

# Marilynne Robinson

## Lectura del Génesis



---

MARILYNNE ROBINSON

Lectura del Génesis

Traducción de  
Vicente Campos

Galaxia Gutenberg



Título de la edición original: *Reading Genesis*  
Traducción del inglés: Vicente Campos González

Publicado por  
Galaxia Gutenberg, S.L.  
Av. Diagonal, 361, 2.º I.ª  
08037-Barcelona  
info@galaxiagutenberg.com  
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: mayo de 2026

© Marilynne Robinson, 2024  
Reservados todos los derechos  
© de la traducción: Vicente Campos, 2026  
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2026

Preimpresión: Maria Garcia  
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls  
Plaça Verdaguer n.º 1, 08786-Capellades  
Depósito legal: B 582-2026  
ISBN: 979-13-87605-78-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

---

# Índice

Lectura del Génesis .....	9
Génesis .....	191

---

# LECTURA DEL GÉNESIS

---

## Nota a la presente edición

Marilynne Robinson ha utilizado como fuente original de su *Lectura* la traducción al inglés denominada King James Version (o Biblia del rey Jacobo), publicada en 1611 y referencia ineludible de las Biblias protestantes anglosajonas que ha ejercido una gran influencia sobre la propia lengua inglesa. En esta edición española, lógicamente, no se traduce de la versión inglesa sino que se recurre, tanto para las abundantes citas como para el texto íntegro del Génesis, a la denominada Reina Valera Antigua (1602, también conocida como Biblia del Cántaro), es decir, la revisión que realizó Cipriano de Valera de la traducción de Casiodoro de Reina (conocida como Biblia del Oso), publicada originalmente en 1569. Con la intención de facilitar la fluidez y la comprensión de la lectura en castellano se han realizado, en las citas, las correcciones ortográficas, sintácticas, de la grafía de los antropónimos y, en algún caso esporádico, semánticas que se han creído pertinentes para ajustarlas al sentido del original de Robinson. Dada la complejidad del texto, así como la abundancia de cultismos religiosos (y el hecho de que los lectores en español estén menos familiarizados con la Biblia que los anglosajones), quizá sería conveniente acercarse a la obra por la traducción del propio Génesis y pasar a continuación a la *Lectura* de la autora, para ayudar al seguimiento del texto.

---

La Biblia es una teodicea, una meditación sobre el problema del mal. Siendo así, debe tener en cuenta las cosas tal como son. Debe reconocer de forma significativa los aspectos más oscuros de la realidad que vivimos, y debe reconciliarlos con la bondad de Dios y del Ser en sí mismo, frente a los cuales esa oscuridad resalta tan marcadamente. Lo que quiere decir que la Biblia es una obra de teología y no meramente un texto primario en el que se basa la teología. Sugeriré que, en los primeros capítulos del Génesis, la perfecta Creación de Dios experimenta una serie de cambios, declinaciones que permiten la anomalía de ubicar a una criatura defectuosa y alienada en el centro de todo, nosotros mismos, todavía sagrados, todavía amados por Dios. Afirmar que la narración nos conduce a esas declinaciones –la Caída y la pérdida del Edén, seguidos del Diluvio y las leyes que permiten la matanza de animales y los homicidios, luego la quiebra de la unidad humana en Babel– no quiere decir ni que sucedieran ni que no, sino que su secuencia es una articulación de una compleja declaración sobre la realidad. El espléndido relato del principio del Ser y de la creación por Dios de la humanidad a su imagen y semejanza no se ve disminuido en todo lo que sigue, pese al movimiento de distanciamiento del mundo de la primera intención de Dios, alterada como debe quedar esta declaración por la fe en que Él posee una intención mayor y más abarcadora que no puede fallar. En el misterio final del propósito de Dios hay parábolas de profetas y sabios. La historia y la experiencia son en sí mismas parábolas que esperan a sus profetas.

Fuera como fuese la manera en que surgió, esta secuencia narrativa establece una profunda y esencial aserción del bien sagrado, convirtiendo dolores y trabajo en una realidad secundaria, del mismo modo que quitar una vida como castigo. Esta construcción de la realidad, con el bien absoluto superpuesto pero nunca disminuido ni alterado por los acomodos a la naturaleza humana, permite que la fidelidad alcance este bien supremo. La gracia modifica la ley. La ley no puede limitar a la gracia.

Me referiré a «los escritores» de los libros de Moisés, porque me parece que estos textos han sido el fruto de la reflexión y el perfeccionamiento que se dieron a lo largo del curso de generaciones o siglos. Esto no es una versión de la denominada hipótesis documental, que sostiene que en esos redactores es posible rastrear fuentes distintas e identificables, documentos que pueden atribuirse a escritores de regiones o facciones concretas y que se concilian o asimilan tan mal entre ellos que son, de hecho, suturas en el texto, presentando incongruencias en cuestiones tan poco triviales como la naturaleza de Dios. Sé que sugerir la autoría humana puede parecer a algunos una negación del carácter sagrado y único de la Biblia. Pero es la propia Biblia la que cita a autores humanos de la mayoría de sus libros, tal vez sin referirse a más que una colección de escritos que compartían cierta afinidad con el pensamiento de un maestro o una escuela concretos. Dicho de otro modo, tanto si estas atribuciones reflejan una autoría tal como nosotros la entendemos, como si no, la propia Biblia no demuestra ninguna inquietud al asociarse con mentes, palabras, vidas y pasiones humanas. Se trata de un llamativo ejemplo de la baja opinión que tenemos de nosotros mismos, más de lo que la Biblia justifica.

En mi opinión, en el curso de su desarrollo, las Escrituras fueron pensadas a fondo por quienes las redactaron y corrigieron, y así se dio lugar a una profunda coherencia y se estabilizaron conceptos o enseñanzas difíciles hasta el punto de que los pasajes iniciales y los posteriores se esclarecen entre sí. Imagino un círculo de devotos y

eruditos rabinos ante la palabra, recordando juntos lo que les habían contado sus abuelas, recuperando la belleza del antiguo recuerdo en un extraño giro estilístico, dándose cuenta juntos de que esos cuentos tan peculiares conllevaban un sentido de la presencia de Dios que se veía renovado con creces por ellos en sus reverentes deliberaciones. Así viven las religiones en el mundo. Soy de la opinión, hasta un punto completamente excepcional, de que esas deliberaciones encontraron su camino hacia la verdad.

Nosotros, los modernos, sentimos cierta seguridad al encontrar una mácula de sectarismo o egoísmo en cualquier cosa que hayan hecho los seres humanos. La hermenéutica de la sospecha surgió ya en las lecturas de principios del siglo XIX de estos mismos textos. Si en realidad fueron improvisados a partir de la unión de diversos «documentos», cuyos autores pueden deducirse a partir de su lenguaje y énfasis, y cuyas propuestas no eran, en última instancia, religiosas sino políticas o sectarias, entonces miles de años de credulidad se han visto ridiculizados por un aluvión de artículos académicos.

Nadie quiere que lo cuenten entre los crédulos. La creencia misma existe en una perturbadora proximidad a la credulidad, un hecho que ha afectado a la Iglesia con una especie de leve angustia durante generaciones. Lo que aquí propongo es que existe una hermenéutica de autoprotección que ha inutilizado la interpretación y que se ha generalizado un abandono de la metafísica como forma legítima de pensamiento. ¿Tiene algún sentido que, si la hipotética pandilla de escritores de documentos que los estudiosos conocen como E, J, P y D, con todos sus añadidos, no piensan teológicamente, la propia metafísica quede por tanto anulada? Eso es como decir que, si el alunizaje se filmó en realidad en el desierto de Arizona, el universo no existe. Es asombroso cómo la escala del pensamiento se ha contraído con la pérdida de una teología seria. Un Kant o un Hegel contemporáneos encontrarían poco atractivo el vocabulario del pensamiento que se nos permite ahora. En cualquier caso, los textos bíblicos en general parecen existir bajo la sombra de una desacralización que todavía no los ha alcanzado.

Pero son demasiado complicados para ser el producto de un ordinario cálculo mundano. Esta cualidad de la mente se mantiene a lo largo de la Biblia entera.

Las decisiones colectivas que tienen que ver con el lenguaje de las creencias, con la precisión de las traducciones, y demás, han sido aceptadas como fuentes plenamente autorizadas desde la historia inicial del cristianismo. Los cánones de las Biblias hebrea y cristiana los determinaron concilios. Los textos de los teólogos más importantes pueden ser virtualmente deuterocanónicos, incluso, o en especial, cuando se olvida que una doctrina tiene una historia y un origen. Doy por supuesto que la reflexión sobre las Escrituras de sus redactores fue teológica por naturaleza, regida por creencias de primordial importancia, la primera de las cuales es que Dios es uno. En un sentido crucial, la literatura sólo podía depender de la profunda fe de la comunidad que la creó, estudió y veneró, y lo hizo al servicio de una vocación extraordinaria para integrar en el lenguaje el conocimiento de Dios. Doy por sentado que el texto como un todo se desarrolló con una conciencia plena de sí tal como existió hasta ese punto, y de las tradiciones, ideas y acontecimientos que podrían asimilarse a él. Las Escrituras fueron desarrollándose a partir de esa base durante siglos, sin dejar de reflexionar sobre sí mismas, contemplando la historia en marcha como importante o reveladora como lo habían sido la vida de los patriarcas o el gran éxodo.

Según las Escrituras, un clan de pastores con un ancestro común, Abraham, vivió esclavizado durante siglos en Egipto, luego, esos pastores, liderados por una figura llamada Moisés, emigraron a la tierra de Canaán. Allí, con el tiempo, se convirtieron en una sociedad, en una nación. La creencia que unificó en un único pueblo a esta federación de tribus era que ellos constituían un caso especial en las relaciones de Dios con la humanidad; en primer lugar porque poseían un conocimiento de Dios que surgía de una relación directa con Él, e iniciada por Él. Él había llegado a un pacto que garan-

tizaba Su lealtad para con ellos a través de Su vínculo con sus ancestros. Cuando Dios se presenta ante Moisés como «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», está invocando un pasado muy remoto, que dista cuatrocientos años de la generación que emprendió el éxodo. Parece que no existió una continuidad en el patriarcado del pacto al que recurrir en el periodo intermedio, ninguna forma de vida del pueblo en Egipto que preservar tras su emigración, aunque había elementos del orden social entre ellos, tribus y ancianos. Un recuerdo del Dios de Abraham debió de sobrevivir entre ellos, dado que Moisés pide a Dios un nombre que el pueblo reconozca y le dan el de YHWH, un nombre que los eruditos modernos deletrean y pronuncian Yahveh o Jehová. (En el Génesis 4, 26, durante la época de Caín, se dice que los hombres empezaron a utilizar ese nombre.) En el texto se apunta que la madre y el padre, así como su hermano Aarón, son de la tribu sacerdotal de los Levitas. Su madre tiene un nombre teofórico, Jocabed. Y Moisés lleva los huesos de José a Canaán, cumpliendo el último deseo de este. Esos son los únicos detalles que apuntan a una continuidad con la fe y la cultura de los patriarcas.

En ese caso, ¿de dónde proceden las historias de los patriarcas? Asumo que las narraciones del Génesis han sido recopiladas en la época del éxodo y más adelante, cuando el hecho de que esta multitud liberada participase en una historia y una identidad asociadas con esos nombres, habría despertado un gran interés en los viejos relatos sobre ellos. Si Moisés fue adoptado por una princesa egipcia, seguramente permanecería varios años con su ama de cría, hasta llegar a ser un niño robusto, como mínimo. De manera que su madre podría haberle transmitido el acervo popular judío, imágenes de la antigua libertad antes de que se hubiera iniciado su aculturación como egipcio. Por otro lado, hay quienes lo toman por egipcio, incluso entre otros judíos. Moisés y Aarón son ambos nombres egipcios, y no se les recuerda ningún otro nombre judío. Moisés sólo empezó a identificarse con su pueblo de adulto, y aun así en un impulso repentino que lo enajenó de ellos. Después de que se diera cuenta de que Dios le había hablado invocando los

antiguos nombres de Abraham, Isaac y Jacob, puede que escuchara con gran interés todos los relatos sobre las tribus de Israel durante las generaciones previas a su descenso a Egipto. Debe apuntarse que, a diferencia de otros relatos de héroes que, según se cree, fijaron las identidades de otras culturas antiguas, estos cuentos de los patriarcas son de una escala llamativamente humana, apacibles, incluso domésticos. En cualquier caso, estos relatos son el núcleo de una literatura poderosa y una identidad igual de poderosa.

Todo lo anterior da por sentado que el propio Moisés es una figura histórica. Hay tantos legisladores importantes en la antigüedad, tantos creadores y héroes de naciones, que sembrar dudas en su caso parece tendencioso. Dido, reina de Cartago, fue una mujer real, la hermana marginada de un Pigmalión real. Dado que las consecuencias históricas de la vida de Moisés han sido y siguen siendo inconmensurablemente importantes, resulta sencillo olvidar que, en comparación con los estándares de un Ciro o un Tamerlán o un Alejandro, él es una figura muy secundaria. En términos de vidas arrebatadas, países sometidos o riqueza amasada, su impacto fue sumamente modesto y enteramente creíble. Asumiré que Moisés, aquel al que el Señor habló en persona, y su tradición son influencias primordiales en la composición del Génesis.

Durante siglo y medio quienes han escrito sobre el Antiguo Testamento han solido comparar las narraciones bíblicas de la Creación con los mitos de las culturas cercanas. Las similitudes entre ellos tienden a interpretarse como una indicación de un préstamo, y el préstamo, como una prueba de que los textos bíblicos son derivados, y de que los primeros capítulos del Génesis, como literatura más antigua, derivaban de esos cuentos paganos. Estudiaré la manera en que pueden compararse los textos, y las formas en que estos puntos de comparación establecen diferencias profundas en las concepciones de los propios sistemas del Ser que articulan estas narraciones.

El hecho de que el pensamiento occidental haya estado profundamente influido por conceptos como creación *ex nihilo* y la Caída

del Hombre deja claro que las narraciones del Génesis sirven perfectamente como fuentes del lenguaje conceptual. En el texto se hacen largas aserciones, por ejemplo, sobre que la realidad que experimentamos tuvo un inicio, una idea cuestionada por importantes científicos en el siglo xx. Un universo emergente comporta innumerables misterios, tanto científicos como teológicos –¿por qué sucedió?, ¿cómo acabará?– que los antiguos no sólo anticiparon sino que abordaron de diversas maneras en un lenguaje figurativo y, por tanto, cargado de sentido.

Babilonia ejerció una gran influencia cultural en su región y su época. Dado que los estudiosos las abordan en relación con el Génesis, y como, en las literaturas de Oriente Próximo de la antigüedad, son más comparables con él, limitaré mi comparación de la literatura bíblica y la pagana a dos grandes narraciones babilonias, la *Epopéya de Gilgamesh* y el *Enuma Elish*, de las cuales aparecieron variantes por toda la región. Otras ciudades adoptaron los textos como propios, cambiando poco más que los nombres de los héroes y dioses participantes. Los relatos del Génesis, en lugar de adoptarlos y apropiarse de ellos, integran las literaturas con las que se los compara a menudo, aceptando una imagen o un término, pero transformando su sentido en un lenguaje de pensamiento compartido. Por descontado, carecemos de todo conocimiento de la vida preliteraria de estas narraciones o de sus orígenes verdaderos.

El *Enuma Elish* es, en realidad, una teogonía, un relato sobre la emergencia de los dioses y el ascenso de un dios, Marduk, como dominante entre ellos. Hay un intento de describir a Marduk:

Sus miembros son perfectos, admirables,  
imposibles de imaginar, difíciles incluso de mirar,  
cuatro son sus ojos y cuatro sus orejas;  
cuando mueve sus labios, un fuego flamea.  
Las cuatro orejas le han crecido,  
y sus ojos, en igual número, escudriñan el universo.

Los dioses del *Enuma Elish* padecen hambre, terror y pérdida de sueño. Hay generaciones de ellos, nacidos uno detrás de otro, y la gran madre de todos ellos es Tiamat, una serpiente monstruosa que, provocada por el ruido que hacen los dioses más jóvenes, resuelve matarlos. Es tan aterradora que sólo el joven dios Marduk es capaz de derrotarla. Corta su cadáver como si fuese un pescado, usa la mitad para crear el cielo, con la otra mitad hace la tierra, convierte sus dos ojos llorosos en el Tigris y el Éufrates, y así sucesivamente. Difícilmente podría estar más lejos de la serenidad del «hágase... y se hizo».

Frente a este fondo mítico, afirmar que Dios es el buen creador de una buena creación no es una afirmación trivial. La insistencia del Génesis en ese punto, incluso la mención de la bondad como un atributo de la Creación, es única del Génesis. Un babilonio, valiéndose de la explicación de las cosas que se ofrece en las narraciones de su religión o, ya puestos, de su propia experiencia como ser humano, puede permitirse disentir. Sus dioses son veleidosos, están enredados y absortos en conflictos y resentimientos, se muestran indiferentes u hostiles a la humanidad. En la medida en que la épica de una cultura influye en la experiencia del mundo de su pueblo, un vaso de agua puede tener el sabor de las lágrimas de una inmensa serpiente eternamente viva en la muerte. No cuesta imaginar cómo la dureza de la vida antigua habría producido esta alarmante visión de las cosas. Puede parecer realismo hasta en la actualidad. Pero Babilonia, como la antigua Grecia, era civilizada y humana según los estándares de la época. Sus leyes eran literalmente ejemplares, lo que probablemente ejerció una influencia directa en la ley mosaica.

¿De dónde procedía la relativa benevolencia del cosmos hebreo? Ciertamente, no depende de una negación de la realidad del mal, entendiendo esta palabra en el sentido de que abarca tanto la pérdida o el daño como una transgresión o maldad. De hecho, parece acompañar al reconocimiento del propio mal. La Caída y sus consecuencias, el asesinato de su hermano cometido por Caín, el

Diluvio: esos acontecimientos son la punta de lanza de la historia bíblica. Si debe atribuirse el Génesis a la influencia de Moisés, fue escrito tras siglos de esclavitud en Egipto, seguidos por el vagabundeo por el desierto, dos periodos de sufrimiento extremo que fueron seguidos a su vez por la brutal agitación descrita en el libro de Josué y el de los Jueces. En cualquier caso, afirmar la existencia del mal en sentido general, tal como se entiende en los relatos primordiales, en el Génesis de 2, 4 a 11, 32, es esencial para la narración entera de las Escrituras. La epopeya babilonia describe guerras entre ejércitos enemigos de dioses. Para ellos «el bien» parece ser el orden que llega con la victoria de Marduk. En el Génesis, desde el principio, el bien es intrínseco a la totalidad de la Creación. De manera que, a este importante respecto, los textos literarios son conceptualmente distintos. Los autores hebreos no sólo se apropiaron de los mitos dominantes. Tenían graves preocupaciones humanas propias, preocupaciones exclusivas.

No hay razones para suponer que, a medio plazo, ningún pueblo antiguo se hubiera visto eximido de las desgracias provocadas por los caprichos de la naturaleza, por no mencionar la codicia o la violencia humanas. Dada la importancia del mal experimentado, a los hebreos se les presentaba un problema notable por su monoteísmo, su Dios único, justo y afectuoso. El mal no puede entenderse como un aspecto de la naturaleza de Dios ni atribuírsele a un consorte o a un dios rival. No había ninguna serpiente monstruosa como Tiamat que desatara un diluvio por sus propios motivos. En este aspecto esencial, asignar causas a los acontecimientos está claro que no es el método ni la intención de la narración bíblica. Desconocemos por qué la ofrenda de Abel era aceptable y la de Caín, no; por qué se prefirió a Jacob y no a Esaú, o a Israel por encima de las demás naciones. Los acontecimientos tienen su origen y sentido en la intención ciertamente inescrutable de Dios. El sufrimiento del pueblo se prevé cuando a Abraham, sin hijos, escogido y sin tacha, se le da una visión del porvenir en forma de un sueño terrible. La causalidad se ve alterada, más o menos desactivada, cuando los acontecimientos están predestinados.

Esta reticencia puede considerarse una afirmación positiva sobre la historia emergente dentro de la emergencia de la propia realidad. La humanidad se ha aprovechado de incontables explicaciones sobre el carácter de las clases, géneros e identidades étnicas, con sus probables actos, dones y patologías, y muchos de estos sesgos tenían la condición y las consecuencias de la simple certidumbre. Detrás de cada prejuicio hay una asunción sobre el comportamiento que podría esperarse, o no, de un individuo o una población. Estas asunciones se codifican a menudo como restricciones que descartan el cuestionamiento de su potencia predictiva. Este es sólo un ejemplo de la obstinada confianza que nos aqueja a todos en general, la idea de que conocemos las causas de las cosas. Es la base desde la que recurrimos al razonamiento regresivo para llegar a una explicación. ¿Por qué existen los seres humanos? Para hacer ofrendas a Marduk y a los dioses. ¿Por qué *existen* los seres humanos? El Dios del Génesis es único en tanto no tiene un uso que darles sino una intención benigna y misteriosa para ellos.

Abraham era, en la época, el «pavor de una gran oscuridad» y un sueño sobrecogedor, un vagabundo sin heredero ni país, ni un lugar para que lo enterraran a su muerte. Contaba con la atención singular de Dios, que le ofrecía una y otra vez promesas, bendiciones que tenían la fuerza de demandas. No tienen nada de condicional aunque la «creencia» de Abraham le hace apto para recibirlas. Deja la casa de su padre y, con su familia, va a un país remoto que el Señor le ha prometido a él y sus descendientes, y donde no puede quedarse porque está padeciendo una hambruna. Para un observador ajeno, su vida podría recordar la vida de cualquier pastor: un extraño vagando por los campos, buscando pasto para sus rebaños. Según los estándares de la épica hay una gran calma en las relaciones de Dios con Abraham, aunque Abraham está absorto para sus adentros en una conciencia de Dios que, sin duda, lo convertirá en el padre de naciones, y aunque la intensa conciencia que tiene Dios de Abraham es esencial para todo lo que sigue, la superficie del lugar

común se ve rota sólo unas pocas veces a lo largo de esta tan inmediata y radicalmente asimétrica compañía –una palabra tan buena como cualquier otra–, dado que el Señor, como un desconocido, ha aceptado, y está claro que disfrutado, la hospitalidad de Abraham. Han compartido el pan. Podría ser cierto que la concepción de Dios que tiene Abraham esté limitada por haber vivido en un mundo con multitud de dioses, con poderes especiales y limitados: dioses de la naturaleza, tribales y domésticos. Pero la concepción de Dios en el texto, en el relato, lo entiende como el Dios de la historia. A través de un hombre sin tierras ni hijos, Abram, pues ese será su nombre hasta que Dios le rebautice como Abraham, «un padre de muchas naciones», Él bendecirá a todas las familias de la tierra. Debería apuntarse que se trata de una promesa muy dulce, por la que hay que darle crédito a Él, quien la hace, y a él, que se conmueve por ella. No conozco nada comparable. El sumo tacto con el que Dios entra en el mundo humano a través de Abraham, respetando sus expectativas, es completamente coherente con la centralidad que Él ha dado a la humanidad en Su creación.

Como una interpretación de la historia de su pueblo que se remonta a los tiempos de la era patriarcal, el sueño visionario de Abraham ofrece una imagen comprensiva de la esclavitud y del error posterior de las tribus hebreas como sucesos providenciales e inspirados por Dios. La oscuridad del sueño y la rareza de su momento dejan claro que el dolor y la crueldad se presagian en él. No se da ninguna razón para su existencia. A primera vista, la servidumbre en Egipto no es ni una recompensa ni un castigo. Forma parte de un momento prolongado de la historia providencial, que no puede explicarse en otros términos. En cualquier caso, la negrura de la oscuridad no se minimiza nunca. Con el tiempo, la narración bíblica invierte el sentido evidente del sufrimiento de muchas generaciones, lo que no es poca cosa. La extenuante desgracia prepara para un favor singular, un favor difícil, cuyo principal fruto y demostración podrían ser las narraciones que registran e interpretan esta historia. La narración introduce la idea de propósito divino en relación con la humanidad, su intención es realizarse en el curso

de largos periodos de tiempo. Esta es una comprensión de Dios y la humanidad que carece de equivalente en otras literaturas, con Dios por encima y dentro del tiempo. Su providencia se extiende por incontables generaciones. El carácter de todo, de la buena o la mala suerte, se ve alterado cuando su sentido, en última instancia, aguarda el gran despliegue de Su intención. De manera que el problema del mal no sólo no se resuelve sino que se complica infinitamente. Cuando Jesús dice de sus ejecutores: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen», entendemos cuán radicalmente sus palabras quitan importancia al suceso. Si se dijera lo mismo de los progenitores míticos de la historia humana, Adán y Eva, o de quienes dividieron el átomo, de los creadores de antibióticos y de todos nosotros, la verdad de esas palabras desbordaría nuestra capacidad de concebir.

Las interpretaciones escépticas de la religión tienden a tratarla como una tentativa primitiva de explicar las cosas de las que la razón y la ciencia, en el transcurso del tiempo, darían una explicación suficiente y cierta. Pongamos que Babilonia creía que el mundo había sufrido una gran inundación que pretendía destruir la raza humana porque a los dioses los hombres les resultaban cargantes. ¿Quién sabe qué es la creencia, aunque se haya inculcado, cultural y ritualmente, a lo largo de las eras y cuando no hay disponible ninguna visión rival? Pero estas epopeyas deben de haber recibido su autoridad del hecho de que describen una forma melancólica de equilibrio dinámico. Los dioses, desmayados de hambre, decidieron en el pasado que era más práctico limitar la población humana encargándole a un espíritu que robara los niños pequeños de los regazos de sus madres, en lugar de destruirlos a todos a la vez. (Según lo cuenta una variante del poema épico denominado *Atrahasis*.) Ellos habrían «explicado» la mortalidad infantil. ¿Cuántos niños murieron cuando el faraón, como un dios de Babilonia, decidió reducir el número de hebreos en Egipto aniquilando a sus criaturas? Sólo sabemos que el niño Moisés sobrevivió. El mito

babilonio racionalizó las muertes de los niños suponiendo que los dioses se mostrarían indiferentes al dolor humano y hostiles a la vida humana, en la medida en que esta excedía el número que los dioses consideraban útil para ellos mismos. En marcado contraste, el mito hebreo no explica nada. U ofrece dos explicaciones aparentemente contradictorias. Una es la perversidad del faraón. La otra, simultánea con la anterior, es la voluntad y la intención de Dios. Este crimen, esta pena, se cuenta sencillamente entre las primeras cosas que deben suceder para que se cumpla la parte más tenebrosa del sueño de Abraham y se consume la promesa extraordinaria que se le hizo a sus descendientes.

Nos encontramos ciertamente con dos formas de fatalismo en juego. Una mujer babilonia podría consolarse con la idea de que los dioses deben hacer lo que tienen que hacer. En esos términos se ha alcanzado una especie de estabilidad entre los dioses y la humanidad. Una hebrea podría decir que su Dios estaba desplegando en el tiempo un propósito de suma importancia, demasiado vasto en su funcionamiento para ser fácilmente descrito como providencial, salvo con la fe. La notable creencia de estos antiguos hebreos en que Dios amaba el mundo y apreciaba a la humanidad perduró entre ellos a través de todas las dificultades. Les dio la concepción del tiempo como un final abierto desde un punto de vista mortal, pero completamente intencional, conformado por la pretensión divina según la cual mil años son como un día cuando han pasado. El tiempo está implicado en la idea de pacto o promesa. El destino se cumplirá, la lealtad se mantendrá, en el futuro, a diferencia de la desgracia y la felicidad, que deben transcurrir entre el ahora y el entonces. Dentro de esta gran certidumbre poco puede darse por sentado.

El Génesis acepta una variable crucial que no está presente en las epopeyas babilonias: la culpabilidad humana. Haber sido demasiado bullicioso es más anodino incluso que haber mordido una manzana. Pero Adán y Eva desobedecieron, dudaron, intentaron engañar. Todos estos son actos voluntarios complejos. Las antiguas teologías cristianas hablaban de *felix culpa*, la caída

afortunada. Se trata, en efecto, de otro término para referirse a la capacidad de acción, la responsabilidad y hasta la libertad humanas. Si pudiéramos hacer sólo aquellas cosas que desea Dios, no podríamos ser verdaderamente libres, aunque discernir la voluntad de Dios y reaccionar a ella es libertad. Nuestra naturaleza humana en tanto seres caídos y nuestra naturaleza humana como seres divinos tienen una relación dinámica, asintótica entre sí, para encontrarse, quizá, en el infinito. En cualquier caso, la centralidad de la humanidad en el mito de la creación del Génesis supone desde el principio una elevación inconmensurable de su estatus, que se hace significativa en el hecho de que interactuamos con Dios incluso al nivel de la historia sagrada. El rasgo es exclusivo de la Biblia y ocupa un espacio central en ambos Testamentos. ¿Podría Moisés haberse negado a volver a Egipto? ¿Podría Judas haberse resistido a traicionar a Jesús, que sabía que debía ser traicionado? Todo ello está relacionado con el hecho de que la Biblia no existe para justificar los misterios y complejidades sino para revelarlos y explorarlos con un respeto y una contención que se resiste a llegar a conclusiones.

Esta irresoluble cuestión con respecto al origen y el sentido de las acciones humanas reaparece en contextos cruciales a lo largo de ambos Testamentos. Sí, Moisés podría haberse negado a regresar a Egipto porque allí era un hombre perseguido y todavía no conocía a ese Dios que lo reclamaba; pero no, no hubiera podido, en tanto que Moisés resultaba crucial para el despliegue de la historia. ¿Podría Pilatos haber evitado a Jesús su muerte en una cruz? Sí, y en eso reconocemos su experiencia de una reticente elección, y en tanto que es palpable el drama del instante en los relatos que se hicieron del suceso; pero no, porque el suceso de la muerte de Jesús sería, una vez más, histórico. Es la centralidad de la humanidad, algo excepcional entre los mitos de las culturas vecinas, la que emite esta orden para prestar atención al gran misterio de los orígenes y el significado de los actos individuales, y el sentido de las vidas personales. Si surgen preguntas sobre los puntos de la Biblia hebrea que yo ilustro con ejemplos del Nuevo Testamento, creo que resulta

importante para la interpretación que este aspecto del texto más antiguo se reproduce en el texto más reciente pese a todo el tiempo y los cambios culturales que los separan, y que es un detalle único en ambos casos entre literaturas comparables. Para mis propósitos aquí, la recurrencia de la cuestión en momentos de la mayor importancia demuestra la lealtad de ambas tradiciones a la fijación de la experiencia humana frente a y en la historia cósmica, una insondable y la otra cualitativamente diferente de cuanto conocemos. Cuando ambas se dan juntas, mucho puede entenderse, pero no se explica nada. El Eclesiastés lo señala con elegancia: «Yo he visto el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que en él se ocupasen. Todo lo hizo hermoso en su tiempo: y aun el mundo dio en su corazón, de tal manera que no alcance el hombre la obra de Dios desde el principio hasta el cabo». La abrumadora belleza del presente que se desvanece existe en el conocimiento de que «todo lo que Dios hace, será perpetuo: sobre aquello no se añadirá, ni de ello se disminuirá...».

La cuestión de la universalidad del significado de la vida de Abraham se aborda tras un relato sorprendentemente atípico de su rescate y recuperación de las riquezas de algunos reyes, y también de su sobrino Lot, que había sido asaltado y secuestrado por otros reyes. A su regreso lo recibe Melquisedec, rey de Salem, que es sacerdote de El Eliyón, Dios Altísimo, «dueño de cielos y tierra». Esta misteriosa figura ofrece pan y vino y bendice a Abram en nombre de su dios, o de Dios. Abram entrega a este sacerdote un diezmo de lo que ha recuperado y dice que le ha prometido a «el Señor, el Dios más alto, dueño de los cielos y la tierra», que no se quedaría nada para sí. La palabra *Señor* sustituye al nombre YHWH en la traducción, de manera que podría ser que Abram esté reclamando para Dios los atributos que Melquisedec ha otorgado a El Eliyón, el dios supremo del panteón cananeo. Pero Abram parece haber aceptado la bendición del sacerdote, su pan y su vino. Y le ha dado un diezmo.

Lo que implica que Melquisedec, al que sólo puede considerarse un pagano, es en realidad un sacerdote de Dios. La recurrencia de esta figura en las Escrituras permite esa lectura. Melquisedec reaparece, tan extraño como siempre, en el Salmo 110, que es un salmo mesiánico de David, citado como tal por Jesús. Es decir, está adscrito a la tradición hebrea y luego cristiana para anticipar al Mesías, quien será, como se dice en el salmo, «un sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec». De manera que la tradición afirma la especial, aunque misteriosa, importancia de este encuentro entre Abram, cuya relación con Dios parecería convertirlo en el único no pagano del mundo en la época, y este sacerdote de El Eliyón, un dios que, en los textos cananeos, no es más divino que otras figuras del panteón babilonio. Abram responde a Melquisedec de un modo que le asegura el tipo de respeto que reclama implícitamente el sacerdocio.

Resulta interesante que el tema del culto a dioses falsos no surja en la historia de Abraham, donde parecería que tendría que haber surgido de forma casi inevitable. Una vez más escandalizaré las normas académicas recurriendo al Nuevo Testamento en busca de ayuda para entender la cuestión. En su Epístola a los Romanos, Pablo ofrece una explicación de los orígenes del paganismo. Refiriéndose al Señor, dice: «Porque las cosas invisibles de él, su eterna potencia y divinidad, se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas; de modo que son inexcusables». Pero de los idólatras afirma: «Diciéndose ser sabios, se hicieron fatuos, y trocaron la gloria de Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de animales de cuatro pies y de serpientes». Pablo pasa a denunciar las prácticas sexuales que él, en tanto que judío, asocia con el paganismo. El cristianismo histórico ha tendido a aprovecharse de prohibiciones y condenas por el incumplimiento de cuestiones de mayor importancia. Al ver el paganismo como una forma en declive de un original y potencialmente universal conocimiento de Dios, Pablo le concede cierto grado de verdad. Del mismo modo se dirige a los atenienses sobre un altar, entre los muchos objetos de su culto, en el que está

inscrito «AL DIOS DESCONOCIDO». Les dice: «Aquel pues, que vosotros honráis sin conocerle, a este os anuncio yo». El apóstol aprovecha una posible y leve separación de las contundentes expresiones de politeísmo de la ciudad para dar una explicación de un Dios incognoscible en términos paganos. «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, este, como sea Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos, ni es honrado con manos de hombres, como si él estuviera necesitado de algo, pues él da a todos vida, y respiración, y todas las cosas». Los hombres deberían buscar a Dios.

Aunque es cierto que no está lejos de cada uno de nosotros:  
porque en él vivimos, y nos movemos,  
y somos;  
como también algunos de vuestros poetas dijeron:  
porque linaje de este somos también.

Un universalismo fundamental es claramente consecuencia de la concepción de un único Dios. La cuestión es si y cómo el Génesis lo descubre.

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra.» Uno habría esperado que el escritor o escritores de este, el poema más importante, afirmara que YHWH, Yahvé, el Señor, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, fue el Creador de todo cuanto existe. Pero la palabra que aparece es Elohim, una forma plural de El, una voz común que significa dios, que es también el nombre del dios supremo cananeo, El Eliyón.

Cuando pienso que hubo un día en que una mano humana escribió esas palabras por primera vez me siento sobrecogida. Esa frase es una obra maestra de compresión. Se acerca todo lo que las palabras lo permiten al entendimiento instantáneo de una intención, el dar existencia a la diversidad de cosas que conforman el mundo de la experiencia humana fundamental. El *Enuma Elish* empieza con

un relato sobre los dioses a lo largo de generaciones surgiendo a un estado preexistente de no ser. La *Teogonía* de Hesíodo, un relato muy posterior, que tenía autoridad entre los antiguos griegos en tanto texto inspirado, también empieza con la procreación de los dioses, aunque sin la interesante demora babilonia sobre la cuestión de qué los precedió. En la narración hebrea, la Creación se unifica con la frase recurrente «y fue así», evocando de nuevo la sensación de eficacia instantánea de la voluntad de Dios, una sensación de la maravillosa particularidad de cada enriquecimiento del mundo viviente, y también una especie de asombro reverente por parte del inimaginable conocedor, observador de hecho, de esta emergencia del ser a partir de un vacío informe. Es el mundo que conocemos—el sol que ilumina la tierra, las criaturas del mar nadando en grandes bancos, las aves volando a través de los cielos—, todo visto en su esplendorosa singularidad, pero convertido en una de las siete iteraciones de la palabra *bueno*. El poema al final del libro de Job nos cuenta que, en la Creación, «las estrellas todas las del alba alababan, y se regocijaban todos los hijos de Dios». Si esto no parece rigurosamente monoteísta, el poema sí se plantea el problema de evocar la Creación, recargada y renovada con intención divina, la más elevada y perfecta conciencia, y conocimiento, que todo lo llena, abordada aquí dejando cantar a las estrellas. Aislar la mente de Dios, pensar en Él como limitado incluso por Sus más elevados atributos, seguramente sea un error, un antropomorfismo. Al mismo tiempo, por gracia de Dios, nosotros conocemos parte de esa alegría.