la Contemplación para alcanzar Amor desde una perspectiva bíblico-teológica de creación?

Hasta ahora nos dedicamos a estudiar el texto de la CAA, deteniéndonos en cada una de las partes que lo componen y descubriendo en él elementos importantes dentro de la espiritualidad que propone San Ignacio en sus EE. Y con este estudio, hemos reconocido que hay una presencia protagónica de la creación en la CAA, como medio en el cual Dios habita y se nos hace presente, más aún, como medio a través del cual Dios trabaja por nosotros llamando a la vida a todos los seres creados incluyéndonos a nosotros, e invitándonos a ser colaboradores con ese trabajo, es decir, a ser defensores y protectores de esa vida mediante la cual Él se nos entrega.

Y he aquí un primer elemento sobre el que debemos llamar la atención. Esta concepción de Dios que toma la iniciativa dándonos y dejando su huella en toda la obra creada, no es otra cosa que el dinamismo que nos presentan las Escrituras en tanto relación de Dios con el hombre como historia de salvación. En efecto, “el contenido de la *Contemplación* se inserta profundamente en el dinamismo que atraviesa toda la Escritura: en la historia relacional entre Dios y el hombre, la iniciativa parte siempre de Él, y su deseo de encuentro con su criatura supera infinitamente al de esta.”¹¹²

Ese tal dinamismo relacional es evidente en cada una de las partes de la CAA: Desde las notas aclaratorias sobre el amor en tanto comunicación del amado al amante y viceversa, pasando por recuerdo de todos los dones recibidos y por la contemplación de Dios en todos

¹¹² Aleixandre, *La contemplación para alcanzar amor. Una aproximación bíblica*, 24.

los seres de la creación dándonos y trabajando por nosotros, hasta el ofrecimiento al que nos invita Ignacio con su “Tomad, Señor, y recibid”, está siempre presente ese carácter relacional de Dios con los seres humanos quien, en su infinita bondad y amor, desea dárseos “en cuanto puede, según su ordenación divina.”¹¹³

Ahora, esa presencia de Dios en la creación, bien podría ser un segundo elemento que resulta de mucho interés para el presente trabajo, pues el hecho de considerar a Dios habitando en todos los seres creados nos permite hacer reminiscencia de los relatos de creación del Génesis que ya hemos estudiado, en los cuales nos hemos detenido a considerar cómo ese Dios creador fue llamando a la vida a cada uno de los elementos que conforman la creación. Así pues, la CAA viene a constituirse en un elemento de la espiritualidad cristiana que enriquece y alimenta la perspectiva semita de la creación plasmada en las Sagradas Escrituras; nos permite comprender desde la experiencia interior, el sentido pleno de la creación: “Dios sale de sí en la creación por su amor hacia el hombre (Dios *desciende*), y las cosas *retornan* a Dios por la libertad y el amor del hombre a Dios. El hombre, y toda la creación en la libertad de aquel, *ascienden*, por el amor que Dios les comunica, al origen de donde un día salieron.”¹¹⁴

Este doble movimiento de descender y ascender explicitado en la totalidad de la creación, es otra manera de comunicación de Dios al hombre que Ignacio propone en sus EE. Si quisiéramos ponerlo en términos de lenguaje, la habitación de Dios en la creación es otro lenguaje que el santo sugiere en su texto y que viene a añadirse al lenguaje de las consolaciones y al de la persona misma de Jesús con los cuales el ejercitante ya se ha venido familiarizando a lo largo de las cuatro semanas.

A propósito de esta última aseveración, Dolores Aleixandre nos dirá:

Cuando el Señor modeló con sus manos al ser humano en el jardín, le concedió ojos para mirar y oídos para escuchar y emprendió un largo aprendizaje para oír cómo el cielo «proclama la gloria de Dios» y el firmamento «pregona la obra de sus manos». Lentamente fue aprendiendo a interpretar el «mensaje que el día le pasa al día», y de captar el rumor que «la noche susurra a la noche» (cf. Sal 19, 1-2). A lo largo del proceso

¹¹³ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, [234].

¹¹⁴ Arzubialde, S.J., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 486. Nota al pie N°7.

de EE, el ejercitante ha ido familiarizándose con los lenguajes de Dios: el de la consolación/desolación y el de la persona histórica de Jesús. Ahora se le presenta un *tercer lenguaje*: el de un amor que *habita, da el ser, anima, hace sentir y entender y hace templo* en su criatura.¹¹⁵

Un tercer aspecto que debemos tener presente en este estudio, es el carácter antropológico del que goza la CAA. Es toda ella una propuesta en la que el ejercitante, esto es, la persona humana que ha recorrido el itinerario de los EE, reconoce el amor que Dios le tiene y se ofrece a Él radicalmente, para ayudarle en su trabajo creador y redentor de toda la realidad creada, valga la redundancia. Por ello, podemos decir que “[e]l “lugar” (locus contemplativus) de la CAA es el hombre (“ver como estoy...”, 232), el propio ejercitante, tal y como ha quedado al fin de la segunda semana “salido de su propio amor querer e interesse” [189] y como ha sido confirmado en la tercera y cuarta.”¹¹⁶ Así pues, esta contemplación tiene un marcado acento antropológico muy en la línea de las consideraciones de la antropología teológica cristiana, pues hay un abordaje del ser humano en la perspectiva del Dios que se revela y se encarna en la humanidad, comunicándonos todo lo que tiene y puede, es decir, habitándonos y divinizándonos, y llamándonos a ser partícipes en su trabajo de dar vida al resto de la creación.

El cuarto elemento sobre el que quisiéramos detenernos es el que alude a la cristología que podemos encontrar en la CAA. Si bien este texto no menciona directamente la persona de Cristo, sí hay momentos en los que podemos rastrear su presencia obvia en medio de esta propuesta. Uno de ellos lo encontramos en el primer punto cuando Ignacio invita al ejercitante a traer a la memoria los beneficios de redención recibidos. Esta redención, que desde nuestra fe cristiana ha sido obra de Dios en Cristo, es una alusión bastante clara del papel fundamental que Él cumple en este ejercicio. Y es que no podría ser de otra manera, pues esta contemplación la encontramos al finalizar la cuarta semana, es decir, después de que el ejercitante ha recorrido un camino de contemplación de los misterios de la vida de Jesús durante la segunda, tercera y cuarta semanas.

¹¹⁵ Aleixandre, *La contemplación para alcanzar amor. Una aproximación bíblica*, 37-38.

¹¹⁶ Iglesias, S.J., “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 377.

De igual manera, y mucho más implícitamente, las notas aclaratorias sobre el amor, en las que dijimos que al parecer Ignacio estaba haciendo mención de un amor entre amigos, nos dan cuenta de esa presencia de Cristo como el medio más eficaz para los seres humanos de entablar una amistad profunda y real con Dios. Por ello, a lo largo de los EE, el ejercitante ha estado contemplando la vida de Jesús y se ha ido identificando con Él, lo ha ido conociendo, para que, mediante Él, pueda consolidar una amistad verdadera con Dios. Así,

Cristo ha sido contemplado y tratado como la Amistad de Dios con el hombre y la Amistad de éste con Dios. Palabra de Dios y nuestra palabra. Resulta ilógico vivencialmente (y éste es el campo en que se mueve Ignacio) cortar esa dinámica esencial y hacer desaparecer a Cristo de la CAA, a no ser, [...], reabsorbido como Hijo en una consideración trinitaria englobante muy típica de Ignacio, por otra parte.¹¹⁷

Respecto de la última afirmación de la cita anterior, vemos cómo a ese cuarto elemento debemos añadir un quinto sobre la dinámica trinitaria explícita que Ignacio propone en la CAA. En efecto, cuando el santo invita a contemplar a Dios creador habitando en los seres creados y trabajando por nosotros en la creación, lo hace teniendo presente a un Dios trinitario y de ello da cuenta, como ya lo consideramos antes, el mismo primer punto de esta contemplación en la que se puede evidenciar un ritmo trinitario. Por tanto, “[e]l Dios de la CAA es el Dios trinitario, al mismo tiempo creador y recreador y regenerador en Cristo por obra del Espíritu Santo. Todo el amor, del que el ejercitante hace aquí experiencia global, es obra de la Trinidad.”¹¹⁸

Finalmente, un sexto aspecto sobre el que queremos traer la mirada es el que tiene que ver con la pneumatología de la CAA. A este respecto, vale la pena decir que algunos estudiosos de los EE de San Ignacio, tales como José María Lera, S.J.¹¹⁹ y Juan Chechon Chong, S.J.¹²⁰, han llamado a esta contemplación el Pentecostés ignaciano por la ubicación de la misma y por el lenguaje que utiliza. Por la ubicación, en tanto que este ejercicio se encuentra al final de la cuarta semana, después de que el ejercitante ha contemplado los

¹¹⁷ *Ibíd.*, 379.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 383.

¹¹⁹ Lera, S.J., “La contemplación para alcanzar amor, el pentecostés ignaciano. Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios (III)”, 163-190.

¹²⁰ Chechon Chong, S.J., “La Contemplación para alcanzar amor [230-237], el Pentecostés ignaciano”, 293-303.

misterios de la vida de Cristo hasta la Ascensión, que es el último misterio que Ignacio sugiere en el numeral [312] de sus EE. Muy probablemente la razón por la que Ignacio omitió, en la CAA, el término Espíritu Santo, obedeció a cuestiones históricas, pues en su época había surgido un grupo conocido como ‘los alumbrados’ que estaba conformado por personas que, sin haber sido formadas en letras y por supuesta inspiración del Espíritu Santo, hablaban con propiedad de temas de fe y de teología, generando rechazo por parte de las autoridades eclesiales¹²¹. Entonces Ignacio, por protegerse de ser confundido con este grupo, prefirió omitir dicho término.

Con todo, el lenguaje usado en la CAA es evidentemente pneumatológico: “Hasta la terminología flotante, y la concreta, de la CAA es bíblicamente atribuible al Espíritu Santo y a su acción: hacer memoria, creador, dador de vida, habitar, don del Padre, don de ciencia, dones particulares, resplandor del Padre [237], promesa (desea dárseme...)”¹²². Así las cosas, es pertinente hablar de una presencia clara del Espíritu Santo en dicha contemplación, aun cuando este término no aparezca explícitamente en ninguna de sus partes.

Ahora, no solamente el lenguaje utilizado en la CAA es una evidencia del dinamismo pneumatológico que Ignacio nos ofrece en ella, sino también la lógica misma de esta; la consideración de cada uno de sus puntos es una evidencia de tal dinamismo. Es decir, la manera como Dios se hace presente en la creación, la forma en que Él habita en los seres creados y se entrega Él mismo en ellos, el trabajo que Él realiza por nosotros llamando a la vida a toda la realidad creada, es mediante el Espíritu Santo que, en muchas de las veces, dentro de la tradición cristiana, es visto como el amor del Padre y del Hijo –tal y como lo atestigua una de las audiencias generales del Papa Juan Pablo II¹²³–.

De acuerdo con esto último, podemos decir entonces que,

El Espíritu Santo es aquella realidad divina en la cual Dios se hace cercano a la creación...

La acción del Espíritu es así el lugar de la irrupción de Dios en el mundo. Y tan sólo en

¹²¹ Para ampliar este tema, ver Lera, S.J., “La contemplación para alcanzar amor, el pentecostés ignaciano. Apuntes para una penumatología de los Ejercicios (III)”, 178-183.

¹²² Iglesias, S.J., “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 382.

¹²³ Juan Pablo II, *Audiencia General. Miércoles 14 de noviembre de 1990*, N° 1-8.

el Espíritu Santo –en la *koinonía tou agíou pneúmatos*, en la “comunidad del Espíritu Santo” – se da una participación auténtica de la creatura en la vida del creador¹²⁴.

Las consideraciones que hemos hecho hasta este punto nos han permitido hacer un recorrido juicioso por lo que es la CAA de los EE de San Ignacio de Loyola, contemplación que, como hemos visto, tiene una hermosa y profunda perspectiva de la creación como forma en la que Dios se nos da, nos comparte lo que tiene y puede, trabaja por nosotros y nos invita a hacer parte de su proyecto creador y salvador. Este horizonte de creación tan bellamente propuesto por el santo, guarda profunda relación con el escenario en el que nos ubicamos en nuestro primer capítulo con los relatos de creación del Génesis, por ello, en nuestra tercera y última parte de este trabajo, intentaremos hacer evidente esta relación buscando con ello brindar elementos que enriquezcan la construcción de una nueva reflexión bíblico-teológica en torno a la creación.

¹²⁴ Lera, S.J., “La contemplación para alcanzar amor, el pentecostés ignaciano. Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios (III)”, 169.

CAPÍTULO III

RELACIÓN ENTRE LOS RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS Y LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR: UNA NUEVA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE LA CREACIÓN

A partir de los dos momentos propuestos en los capítulos anteriores, a saber, el análisis de los relatos de creación del Génesis y el estudio de la CAA de los EE de San Ignacio de Loyola, podemos proponer ahora algunos elementos que nos permitan entrar en la perspectiva de una nueva reflexión bíblico-teológica en torno a la creación. Decimos nueva, en tanto que buscamos abrir el horizonte en el que se ha visto centrada dicha reflexión a lo largo de la historia de la teología, por lo menos la occidental, en el cual el hombre ha sido siempre el centro y culmen de la misma, lo que ha llevado incluso a tergiversar y exacerbar el mandato divino de los relatos de creación, de someter y dominar, justificando, en muchas ocasiones, con tales argumentos bíblicos, el uso indiscriminado e irresponsable de los recursos naturales.

En efecto, basta con examinar rápidamente algunas de las propuestas que han hecho grandes hombres dentro de la tradición teológica occidental, tales como San Agustín y Santo Tomás, quienes formularon sus pensamientos en torno a la creación de acuerdo con su época y, valga decirlo, de acuerdo con una formación filosófica y teológica muy sólida, para reconocer que en ellas subyace una idea de gradación y jerarquización de los seres, que fue conformando un corpus teológico en torno a la realidad creada un tanto distante de los elementos que hemos encontrado en los relatos de creación del Génesis y en el texto ignaciano de la CAA.

Estas consideraciones las abordaremos más adelante, en el segundo apartado del presente capítulo. Pero es bueno aclarar aquí, que no se trata de hacer un juicio sobre las doctrinas agustinianas o tomasinas respecto de la creación, y señalarlas como equivocadas y causantes de la debacle ecológica que vivimos actualmente. De ninguna manera, hacerlo sería caer en anacronismos malsanos que nos llevarían a rechazar las magníficas ideas de hombres importantes para el desarrollo ulterior del pensamiento teológico. Lo que pretendemos, más bien, es evidenciar cuan necesaria es una renovación de los elementos que siempre han estado en juego en las reflexiones de la teología respecto del tema de la creación, no por

considerarlos errados, sino reconociendo que obedecieron a ideas epocales que, a lo mejor, hoy deben ser repensadas y re-significadas a la luz de lo que estamos viviendo en nuestro mundo actual, pretendiendo con ello hallar, en una nueva reflexión bíblico-teológica, herramientas que nos permitan aportar a una visión diferente de la creación y a una propuesta en la que el ser humano sea el garante de la vida y del cuidado de la misma en nuestro común hogar.

Para este fin, deseamos presentar, en lo que sigue, tres momentos que nos permitirán evidenciar aspectos interesantes para la construcción de una nueva reflexión bíblico-teológica sobre la creación. Dichos momentos son: establecimiento de una relación entre los relatos de creación del Génesis y el texto ignaciano de la CAA (1), encontrando elementos comunes que nos permitan orientar nuestra nueva reflexión bíblico-teológica en torno a la realidad creada (2), para proponer, finalmente, una pedagogía teológica de la creación (3) como una manera concreta de ayudar en la formación de una nueva consciencia ecológica cristiana. Demos paso, entonces, al desarrollo de nuestros tres momentos.

1. Relación entre los relatos de creación del Génesis y la Contemplación para alcanzar Amor en perspectiva de creación

Cuando presentamos la estructura de la CAA, vimos cómo esta, de acuerdo con la visión clásica de las vías o procesos de la vida cristiana, hacía parte de la vía unitiva, en la que el cristiano entra en comunión profunda con Dios, con los demás y con la creación. Asimismo, reconocimos que la CAA es, toda ella, una muestra fehaciente de la lógica de comunión con toda la realidad creada que propone San Ignacio en sus EE, una vez que se han ordenado los afectos y se ha optado por el seguimiento de Cristo.

De la misma forma, y en el plano bíblico en el que nos ubicamos con los relatos de creación del Génesis, observamos cómo, una vez creados los animales y el hombre, este entró en una dinámica de relación y comunión con aquellos a tal punto que, de acuerdo con el primer relato, compartían la misma mesa en tanto que Dios les concedió a ambos la vida vegetal como alimento. Además, la cercanía entre Dios y los hombres plasmada en los relatos de creación cuando en ellos el autor sagrado menciona el cielo y la tierra como una totalidad, profundamente relacionados entre sí, nos habla también de comunión entre el Creador y sus creaturas; cercanía que, como vimos en detalle, también es evidente en el texto ignaciano,

pues allí Ignacio propone contemplar cómo Dios habita en los seres creados y hace de los hombres su templo.

Es, pues, el elemento de comunión el primero que quisiéramos traer a colación como punto de encuentro entre los relatos de creación y la CAA. Este elemento resulta fundamental para la consideración que estamos haciendo en el presente estudio, toda vez que hablar de comunión entre el hombre y los animales, entre el hombre y la creación, entre Dios, el hombre y la creación, nos abre las puertas para una nueva consideración teológica sobre la realidad creada. Y es que si nos detenemos por un momento a pensar en el ser de Dios, nos daremos cuenta que, desde nuestra fe cristiana y desde lo que nos enseña la Tradición teológica, Dios es comunión en tanto es Dios trino: “Dios es lo que es sólo como comunión de personas, cuya particularidad se encuentra en el centro de su ser, pues cada una tiene su propia forma de ser o *τρόπος ύπάρξεως* peculiar.”¹²⁵

Si ello es así, y si hemos considerado cómo Dios crea los seres hasta el punto de implicarse directamente en el acto creador en el caso de los animales y el ser humano, y si además, Él habita en todos ellos dando ser, vegetando, sensando, dando entender, no podemos dejar de pensar que esa realidad creada, huella magnífica del Dios creador, es también realidad de comunión; más aún, la tal realidad de comunión debe ser su característica distintiva en tanto creación. Por ello, podemos afirmar con Gunton que,

el mundo creado, como aquello que es peculiarmente lo que es en virtud de su creatureidad refleja de diversas formas el ser de Dios en comunión. La creación humana, hecha a imagen de Dios, refleja más directamente el ser divino en comunión; pero, en virtud de su relación tanto con Dios como con el hombre, el resto de la creación también participa de la relación entre la unidad y la pluralidad que ello conlleva.¹²⁶

En este sentido, tal vez, también vale la pena entender el llamado de Ignacio a buscar y hallar a Dios presente en todas las cosas creadas, y a reconocer en ellas al criador y Señor que las habita. Y este reconocimiento nos sumerge inmediatamente en esa dinámica de comunión que acabamos de mencionar. Por esta razón y con un profundo sentido de lo que implica la presencia de Dios en todos los seres de la creación, desde una perspectiva no

¹²⁵ Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, 219.

¹²⁶ *Ibíd.*, 246.

solamente creadora sino también de Encarnación, podemos considerar el mundo creado como lugar privilegiado en el que Dios se nos comunica y, con ello, como lugar sagrado de la manifestación de Dios y del trabajo salvador de Dios por nosotros¹²⁷.

A propósito de esta última aseveración, Carlos Valverde, comentando la CAA y su relación con algunos escritos de Teilhard de Chardin, S.J., dice lo siguiente: “[E]n virtud de la Creación, y, más aún, de la Encarnación, nada es profano aquí abajo para el que sabe ver, y cuando abandonéis el templo y os lancéis a la ciudad trepidante, tendréis el sentimiento de continuar sumergidos en Dios, que os sonrío y os atrae a través de vuestras obras.”¹²⁸

Vemos entonces cómo el elemento de comunión, que se constituye en realidad de la creación por cuanto su fuente y origen que es Dios, es Él mismo comunión, es un primer aspecto que permite establecer una relación profunda entre los relatos de creación del Génesis y la CAA de San Ignacio de Loyola y, además, abre la posibilidad para considerar una nueva perspectiva teológica de la creación.

Un segundo aspecto sobre el que quisiéramos ahondar es el que tiene que ver con el trabajo de Dios y el trabajo de los seres humanos. Es llamativo que, tanto en los relatos de creación –por lo menos más evidente en el segundo relato, en el que se nos presenta a Dios plantando un jardín en Edén (Gn 2, 8)– como en la CAA, se mencione el trabajo de Dios. En ambos escritos, Dios trabaja por los seres humanos en una tarea de creación constante, por eso Él habita en los seres sensando, vegetando, dando entender, en un continuo presente que evoca una acción permanente y nunca acabada, aún cuando Él vea que su obra está bien. A este respecto, Jesús M. Granero afirma que “[e]n realidad, no deberíamos decir, hablando propiamente, que Dios creó el mundo, sino que continuamente lo crea. En la esencia de cada

¹²⁷ Aquí es bueno aclarar que no se trata de proponer un panteísmo, en el que todas las cosas y los seres de la naturaleza son divinidades. En este asunto los relatos de creación son muy cuidadosos pues, como vimos, con ellos los autores sagrados quisieron recoger, entre otras cosas, la fe de Israel en un único Dios. Y también, el texto ignaciano es explícito en este tema, pues el hecho de que la CAA esté ubicada al final de los EE, implica que quien la realiza ya ha vivido una experiencia en la que ha ordenado su relación con los seres creados y, en virtud de ello, puede verlos como transparencias del único criador y Señor por el que ha optado.

¹²⁸ Valverde, S.J., “Contemplación para alcanzar amor y Medio Divino”, 161.

cosa, el acto creador de Dios es lo más íntimo que hay en ella, de forma que el ser y todo ser está recibiendo continuamente de Dios toda su realidad.”¹²⁹

A ese trabajo de creación continua, Dios nos invita a vincularnos, de tal manera que nuestro trabajo se convierta también en una actividad en favor de la vida o, lo que es lo mismo, en una tarea de co-creación que busque siempre el cuidado y preservación de la vida en la totalidad de la obra creada.

Vemos también en este segundo elemento, de forma implícita, un rasgo de comunión en tanto que nuestro trabajo, por iniciativa divina, está llamado a entrar en comunión con el trabajo de Dios de tal manera que sean una sola realidad que tienda siempre al mantenimiento de la vida y, por ello mismo, a la salvación de la misma.

Esta última idea la recoge bellamente Benjamín González Buelta, cuando, al referirse al pasaje en el que Jesús cura a un enfermo en la piscina de Betesda en sábado (Jn 5, 1-18), dice: “El hecho de que Dios sea un trabajador sin sábado, le da una dimensión sorprendente a nuestro propio trabajo que se añade al suyo y nos une con Él de tal manera, que no sabemos dónde acaba nuestra mano, dónde empieza la suya y cómo se unen las dos.”¹³⁰

El trabajo, como elemento común en los dos escritos que estamos considerando en el presente estudio, nos deja ver la importancia que este tiene en el momento de repensar una teología de la creación. No en vano, el pensamiento de algunos hombres de Iglesia como el Papa Pablo VI, nos deja ver el papel fundamental que este juega en la continuación de la actividad creadora de Dios:

[E]l trabajo ha sido querido y bendecido por Dios. Creado a imagen suya, «el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación y marcar, a su vez, la tierra con el carácter espiritual que él mismo ha recibido». Dios, que ha dotado al hombre de inteligencia, le ha dado también el modo de acabar de alguna manera su obra; ya sea el artista o artesano, patrono, obrero o campesino, todo trabajador es un creador. [...]. Más aún, viviendo en común, participando de una misma esperanza, de un sufrimiento, de una

¹²⁹ Granero, “Nuestra fe católica. La creación”, 204.

¹³⁰ González Buelta, S.J., “Dios trabaja”, 213.

ambición y de una alegría, el trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos.¹³¹

Así las cosas, el trabajo viene a ser entonces, la participación activa del hombre en la actividad creadora de Dios y, al mismo tiempo, la responsabilidad que Dios le otorga a éste para que continúe con esa acción divina. Y esta responsabilidad, como lo hemos visto ya, no debemos entenderla en los términos de explotación y dominación de toda la realidad creada; al contrario, debemos asumirla en el horizonte de armonía con la creación que nos proponen los relatos del Génesis y al cual hicimos mención en el capítulo primero de este escrito, y en la lógica del mantenimiento de la vida en la cual nos sumergió Ignacio en su CAA.

Finalmente, un tercer elemento que queremos postular como punto de encuentro entre los relatos de creación y la CAA, es el papel protagónico que tiene el hombre en el conjunto de la creación. Al decir protagónico aquí, no estamos aludiendo a una especie de superioridad de los seres humanos sobre los demás organismos vivos; esta postura, lejos de entrar en la óptica de comunión que ya hemos comentado, nos sigue manteniendo en el escenario de dominación de la naturaleza por parte del hombre, en el que nos han puesto algunas tradiciones teológicas occidentales y que comentaremos más adelante. Al contrario, con este término nos referimos a la invitación que Dios mismo le hace al ser humano para que se vincule con Él en su tarea de dar y mantener la vida en la creación, siendo entonces co-creador y garantizando que cada ser de la realidad creada siga siendo la manifestación profunda de la habitación de Dios en él.

A este respecto, basta con que recordemos que en el primer relato de creación el culmen de la obra de Dios es el hombre a quien Él crea a su imagen y semejanza, implicándose totalmente en dicha labor. Y en el segundo relato, la primera creatura en ser llamada a la vida es el hombre, dándole con ello un marcado acento antropológico al relato. De igual forma, el texto de la CAA nos presenta al ejercitante como el invitado a contemplar a Dios habitando en la creación y trabajando por él en esta, constituyéndose en uno de los protagonistas de esta contemplación.

¹³¹ Pablo VI, *Carta encíclica "Populorum Progressio"*, N° 27.

Ahora, como ya lo mencionamos antes, el hecho de que haya una centralidad del hombre en tales textos, no significa que este tenga una especie de superioridad y poderío respecto de las demás cosas creadas. Antes bien, significa que está llamado a ser cooperador de la obra divina de creación administrándola, protegiendo en ella la vida, y haciendo de ella un locus de salvación.

En esta perspectiva, Ruiz de la Peña, de cara a los relatos de creación, nos dirá: “[los] relato[s] bíblico[s] de la creación [...] nos hace[n] saber que Dios culminó su obra poniendo al frente de ella al ser humano, imagen suya, para que en su nombre la presida, la gobierne y la conduzca hacia la consumación.”¹³² Es decir, el ser humano sí está en la centralidad de tales relatos, y también lo está en el texto ignaciano, pero no como dueño y señor de la realidad creada, sino como otra creatura que tiene la tarea de vincularse a la obra creadora de Dios y, por eso mismo, de continuar manteniendo asida la vida en la creación, de tal manera que ella siga siendo expresión magnífica de la presencia del Padre en el mundo.

Esa tarea que Dios le encomienda al hombre, Ignacio la propone en perspectiva de ofrecimiento. En efecto, dentro de la dinámica de la CAA, una vez que el ejercitante ha reconocido el amor de Dios quien se le da en la creación y quien trabaja por él habitando en las creaturas y en él mismo haciéndole su templo, no le queda otra respuesta sino la de la entrega total de su ser a ese Dios creador, ofreciendo lo que es como ser humano y lo que tiene y puede, todo enmarcado dentro de la óptica del amor en tanto comunicación. Así, ante tanto amor y bien recibido de Dios, el ejercitante se ve volcado a pagar con un amor semejante y a cumplir en todo la voluntad divina. Entonces,

[s]i el ejercitante “hace en todo la voluntad de Dios” conocida en la segunda semana, responde con amor de obras al amor de obras de Dios; si logra la perfección que describen los tres postreros puntos, su amor de obras quedará revestido de caracteres y delicadezas muy semejantes a las que posee el amor de obras de Dios.¹³³

Tal respuesta de amor que hace el ejercitante es, por decirlo de alguna forma, la manera en la que Ignacio presenta la responsabilidad que tenemos de vincularnos a la acción amorosa de Dios en su creación y por eso, en la perspectiva del amor, se constituye en una respuesta

¹³² Ruiz de la Peña, *Creación, Gracia, Salvación*, 44.

¹³³ Iglesias, “La contemplación para alcanzar amor”, 309.

de amor que el ejercitante da frente a ese amor de Dios que toma la iniciativa y que se da en las creaturas. Con esta dinámica del amor, Ignacio nos muestra un camino precioso en el que nosotros podemos asumir esa tarea de ser administradores y gobernadores de la creación de Dios, no asumiéndola como una obligación o tergiversándola, como se ha hecho, explotando de forma indiscriminada los demás seres creados, sino amándolos como escenario en el cual Dios se nos entrega, se nos hace presente y trabaja por nosotros.

Con lo dicho hasta aquí, vemos cómo entre los relatos de creación del Génesis y el texto ignaciano de la CAA hay una relación de enriquecimiento y complementariedad que nos brinda elementos importantes para alimentar la construcción de una nueva reflexión bíblico-teológica en torno a la realidad creada. Podríamos señalar muchos otros puntos de encuentro entre ambos escritos, y detenernos en otros tantos que podrían marcar diferencias, pero nos interesaba mencionar los tres anteriores porque nos parecen muy sugerentes para la finalidad que perseguimos con el presente trabajo, a saber, la de buscar dar aportes para generar un nuevo pensamiento teológico de la creación. A esta finalidad nos dedicaremos en los dos apartados siguientes.

2. Hacia una nueva reflexión teológica en torno a la creación

Hemos venido abordando algunos elementos que destacamos como puntos de encuentro entre los relatos de creación del Génesis y la CAA de los EE de San Ignacio, y que nos parecen sugerentes en el momento de proponer una nueva reflexión teológica en torno a la creación. Ahora es menester que nos detengamos en esta propuesta de novedad en el pensamiento teológico sobre lo creado. ¿A qué nos referimos con nueva reflexión teológica de la creación?

Para responder a este interrogante debemos primero acercarnos a lo que ha sido la reflexión teológica sobre la creación a lo largo de la Tradición teológica occidental. Este acercamiento, claro está, no pretendemos hacerlo de forma rigurosa, pues ello resultaría una tarea compleja y muy extensa. Únicamente quisiéramos acercarnos a algunos pensadores destacados de dicha Tradición, tales como Agustín de Hipona, El Pseudo-Dionisio y Santo Tomás, y a un par de documentos eclesiales como la Carta Encíclica “*Populorum Progressio*” y el Concilio Vaticano II, por considerarlos suficientemente ilustrativos de lo que ha sido el pensamiento teológico tradicional en torno a la creación, a saber: un pensamiento en el que

el hombre se asume como el amo y señor de la creación y, en virtud del mandato divino de someter y dominar, como el que posee el poder para explotar la creación para su propio beneficio.

Como dijimos con antelación, no queremos realizar un juicio crítico sobre los pensamientos de estos grandes hombres de la teología, o sobre los escritos eclesiales, más bien nos remitimos a ellos para dar cuenta del estado en el que ha permanecido la teología de la creación hasta hace muy poco.

Pues bien, para empezar, debemos reconocer cómo las ideas que han ido surgiendo en la teología acerca de la realidad creada, deben ser ubicadas en el contexto propio de cada época en la que fueron concebidas. Así por ejemplo, el pensamiento de San Agustín de Hipona, ciertamente influenciado por el platonismo y el neoplatonismo, concibe en los seres de la creación una suerte de jerarquía u organización jerárquica en la que el hombre estaría en la cúspide respecto de los demás seres creados.

En efecto, el obispo de Hipona, en su comentario sobre el libro del Génesis, afirma que todos los seres fueron creados de acuerdo con un orden divino: “fue creado todo simultáneamente según un orden preestablecido”¹³⁴. En este orden “está antes el Verbo, por quien es hecha la creación”¹³⁵, de tal manera que en su mente ya están las ideas de todos los seres posibles –argumento de marcados tintes platónicos– y, entonces, tomando como modelos esas ideas, va creándolos de acuerdo con el orden que Él mismo ha concebido en su mente. Vemos entonces cómo, para San Agustín, en los seres de la creación hay un orden ya establecido por el Creador y, de acuerdo con ese orden, cada ser posee un grado de perfección que le ha sido otorgado por Él, siendo el hombre, en virtud de su creación a imagen y semejanza de Dios y en tanto compuesto de cuerpo y de alma, el ser con un mayor grado de perfección, después de los ángeles.

Esta perspectiva de gradación de los seres presente en el pensamiento de Agustín de Hipona, fue ejerciendo influjo en otros pensadores tales como el Pseudo-Dionisio Areopagita, quien asegura que existe una escala de los seres en la cual el peldaño más alto lo

¹³⁴ San Agustín de Hipona, *Interpretación literal del Génesis*, IV, 33.

¹³⁵ *Ibíd.*, IV, 32.

ocupa Dios, quien es el ser supremo, fuente y origen de todos los demás, y el hombre, por cuanto posee alma, estaría ubicado muy cerca de Dios. Así pues,

Dios es el Ser, pero mejor debería llamarse Supra-ser (hyperón). Después de Él, en la escala de los seres, viene el mundo celeste, de los espíritus puros, y, de manera extraña para nosotros, pero comprensible en el sistema de los antiguos, la luz, pues ellos consideraban la luz como un ente incorpóreo. Luego viene el mundo terrestre, con el alma humana como lo más alto, y en seguida de ella todos los seres vivos y los inertes.¹³⁶

En esta misma línea, Santo Tomás de Aquino, uno de los mayores teólogos de occidente, estableció un orden jerárquico de los seres de tal forma que Dios, que es el Ser por excelencia, si se nos permite usar esta expresión, y que es la causa de todos los seres, es quien establece este orden o, en sus palabras, es el origen de la desigualdad de las cosas¹³⁷. Dicho orden, de acuerdo con el Aquinate, sería entendido de la siguiente manera:

[E]n las cosas naturales, parece que las especies están ordenadas escalonadamente. Así, los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las plantas más que los minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros.¹³⁸

De acuerdo con la cita anterior, queda claro entonces que para Tomás de Aquino, el hombre, respecto de los demás seres materiales, es el más perfecto, y lo es en virtud de que posee alma como parte esencial de su naturaleza: “La tesis fundamental del Aquinate acerca de la naturaleza humana, entonces, es que nosotros no solo somos cuerpos, sino cuerpos animados por una cierta especie de forma, un alma.”¹³⁹ El alma tiene una perfección mayor por cuanto es inmaterial y tiene un carácter formal, entonces está mucho más cercana a la naturaleza del ser de Dios, que es la perfección suma. Por ello, el hombre, en virtud de su alma, es más perfecto que los demás seres materiales creados en tanto que estos carecen de alma.

¹³⁶ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos*, IV, 1-10, 77.

¹³⁷ Ver, Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 47, art. 2.

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ Pasnau, “Philosophy of mind and human nature”, 351. “Aquinas’s fundamental thesis about human nature, then, is that we are not just bodies, but bodies animated by a certain kind of form, a soul.” La traducción es mía.

De cara a lo dicho hasta el momento que, como hemos mencionado, no pretende ser una descripción exhaustiva del pensamiento teológico occidental acerca de la jerarquía de los seres creados, sino más bien una ejemplificación de tal pensamiento, podemos entender por qué el pensamiento teológico respecto de la creación haya estado centrado en los seres humanos, asumiéndolos como los seres más perfectos y como los dominadores y gobernadores de la realidad creada.

Y es que si recurrimos a algunos textos del Magisterio de la Iglesia, tales como la Carta Encíclica “*Populorum Progressio*” y el Concilio Vaticano II, textos no tan recientes, pero tampoco muy alejados de nuestra historia contemporánea, nos damos cuenta de que en ellos persiste aún, no bajo los mismos términos pero sí con un sentido semejante, la idea de que el hombre es la cúspide de la creación y que, por tanto, tiene el derecho, otorgado por Dios, de explotar los demás bienes naturales. Así pues, por un lado, en la Carta Encíclica “*Populorum Progressio*”, Pablo VI, hablando de la condición humana, de la cultura y del trabajo, advierte que “La Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio.”¹⁴⁰

Esta declaración pontificia que, dicho sea de paso, es de autoridad y de peso en tanto que pertenece al pensamiento del Papa, nos deja ver cómo en la doctrina de la Iglesia se ha abordado el tema de la creación siempre de cara al beneficio del hombre; es decir, el hombre, por cuanto es el ser más perfecto, goza del privilegio de poder gobernar la naturaleza usándola para su desarrollo y sirviéndose de ella para su progreso. Estas consideraciones, que no han sido asumidas con el debido cuidado, han dado paso a la explotación indiscriminada de los recursos naturales con la debida licencia que otorga la fe y el pensamiento de la Iglesia, pues el hombre debe poner la creación a su servicio.

Ahora, haciendo justicia al pensamiento del Papa Pablo VI, debemos decir que él considera, de acuerdo con la cita anterior, que el hombre, aun cuando tiene todo el permiso otorgado por Dios para someter y dominar la creación –lo cual no es del todo preciso por lo que ya hemos visto en el primer capítulo respecto del uso de estos verbos–, debe hacerlo de tal manera que dicha creación sea perfeccionada. Con todo, al parecer este elemento ha sido

¹⁴⁰ Pablo VI, *Carta encíclica “Populorum Progressio”*, N° 22.

olvidado por las sociedades actuales y, ante el silencio de la Iglesia a lo largo de muchos años, hemos caído en un ataque desafortunado a la realidad creada.

Ese silencio eclesial respecto de la creación se ha hecho evidente en uno de los documentos más importantes de la historia de la Iglesia contemporánea, a saber, el Concilio Vaticano II. En los textos conciliares no se encuentran abordajes temáticos que aludan directamente a la creación, sino que, en algunos de ellos se toca el tema de soslayo: “El Concilio Vaticano II no abordó de forma explícita el tema de la creación. Se centró más sobre la teología del hombre, criatura de Dios y perfeccionador de la creación.”¹⁴¹

A lo mejor, para la época en la que tuvo lugar dicho Concilio, la crisis ecológica no se había presentado en las magnitudes en las que se da actualmente, sin embargo, sí podemos echar de menos que la Iglesia no se hubiese pronunciado sobre un tema de tanta importancia para las sociedades puesto que la relación de los seres humanos con el resto de la obra creada debería ser uno de los pilares de nuestra fe cristiana, máxime cuando reconocemos que ella es el medio de sustento que Dios mismo nos ha concedido y, mejor aún, que en ella habita Él sensando, vegetando y dando entender. Con todo, nuestro interés aquí no es hacer una crítica a este texto que contiene una profunda riqueza teológica y doctrinal y que, además, le dio la posibilidad a la Iglesia de adentrarse en una nueva época; sino más bien, hacer caer en la cuenta de lo poco y lo incipiente que ha sido la reflexión en torno a la creación en el pensamiento de la Iglesia.

Estas posturas teológicas y doctrinales respecto de la creación, en las que el hombre ha sido puesto en el centro de la realidad creada, en un exacerbado antropocentrismo, han sido la base de justificación para muchas de las conductas destructivas que las sociedades actuales han presentado frente a los recursos naturales. A este respecto, Gunton nos dirá:

La forma que el mundo adquiere está determinada en gran medida por lo que nosotros, la creación humana, hacemos de él. Una vez más podemos decir que muchos desastres de todas las épocas, pero especialmente de la modernidad, derivan de una comprensión equivocada de dicha relación. La imagen ha sido entendida de manera individualista, más que en términos de ser en relación, de modo que han surgido pautas de alienación en la

¹⁴¹ Sayés, *Teología de la creación*, 85.

relación con otros seres humanos, de dominación más que de dominio del resto de la creación.¹⁴²

Ahora bien, muy probablemente en el seno del pensamiento de la Iglesia nunca ha habido un patrocinio de ese tipo de conductas; sin embargo, tampoco ha existido un pronunciamiento explícito de denuncia por parte de la Institución Eclesial, o un trabajo evangelizador concreto en el que se busque fomentar la armonía de la humanidad con el resto de la creación. Salvo algunas figuras particulares como la de San Francisco de Asís con su Cántico de las criaturas, San Juan de la Cruz con sus bellos poemas o San Ignacio de Loyola con su CAA, son muy pocas las alusiones directas al tema de la creación de manera que en ella el hombre sea considerado como una más de las creaturas, responsable, eso sí, de cuidar y proteger la vida que anida en ellas.

No obstante la realidad anteriormente expuesta, parece que las cosas, por lo menos en el ámbito doctrinal y teológico de la Iglesia, han empezado a cambiar. Muestra de ello es la consideración que el mismo autor de la Encíclica “*Populorum Progressio*”, el Papa Pablo VI, tal vez empezando a vislumbrar un desastre ecológico mundial, cuatro años después de la publicación de esta, hace en su Carta Apostólica “*Octogesima adveniens*”, en la que advierte que “debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, [el ser humano] corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación.”¹⁴³

Asimismo, y de una forma mucho más explícita, la Carta Encíclica “*Laudato Si*” del Papa Francisco, ha venido a refrescar y a renovar el pensamiento doctrinal y teológico de la Iglesia en torno a la creación. En efecto, esta carta, con la cual el Papa nos invita a repensar el tema de la creación en clave de armonía y de cuidado, inicia con una hermosa expresión sobre nuestra madre tierra: “«Alabado seas, mi Señor», cantaba san Francisco de Asís. En ese hermoso cántico nos recordaba que nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos”¹⁴⁴. ¿Acaso no es este el sentido que descubrimos en los relatos de creación cuando veíamos cómo la tierra es dadora de vida y está hecha para acoger la vida? ¿Acaso no es este mismo

¹⁴² Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, 246.

¹⁴³ Pablo VI, *Carta Apostólica “Octogesima adveniens”*, N° 21.

¹⁴⁴ Francisco Papa, *Carta Encíclica “Laudato Si”*, N° 1.

sentido de armonía y de comunión el que Ignacio de Loyola nos invita a considerar cuando nos propone reconocer en la realidad creada al mismo Dios habitándola y re-creándola?

Los anteriores cuestionamientos nos ponen en la dinámica en la cual nos quiere sumergir este escrito pontificio, que nos invita en cada una de sus páginas a volver al sentido originario de los relatos de creación, a rescatar las riquezas que la espiritualidad franciscana legó a la Iglesia, a reconocer en la creación una bondad maravillosa de Dios para con el hombre, el cual está llamado a usar adecuadamente la tierra y a cuidar y respetar el resto de los seres creados:

Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras.¹⁴⁵

Esta lógica del cuidado y protección de nuestra casa común, para usar las palabras del Papa Francisco, es la que queremos proponer como nueva reflexión teológica en torno a la creación, teniendo como telón de fondo las consideraciones que hemos hecho hasta el momento y que nos permiten abrirnos a esta novedad.

Una lógica que parta siempre de la comunión; comunión entre el ser humano y las demás creaturas, pues gozamos del mismo estatus de creaturalidad y, de una u otra manera, Dios mismo hace presencia en todos nosotros llamándonos a la vida, sensando, vegetando, dando entender; comunión entre el hombre y la tierra, pues estos se pertenecen y se necesitan mutuamente y, además, la tierra ha sido designada por Dios para ser dadora de vida y para acogerla y mantenerla; comunión entre los hombres y mujeres, y los animales, pues con ellos compartimos la misma mesa y se nos han otorgado las mismas fuentes de alimento; comunión de los seres humanos entre sí, pues la esencia de nosotros mismos es la vida en común, compartir la vida con los otros, reconocernos en y a partir de los otros; comunión, en fin, con

¹⁴⁵ *Ibíd.*, N° 67.

Dios, criador y Señor del universo, quien se nos da habitando en las creaturas y trabaja por todos nosotros dándonos ser e invitándonos a la vida.

Una lógica, además, que tenga como centro al hombre, pero no por considerarlo superior a las demás creaturas y, por ello mismo, con el poder de explotarlas a su antojo, sino reconociendo en él la responsabilidad que Dios le ha dado de ser co-creador, esto es, de participar en su acción creadora, en su acción dadora de vida, y reconociendo también la invitación que Dios le hace de vincularse con su trabajo, cuidando esa vida y protegiéndola en cada creatura, de tal manera que la creación toda sea una manifestación constante de la presencia del Señor, dueño de la existencia. Ante esta responsabilidad y esta invitación, como exhortaciones de Dios, los seres humanos estamos llamados a responder ofreciendo todo nuestro ser para el mayor servicio y alabanza de su divina majestad en la realidad creada, de manera que nuestra respuesta esté inscrita en la dinámica del amor, dinámica en la que el amante y el amado se comunican todo lo que tienen y pueden de manera recíproca.

Una lógica, en fin, que busque fomentar siempre el trabajo de los seres humanos por mantener y preservar la vida en la creación, como forma de hacernos partícipes en el trabajo constante de Dios por recrear toda la realidad y por llenar de vida aquellas situaciones que, incluso, parecen destruirla.

Entrar en esta lógica de una nueva reflexión en torno a la creación que esté basada en la comunión entre el hombre y la naturaleza, en la centralidad del hombre en cuanto responsable de cuidar y proteger la vida en la realidad creada y en el trabajo como medio eficaz mediante el cual el ser humano se vincula al trabajo de Dios por continuar creando y recreando a sus criaturas, es la propuesta que queremos hacer con el presente trabajo. Y tal vez, una manera de hacer concreto este propósito es mediante una nueva pedagogía teológica de la creación. Por ello, nuestro último apartado estará dedicado a dar algunas pinceladas sobre lo que podría ser esta nueva pedagogía teológica.

3. Hacia una pedagogía teológica de la creación

Los retos que trae consigo una nueva reflexión teológica en torno a la creación, a los cuales nos hemos referido con anterioridad, nos ponen de cara a una nueva manera de hacer teología en este tema particular por lo menos, y ello toca directamente al trabajo teológico

académico y educativo que tiene lugar en aulas y universidades. Decimos nueva manera de hacer teología no porque consideremos que deba seguir un nuevo método, distinto a los que sigue esta disciplina del conocimiento, sino más bien porque necesita abrirse a esos otros métodos pedagógicos y didácticos particulares que anidan en ella, tales como la oración y la mistagogía¹⁴⁶, y continuar realizando una lectura crítica y académica de la realidad creada a la luz de la Revelación.

En este sentido, la teología, circunscrita en el ámbito del saber narrativo¹⁴⁷ al que ella pertenece, no necesita tomar el lugar de las ciencias naturales ni de la ecología, para ejercer una acción educativa en torno a la creación, sino más bien debe, desde lo que ella es en cuanto disciplina, fomentar espacios de espiritualidad y de oración que permitan reconocer los elementos de comunión, trabajo y papel central del ser humano en cuanto responsable del cuidado de la obra creada, que ya hemos detallado ampliamente. No es que la teología no pueda entrar en diálogo con esas otras áreas del conocimiento, al contrario, debe ayudarse de ellas para formar y crear consciencia crítica sobre la creación, pero ella misma debe aportar, desde lo que es su identidad como disciplina, para esta formación. Y, como ya hemos visto, tanto la oración como la mistagogía son métodos pedagógicos muy válidos y particulares de la disciplina teológica y no menos valiosos que la investigación formal y clásica.

Y es que una nueva teología de la creación, con las particularidades metodológicas propias, tiene mucho que decir en el ámbito educativo, pues es allí en donde se forman críticamente las personas y las sociedades y es allí, por tanto, en donde se puede cambiar poco a poco el panorama destructor y explotador que el ser humano ha dibujado en su relación con el resto de la realidad creada. La teología, desde una perspectiva de salvación, debe anidarse en el corazón de la educación de las personas, para generar transformaciones que se encaminen hacia el horizonte del plan salvífico de Dios para la totalidad de su creación. Así pues,

La teología, como parte esencial del saber universal, debe estar presente en [los ambientes educativos], y clarificar -ante la progresiva secularización- un nuevo contexto

¹⁴⁶ Ver Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, *Documento de identidad de la Facultad*, 26.

¹⁴⁷ Para ampliar este tema, ver Reyes Fonseca, *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico*, 40-50.

social, cultural y religioso, condiciones que hacen legítimo su discurso en aras de un verdadero diálogo interdisciplinar. La teología enriquece al acto educativo, por cuanto está en la base de una educación que busca la formación de la persona, en orden a su fin último, que es la salvación. Por eso la teología quiere que la educación sea expresión del plan salvífico de Dios.¹⁴⁸

Este escenario de la teología en cuanto enriquecedora del acto educativo desde su particularidad propia como disciplina del saber, debemos entenderlo en la óptica que nos propone el P. Alberto Parra, S.J., de reservorio de un conocimiento de la tradición teológica, de tal suerte que se trace “la correlación que va desde la índole propia y específica del acto educativo hacia las reservas pedagógicas de la tradición teológica no tanto como teológica en el primer momento sino en cuanto conocimiento de la tradición teológica”¹⁴⁹. Tal tradición teológica, en el caso concreto del tema de la creación, que como hemos visto ha sido asumida desde una perspectiva antropocéntrica sobredimensionada, debemos asumirla más bien en el horizonte de la espiritualidad propuesta por hombres como Francisco de Asís y como Ignacio de Loyola, y en el sentido de una correcta interpretación de los relatos de creación, tal y como nos lo indica el Papa Francisco:

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a «dominar» la tierra (cf. Gn 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. Si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Sebá, “Universidad, teología y pedagogía”, 487.

¹⁴⁹ Alberto Parra, S.J., “Los cuerpos teológicos en perspectiva pedagógica”, Conferencia realizada para los estudiantes de Pedagogía de la Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, primer semestre de 2017.

¹⁵⁰ Francisco Papa, *Carta Encíclica “Laudato Si”*, N° 67.

Con lo dicho hasta el momento, vemos entonces cómo los nuevos elementos de comunión, trabajo y papel protagónico del hombre en tanto cuidador y protector de la vida en la realidad creada, que estamos proponiendo para la construcción de una nueva reflexión teológica en torno a la creación, deben circunscribirse en el ámbito del acto educativo y este en cuanto teológico, pues es la educación la única capaz de transformar la manera de pensar de los individuos en tanto que sus fines, propiamente hablando, son “personalizar, humanizar y socializar”¹⁵¹ a través de la formación integral de los seres humanos.

Personalizar, en cuanto que la educación pretende formar personas, es decir, seres humanos con una personalidad sólida, basada en principios y valores vitales y fundamentada en la dignidad de la vida: “[L]a educación en cualquier sociedad tiene el objetivo general de formar la personalidad ideal sustentada en la vitalidad, la sensibilidad, el esfuerzo, la sabiduría y la inteligencia.”¹⁵² Y frente a este fin, una pedagogía teológica de la creación cumple un papel fundamental, en tanto que ella debe propender por la formación de personas que, reconociendo su condición de creaturas y partes fundamentales del cosmos, sepan valorar, respetar y cuidar la vida propia y la de los demás seres de la creación, forjando una relación armónica con ellos.

Humanizar, en el sentido en que la educación es propia de los seres humanos. Cuando educamos no se trata entonces de un adiestramiento o entrenamiento como si fuésemos autómatas o máquinas, se trata de hacernos cada vez más humanos, es decir, desarrollarnos desde nuestra propia condición de especie, como seres pensantes, como seres dialógicos, como seres en relación, como seres con historia, con un pasado, un presente y un futuro que nosotros construimos, como seres capaces de cuidar y proteger la vida propia y la del mundo en el que habitamos y del cual hacemos parte, como seres, en fin, contingentes y finitos en virtud de nuestra condición creatural, pero siempre referidos al Dios Creador. Frente a este propósito, José Martí nos dirá: “Educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido: es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente, hasta el día en que

¹⁵¹ Alberto Parra, S.J., “Los cuerpos teológicos en perspectiva pedagógica”, Conferencia realizada para los estudiantes de Pedagogía de la Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, primer semestre de 2017.

¹⁵² León, “Los fines de la educación”, 7.

vive, es ponerlo a nivel de su tiempo para que flote sobre él, y no dejarlo debajo de su tiempo, con lo que podrá salir a flote; es preparar al hombre para la vida.”¹⁵³

Finalmente, socializar, dado que la educación, al formar seres humanos, no puede prescindir de un elemento propio de ellos, a saber, el de la socialización, el de la convivencia con otros, el de la conformación de redes y tejidos humanos que, mediante la cooperación solidaria, permitan un crecimiento y desarrollo colectivo. Este fin de socializar que persigue la educación encaja muy bien con una de las perspectivas que hemos detallado en los relatos de creación, pues cuando hemos comentado la creación del hombre y de la mujer, hemos visto cómo, desde la perspectiva de los autores sagrados, el hombre es, esencialmente, ser en comunión y reciprocidad con el otro, más aún, el hombre se constituye como tal a partir del reconocimiento del otro, a partir del tú se construye el yo en una apertura hacia el nosotros.

Ahora, socializar aquí no debemos entenderlo solamente en el sentido que acabamos de comentar, sino también, de manera más amplia, debemos comprenderlo como la capacidad que el ser humano tiene de entrar en relación con su entorno, esto es, con el resto de la realidad creada; una relación a partir de la cual el individuo mismo también se construye en su identidad humana, y es precisamente esta razón la que nos hace afirmar, sin temor a caer en el error, que una relación malsana con el ambiente, con la creación de la que somos parte, conduce indiscutiblemente a la deshumanización, a la pérdida de identidad humana, al deterioro de la humanidad.

Y es precisamente a este fin de socializar que persigue la educación, al que debemos apuntarle con estos elementos de comunión, de trabajo y de protagonismo del hombre en tanto protector de la vida en la creación. Pero no podemos hacerlo mediante la construcción de un andamiaje teológico rígido, basado en postulados inertes y abstractos que no toquen la vida concreta y real de las personas, al margen de esos métodos tan ricos y tan propios del saber teológico como son la espiritualidad, la oración, la predicación y la mistagogía. Antes bien, debemos hacerlo desde un horizonte de praxis educativa, es decir, desde un horizonte pedagógico de la teología, en el cual, echando mano de esos métodos teológicos tan propios, seamos constructores de una nueva reflexión teológica que emane de las aulas de clase y que tenga como base la experiencia espiritual profunda de estudiantes y profesores; experiencia

¹⁵³ Martí, *Obras completas*, 282.

espiritual que lleve a descubrir al Dios Creador presente en todas las obras creadas, recreándolas e invitándonos a trabajar con Él en pro del mantenimiento y el cuidado de la vida que Él mismo les ha otorgado.

En este sentido, nos parece que la espiritualidad ignaciana, desde lo más original de ella que son los EE, puede ayudarnos a construir esta nueva pedagogía de la teología; máxime si tenemos en cuenta que tal espiritualidad “recaba sobre las “cosas creadas para el hombre”, al servicio de él pero generadoras de comunión y de un nuevo paradigma de relación con la Creación, en donde Dios, el mundo y el ser humano establecen una comunión armoniosa.”¹⁵⁴

De esta manera, asumiendo una teología de la creación, desde una experiencia espiritual honda y desde el sentido original que nos ofrecen los relatos de creación del Génesis, y ésta llevada al ámbito educativo, nos pondríamos en camino de ofrecer al mundo de hoy un nuevo pensamiento teológico de la creación y con él, un nuevo modelo de ser humano: un ser humano que, reconociendo su condición de creatura y referido siempre a su criador y Señor, viva en perfecta armonía con la naturaleza, cuidando de ella y garantizando que en ella permanezca siempre la huella amorosa y dadora de vida del Creador.

¹⁵⁴ Vela Mantilla, “Educación ambiental en perspectiva ignaciana”, 164.

CONCLUSIONES

El itinerario que hemos recorrido en el presente trabajo nos permitió acercarnos, en primer lugar, a los relatos de creación del Génesis, ubicándolos inicialmente en el marco global del Pentateuco, lo cual nos dió la posibilidad de identificar algunos elementos escriturales tales como las posibles fuentes a las que pertenecen y el sentido que podría asumirse de su contenido de acuerdo con esas fuentes y con la época en la cual se ubican.

De esta forma, reconocimos cómo el primer relato de creación que encontramos en Gn 1,1 - 2,3 parece pertenecer a la fuente Sacerdotal P, la cual representaría los puntos de vista de los sacerdotes del exilio, en Babilonia, y estaría ubicada entre los siglos VI-V a.C. Estos elementos de datación de la fuente, nos permitieron comprender aspectos hallados en el primer relato, tales como su lenguaje sobrio, su ritmo casi ritual, la organización armónica del relato en siete días y algunos aspectos más puntuales como el descanso de Dios al séptimo día que parece evocar la institución del *sabbat* que ya regía en el Israel del exilio. Y el segundo relato, encontrado en Gn 2,4-25, probablemente perteneciente a la fuente J, más antigua que la Sacerdotal, y que nos brinda un texto mucho menos estructurado y con la utilización del nombre Yahvé para referirse a Dios.

Una vez ubicados en el contexto amplio, dimos paso a la consideración más local del libro del Génesis, en el que encontramos, nuevamente, algunos elementos importantes para comprender mejor los relatos. Uno de ellos, la fórmula *'ēlleh tōl 'dōt*, como elemento estructurante del libro y que introduce, bien una genealogía o lista de nombres, o bien una narración, como en el caso del segundo relato que inicia precisamente con el uso de esta fórmula.

Este marco local, nos permitió entonces adentrarnos en la consideración detallada de los dos relatos por separado, en los cuales encontramos aspectos fundamentales para la pretensión de este trabajo y muy propios de la concepción israelita. Dentro de esos aspectos, pudimos evidenciar cómo, en el primer relato, cuando se nos describe la creación de la vegetación en el día tercero, la tierra es la dadora de vida, es decir, Dios le participa a la tierra esa capacidad de conceder vida, con lo cual reconocimos que ella está hecha para conferir, acoger y cuidar la vida.

Asimismo, pudimos evidenciar cómo el hombre y los animales, en la perspectiva del primer relato, están llamados a compartir el mismo alimento dado por Dios, y cómo estos, desde el segundo relato, son creados para acompañar y ayudar al hombre. En este mismo sentido y en el horizonte del segundo relato, observamos cómo la mujer y el hombre, creados de la misma naturaleza, están llamados a la comunión y a reconocerse mutuamente de tal forma que la constitución de ella sea a partir de aquel y viceversa. Estos detalles nos permitieron extraer un término fundamental para nuestra consideración posterior, a saber, el de la comunión del hombre con el resto de la obra creada.

En esta misma perspectiva, otro elemento encontrado fue el del trabajo de Dios en su creación; elemento presente de forma explícita en el segundo relato, pero también, aunque no tan directamente, en el primero. Dios plantando un jardín en Edén o Dios trabajando sin descanso durante los seis días del proceso creador, nos permitió reconocer, desde esta óptica, cómo Él se nos da en la creación y, más aún, cómo la creación es muestra fehaciente de su trabajo continuo. Este componente también nos dejó evidencia de una de las características originales de la teología israelita, pues el Dios de Israel era un Dios cercano al hombre, que compartía el trabajo y la vida con este, en cambio, de acuerdo con otras visiones de pueblos y culturas circundantes, como la babilónica, los dioses eran siempre alejados, estaban en el cielo y solo bajaban a la tierra por algún motivo particular.

Otro de los aspectos fundamentales que hallamos en los relatos, fue el del papel protagónico del hombre en la creación. En efecto, tanto en el primer relato, donde se nos presenta al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, como en el segundo, en el cual la primera creatura en ser llamada a la vida es el hombre, son una manifestación del talante antropológico de los relatos. Con todo, esa importancia del hombre en los relatos no fue analizada en términos de superioridad del mismo, sino más bien como colaborador y responsable del mantenimiento de la obra creada, es decir, como co-creador, continuador de la obra que Dios realizó en su creación. De ahí que el significado de los verbos someter y dominar, presentes en el primer relato, fueran propuestos en este mismo sentido. Es decir, la acción que evocan los verbos cae directamente sobre la tierra, aludiendo a la actividad de la agricultura tan propia del Israel de entonces, no sobre los seres de la creación; además, estos verbos se refieren a acciones de señorío y, en este contexto, el señorío único es el de Dios

quien hace partícipe al hombre del mismo, pero no para que él haga uso de las cosas creadas a su manera, sino siempre referido al Creador, esto es, para que participe con Dios en el mantenimiento y el trabajo por la vida que anida en la creación.

Con este amplio estudio de los relatos de creación del Génesis, nos dimos a la tarea, en segunda instancia, de acercarnos al texto de la CAA de los EE de San Ignacio, reconociendo que la oración que surge de espiritualidades cristianas concretas, es uno de los métodos propios de la teología. Con este presupuesto y luego de haber ubicado dicha contemplación en el marco general de los EE, dimos paso al estudio de cada una de las notas, preámbulos y puntos que la componen. Con este estudio, lo primero que advertimos fue el sentido del amor que debe asumirse en el texto ignaciano: el de comunicación del amante al amado lo que tiene y puede, así como del amado al amante.

Este sentido nos dio la posibilidad de adentrarnos en los preámbulos, en el segundo de los cuales hallamos la lógica de toda la CAA, a saber, la de tratar de buscar conocer internamente las bondades recibidas de Dios a lo largo de todos los EE, con el fin de reconocerlas, asumirlas y, a partir de ello, tratar de vivir en adelante, en el amor y el servicio a la divina majestad. Con este horizonte, nos adentramos en el estudio de cada uno de los puntos en el cual hallamos, nuevamente, un componente de comunión presente en la lógica misma del texto ignaciano, no solamente porque puede ubicarse en la vía unitiva, en la que el cristiano y, en este caso, el ejercitante entra en comunión con Dios, con los demás y con el resto de la creación, sino por el sentido mismo del amor en cuanto comunicación, intercambio, reciprocidad que nos sumerge en una dinámica de comunión.

De igual manera, hallamos el elemento del trabajo de Dios que se nos da en cuanto puede, habitando en los seres de la creación, vegetando, sensando, dando entender. Este trabajo de Dios por nosotros en su obra creada, en la perspectiva de San Ignacio, nos debe movilizar a vincularnos a Él, a participar de esa labor, a entregarnos a su servicio hallándole en todas las cosas y relacionándonos con la creación siempre referidos a Él, es decir, buscando que nuestra convivencia con la realidad creada sea tan equilibrada, armoniosa y pacífica, que mediante ella le encontremos a Él. Asimismo, evidenciamos el papel fundamental que tiene el hombre, pero no como el centro de la creación que Ignacio invita a contemplar, sino como el responsable de corresponder a ese amor de Dios que habita en la

creación, participando con Él del cuidado y la preservación de la vida en todos los seres creados.

Estos aspectos encontrados en el análisis de cada uno de los componentes de la CAA, nos permitieron dar algunos lineamientos respecto de la teología propia del texto ignaciano, en lo que respecta a su cristología, pneumatología, antropología y talante trinitario, muy en la línea de dichos aspectos.

Luego de este acercamiento al escrito de San Ignacio, nos adentramos en, tercera y última instancia, en el establecimiento de una relación entre los relatos de creación del Génesis y la CAA, extrayendo de ambos textos elementos comunes que nos permitieran dar pistas para proponer una nueva reflexión teológica en torno a la creación. Tales elementos, a los cuales ya nos hemos venido refiriendo a lo largo de esta conclusión, son: la comunión entre Dios, el ser humano y el resto de la creación, el trabajo de Dios y el trabajo nuestro por mantener, cuidar y proteger la vida de la creación, y el papel central del hombre en tanto participante activo de ese trabajo de Dios por su obra creada, garantizando que ella sea siempre una manifestación plena de la vida otorgada por Él.

Con estos tres elementos como horizonte, trajimos a colación, de forma rápida y sin mucho detalle, algunos puntos del pensamiento teológico y eclesial de occidente respecto de la creación, que estuvo presente hasta hace muy poco, y que veía en los seres de la obra creada una especie de jerarquía en la que el hombre estaba en una instancia superior por poseer un alma que lo acercaba a Dios. Esta concepción, tal vez sin ninguna pretensión por parte de la teología ni de la Iglesia, dio pie para el desarrollo de muchas conductas perversas, de dominio y explotación indiscriminada, frente a la creación, sustentadas en una mala interpretación del mandato divino de someter y dominar presente en el primer relato del Génesis.

Dicha alusión al pensamiento teológico y doctrinal de occidente respecto de la creación, nos permitió poner en el escenario la nueva propuesta de reflexión en torno a este tema, basados en los tres elementos de relación que hallamos y en la reciente encíclica '*Laudato Si'*' del Papa Francisco. Con ello, reconocimos que es necesario una renovación de la teología en lo atinente al pensamiento en torno a la creación, que se aleje del marcado antropocentrismo en el que se ha visto sumergida, y que le abra espacio a una consideración

más cosmocéntrica desde la perspectiva de la comunión, del trabajo de Dios por su obra creada y del hombre siempre llamado a vincularse en este trabajo divino, y del papel central del ser humano, no en cuanto superior al resto de los seres creados, sino en cuanto responsable del cuidado y del mantenimiento de la vida en ellos y en él mismo. Estos puntos de vista, dicho sea de paso, dejan abierto el panorama para enriquecer una nueva reflexión teológica de la creación apoyados en planteamientos como los de la teología relacional (para abordar el tema de la comunión Dios-hombre-naturaleza), los de la teología de la acción (para tratar el tema del trabajo) y los de una antropología teológica refrescada con el papel protagónico del hombre pero en la perspectiva de responsable y garante del cuidado de la vida en la creación.

Finalmente, como parte última de este tercer momento del trabajo, dimos algunas pinceladas de lo que podría ser una concreción de esta propuesta de nueva reflexión teológica en torno a la creación en el ámbito educativo, siendo conscientes de que a través de la educación y esta en cuanto teológica, es posible generar transformaciones en las personas, en la manera de ver y relacionarse con la creación que estas tienen. Esta educación ambiental, como la llama el Papa Francisco en '*Laudato Si*', asumida desde el nuevo horizonte teológico que aquí proponemos, podría convertirse en un vehículo eficaz a través del cual la teología contribuya al fortalecimiento de las sanas, armoniosas y amorosas relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

Bibliografía

Aleixandre, Dolores. *La contemplación para alcanzar amor. Una aproximación bíblica*. Santander: Sal Terrae, 2017.

Arzubialde, S.J., Santiago. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991.

Baena, S.J., Gustavo. “Sentido de la encíclica Laudato Si”. En *Abriendo Horizontes* 8, por Margarita Cadavid (dir.), 13-20. Medellín (Colombia): Centro de Fe y Culturas, 2015.

Brown, Raymond; Fitzmyer, Joseph; y Murphy, Roland. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.

Chechon Chong, S.J., Juan. “La Contemplación para alcanzar amor [230-237], el Pentecostés ignaciano”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 72 (2000): 293-303.

Díez-Alegría, José. “La «Contemplación para alcanzar amor» en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 23 (1951): 171-193.

Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación. Edición y Traducción de Federico Lara Peinado. Madrid: Trotta, 1994.

Espinosa, S.J., Clemente. *Los Ejercicios de San Ignacio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. *Documento de identidad de la Facultad*.

<http://teologia.javeriana.edu.co/documents/3722978/3755604/Documento+de+identidad+de+la+Facultad.pdf/93e86ef5-980d-467e-be9c-b2e743606c29> (consultado el 24 de junio de 2017).

Francisco Papa. *Carta Encíclica “Laudato Si”*.
http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf (consultado el 02 de julio de 2017).

García de Castro, José (dir.) *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

García, José. ““Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba” (Ej 237). El mundo como diafanía de Dios”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 81 (2009): 243-255.

García, S.J., José. ““Mi Padre trabaja siempre”. El “Trabajo de Dios por mí” en la contemplación para alcanzar amor”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 68 (1996): 47-60.

Gerhard von Rad. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 2008.

González Buelta, S.J., Benjamín. “Dios trabaja”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 79 (2007): 213-225.

Granero, Jesús. “Nuestra fe católica. La creación”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 45 (1973): 203-205.

Gunton, Colin. *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1 – 17*. Michigan (USA): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

Iglesias, Eduardo. “La contemplación para alcanzar amor”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 8 (1932): 301-316.

Iglesias, S.J., Ignacio. “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 59 (1987): 373-387.

Iturrioz, S.J., Jesús. “Dios en todas las personas. En torno al 4º punto de la “Contemplación para alcanzar Amor””. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 49 (1977): 229-248.

Juan Pablo II. *Audiencia General. Miércoles 14 de noviembre de 1990*. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901114.html (consultado el 27 de junio de 2017).

León, Aníbal. “Los fines de la educación”. *Orbis. Revista Científica Ciencias Humanas* 23 (2012): 4-50.

Lera, S.J., José. “La contemplación para alcanzar amor, el pentecostés ignaciano. Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios (III)”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 63 (1991): 163-190.

Loza Vera, José y Duarte Castillo, Raúl. *Introducción al Pentateuco. Génesis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.

Martí, José. *Obras completas*, Volumen 8. La Habana (Cuba): Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Navarrete, S.J., Luis. “Aproximación bíblico-teológica a la Contemplación para Alcanzar Amor”. *Apuntes Ignacianos* 66 (2012): 17-39.

Pablo VI. *Carta Apostólica “Octogesima adveniens”*. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (consultado el 7 de julio de 2017).

Pablo VI. *Carta encíclica “Populorum Progressio”*. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.pdf (consultado el 5 de julio de 2017).

Parra, S.J., Alberto. “Los cuerpos teológicos en perspectiva pedagógica”. Conferencia realizada para los estudiantes de Pedagogía de la Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, primer semestre de 2017.

Pasnau, Robert. “Philosophy of mind and human nature”. En *The Oxford Handbook of Aquinas*, por Brian Davies y Eleonore Stump. New York: Oxford University Press, 2012.

Pseudo-Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos*, IV, 1-10. En “El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 73-80, por Mauricio Beuchot.

Rambla, S.J., José. “La creación en los Ejercicios –Comunión y servicio–”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 70 (1997): 227-243.

Reyes Fonseca, José Orlando. *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico*. Bogotá, D.C.: Editorial PUJ, 2016.

Rodríguez Osorio, S.J., Hermann. “Contemplación para Alcanzar Amor”. *Apuntes Ignacianos* 66 (2012): 4-16.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Creación, Gracia, Salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.

San Agustín de Hipona. *Interpretación literal del Génesis*. Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese. Navarra (España): EUNSA, 2006.

San Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Ediciones Mensajero, S.A., 1991.

San Juan de la Cruz. “Cántico espiritual”. En *Poesía completa*, edición e introducción de Cristóbal Cuevas García, 150-153. Barcelona (España): RBA Editores, 1995.

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.

Sayés, José. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002.

Sebá, Hernando. “Universidad, teología y pedagogía”. *Theologica Xaveriana* 136 (2000): 487-496.

Ubillos, Guillermo. “Comentario y exposición de la contemplación para alcanzar amor”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 10 (1934): 146-167.

Valverde, S.J., Carlos. “Contemplación para alcanzar amor y Medio Divino”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 42 (1970): 157-168.

Vela Mantilla, Roberto. “Educación ambiental en perspectiva ignaciana”. En *“Teología y Espiritualidad de la Pedagogía Ignaciana: ¿Un reto de la Comunidad Universitaria?”*, por Libardo Hoyos e Iván Mejía (compiladores), 159-170. Bogotá, D.C.: Editorial PUJ, 2004.

Verd, S.J., Gabriel. ““Tomad, Señor, y recibid”, una oración polivalente”. *Manresa. Espiritualidad Ignaciana* 58 (1986): 77-88.

White, Lynn Jr. *Machina ex Deo: la tecnología y la cultura*. México D.F.: Editores Asociados, 1973.

ANEXOS

Anexo 1: Primer relato de creación Gn 1,1 - 2,3

1, 1 En el principio creó Dios los cielos y la tierra. 2 La tierra era algo desierto y vacío, y tiniebla cubría la superficie del mar primigenio, mientras la tempestad de Dios vibraba sobre la superficie de las aguas. 3 Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. 4 Vio Dios que la luz estaba bien, y separó Dios la luz, de la tiniebla. 5 Llamó Dios a la luz «día» y a la tiniebla llamó «noche». Y atardeció y amaneció: un día. 6 Dijo Dios luego: «Haya un firmamento en medio de las aguas, que las separe unas de otras». Y así fue. 7 E hizo Dios el firmamento y separó las aguas que hay debajo del firmamento, de las aguas que hay encima del firmamento. 8 Y llamó Dios al firmamento, cielo. Y atardeció y amaneció: día segundo.

9 Dijo Dios luego: «Acumúlense las aguas de debajo de los cielos en un lugar y aparezca lo seco». Y así fue. 10 Llamó Dios a lo seco, tierra, y al cúmulo de las aguas, mares. Y vio Dios que estaba bien. 11 Dijo Dios luego: «Brote la tierra verdor: plantas germinadoras de semilla según su especie, y árboles frutales que den sobre la tierra fruto con su semilla dentro». Y así fue. 12 Produjo la tierra verdor: plantas germinadoras de semilla según su especie, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, según su especie. Y vio Dios que estaba bien. 13 Y atardeció y amaneció: día tercero.

14 Dijo Dios luego: «Haya lumbreras en el firmamento del cielo para que separen el día de la noche y hagan de señales para las solemnidades, para los días y para los años, 15 y hagan de lumbreras en el firmamento del cielo para alumbrar sobre la tierra». Y así fue. 16 Hizo, pues, Dios las dos lumbreras mayores: la mayor para dominio del día, y la menor para dominio de la noche; y además las estrellas. 17 Y las puso Dios en el firmamento del cielo para alumbrar sobre la tierra, 18 para dominar el día y la noche, y para separar la luz de la tiniebla. Y vio Dios que estaba bien. 19 Y atardeció y amaneció: día cuarto.

20 Dijo Dios luego: «Bullan las aguas en un hervidero de seres vivientes y revoloteen aves sobre la tierra contra la faz del firmamento del cielo». Y así fue 21 Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todos los seres vivos serpeantes que bullen en las aguas según su especie, y toda ave alada según su especie. Y vio Dios que estaba bien. 22 Luego los bendijo

Dios diciendo: «Sed fecundos y multiplicaos y llenad las aguas de los mares, y multiplíquense las aves en la tierra» 23 Y atardeció y amaneció: día quinto.

24 Dijo Dios luego: «Produzca la tierra seres vivientes según su especie: ganados, animales reptantes, y alimañas del campo, según su especie». Y así fue. 25 Hizo, pues, Dios los animales terrestres según su especie, y los ganados según su especie, y todo lo que reptaba en la tierra según su especie. Y vio Dios que estaba bien. 26 Dijo Dios luego: «Hagamos hombres a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todos los animales terrestres y en todo animal reptante que serpea sobre la tierra». 27 Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. 28 Y los bendijo Dios y les dijo: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que se mueve sobre la tierra». 29 Dijo Dios luego: «Mirad que os he dado toda planta seminífera que existe sobre la faz de toda la tierra y todo árbol que lleva fruto seminífero: eso os servirá de alimento. 30 Y a todo animal terrestre, a toda ave del cielo y a todo cuanto reptaba sobre la tierra con aliento vital 'les doy ' por alimento toda hierba verde». Y así fue. 31 Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

2, 1 Así, pues, fueron concluidos el cielo y la tierra con todo su cortejo, 2 Y remató Dios el día séptimo la tarea que había hecho, y descansó en ese día séptimo de toda su labor. 3 Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de toda la tarea creadora que había realizado.

Anexo 2: Segundo relato de creación Gn 2,4-25

4 Esta es la historia de los orígenes del cielo y la tierra cuando fueron creados. El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y los cielos, 5 no había aún en la tierra arbusto estepario alguno, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para labrar el suelo. 6 Sólo agua subterránea brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. 7 Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. 8 Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. 9 Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y

buenos para comer, y además en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia [del bien y del mal].

10 De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se dividía y formaba cuatro brazos. 11 El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. 12 El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y la piedra de sóham. 13 El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus. 14 El tercer río se llama Jiddéquel: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Éufrates.

15 Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase. 16 Y Yahvé Dios ordenó al hombre y dijo: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, 17 mas del árbol de la ciencia [del bien y del mal] no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio».

18 Dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada a él». 19 Así pues Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. 20 El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para «el» hombre no encontró una ayuda que le fuese adecuada.

21 Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. 22 De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. 23 Entonces el hombre exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada». 24 Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán una sola carne. 25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban.

Anexo 3: Contemplación para alcanzar Amor [EE 230-237]

[230] CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR.

Nota. Primero conviene advertir en dos cosas: La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.

[231] La segunda: el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario el amado al amante; de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro.

Oración sólita.

[232] Primer preámbulo es composición; que es aquí ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí.

[233] El segundo pedir lo que quiero; será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad.

[234] El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina. Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta.

[235] El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad; otro tanto reflectiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que se sigue.

[236] El tercero, considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo.

[237] El cuarto, mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar reflectiendo en mí mismo según está dicho.

Acabar con un coloquio y un Paternos ter.