

2. COMUNICACIONES

NATURALEZA, TRABAJO Y DIGNIDAD DEL HOMBRE

Gen 2, 4b-5 y su inserción en el canon judío

FRANCISCO VARO

En los albores del tercer milenio soplan nuevos aires de esperanza. Entre los acontecimientos históricos acaecidos en la última década de este siglo ocupa un lugar preminente el derrumbamiento de ideologías y experiencias sociales que habían suscitado en muchos hombres la esperanza de alcanzar unas mejores condiciones de vida. Sin embargo, sus objetivos estaban excesivamente reducidos a aspectos materiales, y sus métodos con frecuencia no respetaban plenamente la dignidad de cada persona humana. No han podido subsistir. Siempre que se introduce un elemento extraño a la naturaleza y a sus propias leyes, ésta acaba por rechazarlo.

El desmoronamiento de tales ideologías y sistemas ha producido grandes liberaciones y suscitado nuevas esperanzas. Pero inmediatamente han cobrado más virulencia otras formas de esclavitud. La nueva sociedad consumista está trayendo consigo nuevos y graves problemas: deterioro del medio ambiente, racismo y xenofobia, devaluación del valor de la persona, etc.

El momento actual es tiempo de cambios profundos, y por lo tanto es momento de reflexionar y actuar con renovada esperanza para que la nueva humanidad del próximo milenio sepa vencer por superación las lacras del pasado.

La profundización en el mensaje revelado por Dios proporciona siempre nuevas fuerzas para revitalizar esa aspiración profunda de todo hombre a la esperanza. En la construcción de la nueva humanidad es necesario el trabajo de todos. Y es imprescindible saber qué es ese trabajo que todos hemos de aportar, qué sentido tiene y cómo hay que afrontarlo para no incurrir en los errores del pasado y poder dar una respuesta eficaz a las interpelaciones del presente.

Por eso hemos querido centrar nuestra comunicación a este Simposio en el estudio de uno de los primeros textos de la Biblia que nos hablan del trabajo. Hemos procurado que nuestras reflexiones constituyeran un aliento para la esperanza del mayor número posible de hombres. Por eso se mueven en un patrimonio religioso y cultural muy amplio, el común a los que creemos en un sólo Dios, Creador del mundo.

El Concilio Vaticano II ya dijo que «como es tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar este mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno» (*Nostra aetate*, 4).

Con ese espíritu de diálogo fraterno están pensadas las páginas que siguen. El autor es católico, pero en su exposición procurará atenderse sobre todo a los argumentos puramente racionales de tipo histórico literario, y a la consideración de las interpretaciones antiguas más relevantes de la exégesis judía. Ciertamente no es todo lo que se puede decir sobre el tema. Sin embargo confiamos en que también el lector católico encontrará una savia nueva para su reflexión teológica en esta espiritualidad que tal vez le resulte poco conocida, pero que puede asumir en gran parte porque contiene enseñanzas que tiene su origen en la palabra revelada por Dios en los libros sagrados.

I. GEN 2,4b-5: ANÁLISIS LITERARIO

El segundo relato de la creación comienza así: «Cuando el Señor Dios hizo el cielo y la tierra, aún no había en la tierra ningún arbusto silvestre, y aún no había brotado ninguna hierba del campo, pues el Señor Dios no había hecho llover sobre la tierra ni había nadie que trabajara el suelo» (Gen 2,4b-5). Al leer la Biblia, es posible que el lector común tienda a pasar por encima de estas líneas buscando los famosos pasajes que siguen a continuación en todo el capítulo y en el siguiente. Ni siquiera son muchos los exegetas que han reparado en este texto¹.

1. Un comentarista reciente escribe: «Este pasaje comienza con una larga y complicada sentencia, vv. 4b-7, que contiene muchos elementos que no tendrán ninguna importancia en el desarrollo de la historia» D. E. GOWAN, *Genesis 1-11. From Edem to Babel* (Edinburgh, 1988) 38.

Y sin embargo constituye un prólogo grandioso al relato yahwista de la creación del hombre.

En la Biblia Hebraica Stuttgartensia el texto hebreo aparece impreso todo seguido. Pero tras una lectura atenta del mismo se aprecia inmediatamente al oído que hay tal cantidad de elementos rítmicos que habría que considerar que se trata de un poema, o al menos de una prosa rítmica particularmente cuidada. Sus palabras suenan así²:

- 4b *Be-yóm 'asót Yahwéh [Elohím] [éres we-šamáyim]*
 5a *we-kól síah ha-šadéh térem yihyéh [ba-'áres]*
 5b *we-kól 'éseb ha-šadéh térem yišmáh*
 5c *ki ló' himtír Yahwéh [Elohím] [al-ha-'áres]*
 5d *we-'adám 'áyin la-'abód 'ét-ha-'adamáh*

El esquema acentual —elemento decisivo en la poesía hebrea— es el siguiente³:

- 4b oó oó oó [ooó] [óo ooóo]
 5a oó óo ooó óo oó [oóo]
 5b oó óo ooó óo oó
 5c oó oó oó [ooó] [ooóo]
 5c ooó óo ooó óoooo

El esquema es bastante regular, y si se suprimen las palabras que hemos puesto entre corchetes es totalmente regular. Estamos ante una estrofa de cinco versos. El primero y el cuarto tienen seis sílabas y tres acentos regularmente repartidos en gradación ascendente —ritmo yámbico—. Los versos segundo y tercero tienen un ritmo cortado y solemne: es también ascendente en las dos primeras sílabas, pero tras el primer acento viene otro inmediatamente, a continuación tres sílabas no acentuadas, y de nuevo dos acentos seguidos; dos sílabas no acentuadas, y el verso termina con acento. El verso quinto sigue el mismo es-

2. Tal vez habría que añadir el versículo siguiente, en el que no faltan elementos rítmicos coherentes con los que se apuntan en el texto propuesto, aunque algo más desdibujados:

6a [*we-'éd ya'aléh min-ha-'áres*].
 6b [*we-bišqáh et-kol-pené ha-'adamáh*]

3. El esquema acentual del versículo siguiente es así:

6a [oó ooó (ooóo)].
 6b [ooó ooóo (ooóo)]

quema acentual aunque algo más pausado para hacer de cláusula final: hay dos sílabas átonas antes del primer acento, en vez de una como en todos los casos anteriores, y tres sílabas —en vez de dos— entre los dos últimos acentos.

Además del ritmo acentual la estrofa tiene otros elementos rítmicos que resaltan su unidad, a la vez que ponen el acento de una manera muy especial sobre el último verso. En los cuatro primeros versos hay una presencia muy fuerte —y esto no es muy corriente en la poesía hebrea— de la rima: el tercer acento de todos estos versos recae sobre la sílaba *-éh*, que además queda al final del verso en el primero y el tercero; el segundo —que, lo mismo que el tercero, es más largo— vuelve a repetirla al final. En cambio, en el quinto verso, que no tiene rima, aparece subrayado por una marcada aliteración del *'alef*: Cuatro de las cinco palabras acentuadas comienzan por esa consonante, y además están en posición simétrica: son las dos primeras y las dos últimas. Además, introduce un juego de palabras que tendrá una importancia decisiva en el resto del relato entre *'adam* (hombre) y *'adamah* (suelo), que de modo significativo son la primera y última palabra del verso, y dejando en el centro la palabra clave de todo el poema, que es centro de su contenido: *la'abod* (para trabajar).

Tal vez pudiera parecer un poco forzada la hipótesis de suprimir las palabras que hemos puesto entre corchetes, para buscar plena regularidad poética en el texto. Sin embargo, el análisis literario ofrece indicios de verosimilitud a la misma.

Casi todos los críticos están de acuerdo en que el pasaje que se está analizando forma parte de la tradición yahwista, como el resto del relato de la creación del hombre y el jardín del Edén, tanto por razones de estilo como de vocabulario. Sin embargo hay algunos detalles estilísticos en el texto objeto de nuestro estudio que no pueden ser pasados por alto. Para comenzar, muchos comentaristas del libro del Génesis consideran que la adición del nombre de *'Elohim* después de *Yahweh*, que es característica casi exclusiva de los estos relatos (Gen 2 y 3), es de tipo redaccional, y se realizó en el momento de la fusión de los dos relatos de la creación, para introducir un elemento de unidad entre ambos. Aunque desde el punto de vista del análisis rítmico no se pueden aportar datos decisivos en este caso, parece que esa explicación es razonable. No habría especial inconveniente desde el punto de vista del ritmo acentual en que figurara originalmente el nombre de *'Elohim*, aunque introduciría dos sílabas átonas antes del acento que

romperían el ritmo yámbico de los versos. Sin embargo, desde el punto de vista de la rima los argumentos son más convincentes, ya que si los versos terminan en Yahweh —prescindiendo de 'Elohim—, la rima en *-eh* que unifica los cuatro primeros versos cobra particular vigor.

Además de eso, el sintagma *'éres we-šamáyim* es muy poco frecuente en la Biblia. Ciertamente, se habla muchas veces de «los cielos y la tierra» —en ese orden—, pero sólo aquí y en el Salmo 148,13 de «la tierra y los cielos». Además de ese Salmo, el único elemento de comparación que se puede encontrar es la expresión *ben ha-'áres u-ben ha-šamáyim* (entre la tierra y el cielo) que figura en 1 Cr 21,16. Además, conviene señalar de una parte que el Salmo 148 es muy probablemente post-exílico⁴; de otra, que ese texto del libro primero de las Crónicas se encuentra en lo que puede ser una glosa del Cronista, según se puede colegir de la comparación de 1 Cr 21,15-17 con el pasaje paralelo de 2 Sam 24,16-17. Esto sitúa la expresión *'éres we-šamáyim* en una época muy posterior al Destierro, y por tanto no sería temerario pensar que la adición de ese sintagma en Gen 2,4b tuviera lugar en el momento de la fusión de todo el pasaje con el relato sacerdotal de la Creación, para que se fundiera en un bello quiasmo con la cláusula final del mismo: «Esta es la historia de *los cielos y la tierra* en su creación. Cuando el Señor Dios hizo *la tierra y los cielos...*» (Gen 2,4).

A pesar de que se pueden encontrar esas huellas del trabajo de integración de textos, hay que señalar que el redactor de la fusión de ambos relatos no carecía de sensibilidad poética, y al apreciar el ritmo del pasaje se dio cuenta de que esta adición no era excesivamente forzada, ya que dejaba el final del primer verso con un ritmo análogo al que tenía la estrofa original en los versos segundo, cuarto y quinto. Pero el verso era demasiado largo y convendría retocar un poco la estrofa completa para dar algo más de unidad. Y se recurre para eso a añadir los sintagmas *ba-'áres* y *'al-ha-'áres* al final de los versos segundo y cuarto, con una rima elemental, y con el mismo ritmo acentual que la última parte del primer versículo una vez modificado. Tampoco en este caso resulta gratuita esta hipótesis, ya que la sucesión de los sintagmas *ba-'áres* y *'al-ha-'áres* sólo se encuentra otra vez en la Biblia, en Gen 8,17, dentro del relato sacerdotal del diluvio. No parece tratarse, por tanto, de una expresión de la tradición yahwista, sino de un modo

4. Cfr. L. SABOURIN, *The Psalms, their Origin and Meaning* (New York, 1974) 194.

de expresión post-exílico. Que, además, quedaría coherentemente explicado como retoque redaccional según la hipótesis que acabamos de exponer⁵.

Todas estas consideraciones de crítica literaria nos permiten ir siguiendo la historia del texto, y nos proporcionan sugerentes elementos de reflexión teológica acerca del contenido revelado tanto en su forma original como a lo largo del proceso de inserción en el canon.

Con los datos que tenemos parece ser que la forma más primitiva del texto sería la indicada sin corchetes, y se podría traducir así:

- 4b El día en que actuó el Señor
 5a todavía no existía ningún arbusto silvestre
 5b todavía no brotaba ninguna hierba silvestre
 5c pues no había hecho llover el Señor
 5d ni había hombre para trabajar el suelo.

Puede llamar la atención que aparezca en el primer verso el verbo *'ásah* (hacer, actuar) sin complemento directo. Sin embargo esto no cuestiona la hipótesis de que el verso original termine de ese modo, ya que la expresión no es insólita en la Biblia, pues se encuentra en el Salmo 118: «Este es el día en que actuó (*'ásah* —sin complemento—) el Señor, sea nuestra alegría y nuestro gozo» (Sal 118, 24), y en el libro de Malaquías: «Y hollaréis a los impíos, pues quedarán como ceniza bajo la planta de vuestros pies en el día en que yo actué (*'óseh*, sin complemento), dice el Señor de los ejércitos» (Mal 3,21). En ambos casos se alude a una actuación en la que se manifiesta de modo eminente el poder de Dios, contenido semántico que es perfectamente explicable si ya se conocía el poema de Gen 2,4b-5 en el que se presupone un poder así para realizar la tarea de hacer el mundo⁶.

5. Para Gen 2,6 se puede señalar que hay muchos elementos literarios que lo conectan con Gen 2,4b-5. El ritmo acentual es ascendente, aunque no haya una correspondencia tan rígida con el esquema de los versos anteriores. Sin embargo sigue presente la rima en *-eh* en el acento central del verso, se prolonga con *'ed* el anterior juego de palabras entre *'adam* y *'adamah* y las cláusulas finales reclaman la atención sobre los finales de los versos inmediatamente precedentes. *min-ba-áreš* está en correspondencia con el verso segundo que termina en *ba-áreš* y el cuarto que termina con *'al-ba-áreš*. Por su parte, el final del versículo repite el *ba-'adamáh* que cerraba el verso quinto. Todo esto da una profunda unidad a todo el pasaje de Gen 2,4b-6, que es un grandioso prólogo en prosa rítmica al actual relato de Gen 2-3. Sin embargo pensamos que se trata de una magnífica labor del redactor final del Pentateuco a partir del poema más primitivo.

6. Esto hace que necesariamente haya que atribuir a nuestro poema una fecha de composición bastante anterior a la de esos otros dos textos. Ese oráculo del libro de Malaquías se suele datar en la primera mitad del siglo V. El Salmo también parece post-exílico.

II. INSERCIÓN EN EL CANON

La hipótesis literaria que hemos propuesto acerca de cómo se ha llegado al texto canónico actual de Gen 2,4b-5 presupone que ese texto ha pasado varias etapas: a) En primer lugar nos encontramos con un fragmento poético muy antiguo con el que se abre un relato de creación. b) Más adelante, ese fragmento es puesto como pórtico del relato yahwista de la creación. c) Cuando se compone el Pentateuco todo ese relato se pone a continuación del relato sacerdotal, y se introducen en Gen 2,4b-5 algunos retoques redaccionales que sirven de enlace con Gen 2,4a. En cada una de estas etapas se ha ido enriqueciendo el texto con la aparición de nuevos sentidos. De modo que a través del estudio detenido de las mismas se puede ir apreciando el proceso paulatino que ha seguido la Revelación divina acerca del sentido del trabajo.

a) *El poema primitivo: el trabajo y la naturaleza*

En el poema primitivo se refleja el ambiente de una sociedad que tiene una necesidad imperiosa de las lluvias y del trabajo del hombre para lograr el sustento.

Se ha hecho notar que la expresión inicial corresponde exactamente a las palabras iniciales del poema babilónico acerca de la creación *Enuma Elish*⁷, que comienza así:

El día en que, arriba, los cielos no han sido nombrados,
y el día en que, abajo, la tierra no tenía nombre,
cuando el Apsu primordial, el que engendró a los dioses,
y Tiamat la que dio a luz a todos ellos,
mezclaban indistintamente sus aguas,
cuando no podían verse las cañas de las marismas,
y ninguno de los dioses había hecho todavía su aparición,
al no haber recibido todavía nombre ni destino fijos,
entonces nacieron los dioses⁸.

Además de la primera palabra común, el hecho de comenzar el relato de la creación aludiendo a las cosas que todavía no había sobre la tierra puede sugerir que ese poema babilónico, compuesto probablemente hacia el siglo XX a.C., pudiera proporcionar al compositor del

7. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: a Commentary*, (Minneapolis, 1984) 198.

8. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, 1969 3ª ed.) 60.

poema de Génesis 2,4b-5 un esquema literario⁹ con el que estructurar su relato que ciertamente es original. Por razones de ritmo acentual y de rima la palabra Yahweh es esencial en su composición, lo que implica que —aunque siga un cierto modelo literario— es un canto inspirado en la fe yahwista y no una simple adaptación de una variante de *Enuma Elish* a la que se hubiera añadido artificialmente el nombre divino.

Además, el contenido mismo del poema puede decir algo acerca del momento y lugar de su composición. En el poema babilónico se habla del caos de las aguas, y se echan de menos las cañas de las marismas, como corresponde pensar a quien vive en una región de ríos caudalosos y amplias zonas pantanosas, como es el caso de Babilonia. En cambio el poema del Génesis no presupone el regadío como condición de fertilidad, sino la lluvia que se espera ansiosamente como un regalo de Dios, y un terreno de estepa o desierto que, cuando tenga agua, producirá arbustos o hierba¹⁰. Este es uno de los muchos indicios, a los que alude G. von Rad, que parecen confirmar la suposición de que este relato de la creación proviene de tradiciones antiquísimas, anteriores a la época palestina¹¹.

Leamos con atención ese texto primitivo: «El día en que actuó el Señor todavía no existía ningún arbusto silvestre, todavía no brotaba ninguna hierba silvestre pues no había hecho llover el Señor, ni había hombre para trabajar el suelo». Desde un punto de vista meramente literario se puede señalar que las dos condiciones para la fertilidad del suelo —la lluvia enviada por Dios, y el trabajo realizado por el hombre— se ponen exactamente en el mismo plano. Así pues, en este antiquísimo texto el trabajo no es un castigo por el pecado ni algo que irrumpe artificialmente en el orden propio de la naturaleza, sino una realidad que forma parte del propio orden íntimo conferido por Dios a la creación. Se podría decir que el trabajo del hombre sobre el suelo es tan natural como la lluvia que cae del cielo y fecunda la tierra.

9. Varios relatos tradicionales del Antiguo Oriente acerca de los orígenes comienzan por una enumeración de cosas que todavía no existían cuando comienza la historia. Cfr. D. E. GOWAN, *Genesis 1-11. From Edem to Babel* (Edinburgh, 1988) 33. Acerca de la relación entre el relato de Gen 2-3 con la literatura mesopotámica cfr. E. A. SPEISER, *The Anchor Bible. Genesis* (New York, 1962) 19.

10. El sustantivo «arbusto» (*śib*) se encuentra en el Antiguo Testamento, además de en este pasaje, en Gen 21,15 y Job 30, 4.7. En ambos casos se refiere al arbusto del desierto que proporciona un mínimo refugio a quien está desesperado por el sol y el calor. Cfr. D. KIDNER, *Genesis. An Introduction and Commentary* (Leicester, 1967) 59.

11. Cfr. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, (Salamanca, 1982) 54.

b) *Inserción en el relato yahwista: el hombre y el trabajo*

Es posible que este poema primitivo tuviera una notable importancia en el proceso de composición del actual relato yahwista de la creación. El análisis literario permite distinguir en ese relato varias líneas de tradición que probablemente se unieron antes de que el relato yahwista quedara configurado como tal¹². Entre ellas se suele distinguir un relato acerca del jardín del Edén, que comienza hablando de los ríos del paraíso, y otro acerca de la creación del hombre y de la mujer. Pero precisamente se puede hacer notar que los dos problemas que plantean los elementos que echa en falta Gen 2,4b-5 —el agua y el hombre— son los que quedan resueltos con esos relatos. Por lo tanto, la incorporación de ese texto poético pudo servir como nudo de enlace de esos dos relatos. De modo que, en el proceso de incorporación al canon de Gen 2,4b-5 el primer paso tal vez consistió en su incorporación a la tradición yahwista, y su colocación al inicio del relato de la formación del hombre y la mujer y su instalación en el jardín del Edén.

Se ha estudiado el primitivo contexto histórico de la narración yahwista de la creación. Manfred Hutter señala que el concepto «jardín» trae consigo un amplio campo semántico que incluye una referencia a la realeza: en la literatura sumero—acadia el jardín no sólo es símbolo de la fertilidad de la tierra, sino escenario del trabajo real. Incluso a los reyes de Mesopotamia se les otorgan los títulos de «labrador», «jardinero» o «pastor». El citado autor mantiene que al colocar en el relato de la creación al hombre en un jardín el autor del relato yahwista de la creación del hombre está indicando que la realeza compete a todos los seres humanos, tal vez como una velada crítica a Salomón¹³. Aunque se pueda discrepar en parte de su conclusión, todos estos datos apuntan a subrayar la antigüedad de los elementos del relato yahwista.

Pero si, como ya hemos dicho, el poema de Gen 2,4b-5 podría ser considerado como el núcleo alrededor del cual se articula el relato en su forma actual, no cabe duda de que en él encontramos una de las más primitivas piezas literarias de la Biblia, y por lo tanto una de las primeras concreciones de la palabra de Dios a lo largo de la historia.

12. Cfr. J. L. MCKENZIE, «The Literary Characteristics of Genesis 2-3», en *Theological Studies* 15 (1954) 541-572.

13. M. HUTTER, «Adam als Gärtner und Köning (Gen 2,8.15)», *Biblische Zeitschrift* 30 (1986) 258-262.

Cuando ese poema se pone como pórtico al relato yahwista de la creación, la alusión al sentido y valor del trabajo que ya tenía en sí mismo queda reforzada. La necesidad de trabajar no sólo es anterior al pecado, sino anterior al propio paraíso. Así lo sugiere el orden literario en el que ha sido compuesto ese relato de la creación, y esta sugerencia no pasó desapercibida a la exégesis rabínica. Precisamente al comentar este pasaje se dice en *Ber'ešit Rabbah* lo siguiente:

'Todavía no existía ningún arbusto silvestre sobre la tierra' (Gen 2,5). ¡Aquí lees 'todavía no existía ningún arbusto silvestre sobre la tierra', y allí 'YHWH Elohim había hecho brotar del suelo toda clase de árboles' (Gen 2,9)! Respuesta de Rabbi Janina: el segundo versículo se refiere al jardín del Edén, y el primero al mundo habitado¹⁴.

Como puede apreciarse la aparente contradicción entre esos dos versículos se resuelve señalando que en ese pasaje se habla de dos lugares distintos. Primero, en el versículo 5, del «mundo habitado», es decir, del mundo en el que vivimos actualmente, y después del paraíso¹⁵. Pues bien, el trabajo no es algo que surge en el paraíso, sino algo que forma parte natural del mundo en el que se desarrolla la existencia ordinaria del hombre. No es, por lo tanto, un elemento de diversión y esparcimiento del hombre en el Edén antes de la caída, sino un elemento constitucional del orden de la naturaleza. El trabajo del hombre es contemplado en relación a la naturaleza, como parte integrante de ella. Sus enseñanzas no han perdido vigencia para el hombre actual.

Hoy día nos preocupa a todos los seres humanos la conservación del planeta Tierra. Con frecuencia los medios de comunicación social plantean con toda su crudeza las graves consecuencias que se pueden seguir de la deforestación de la selva del Amazonas o de la alarmante disminución de la capa de ozono en la Antártida. Muchas personas manifiestan su preocupación porque la construcción de una determinada autopista o un pantano altere sustancialmente el paisaje e incluso rompa el equilibrio ecológico de un valle o un bosque. La contaminación industrial, según algunos, puede estar elevando la temperatura en el planeta y esto podría ser la causa de un avance en la desertización de

14. *Ber'ešit Rabbah*, 13,1.

15. En el fondo esa apreciación intuitiva coincide con lo que hemos deducido anteriormente por el análisis crítico literario. La primera parte, el poema, es una unidad literaria distinta en su origen al relato en prosa del hombre en el paraíso.

algunos territorios con las terribles secuelas del hambre. Puede parecer que una irrupción a gran escala, como la que está sucediendo en este siglo, del trabajo del hombre sobre la superficie de la tierra es una agresión al orden ecológico y a las leyes propias de la naturaleza.

El texto de la Biblia sobre el que estamos reflexionando ayuda a dilucidar la situación. El trabajo humano sobre el suelo es tan natural como la misma lluvia. Por lo tanto la razón del grave desorden que actualmente contemplamos no hay que buscarla en el trabajo mismo, sino en otra realidad. Y el propio texto bíblico sugerirá, algo más adelante, dónde hay que buscar la raíz del desorden: en el pecado del hombre (cfr Gen 3,17-19). Ciertamente si los hombres trabajamos buscando el propio provecho personal sin respetar en nuestro trabajo las sabias leyes que Dios ha dejado impresas en la naturaleza ni las exigencias de la propia naturaleza en el orden social, la justicia en todas las relaciones interpersonales, estamos provocando una ruptura de alcance imprevisible. Pero en todo caso hemos de reconocer que la culpa no lo tiene la actividad laboral de los hombres, sino el pecado de los mismos que se refleja en toda su actividad.

La misión del hombre es cooperar con humildad en la obra creadora de Dios, ejercitando la soberanía sobre todo lo creado que le ha sido confiada por Dios¹⁶. El encargo recibido del creador consiste en trabajar de acuerdo con las normas impuestas por él mismo a la naturaleza, ejerciendo su dominio con respeto a la misma y no explotándola según su arbitrio¹⁷. Un trabajo bien hecho en todos los campos —ecología, genética, educación, economía, medicina, derecho, etc.— es el mayor bien que se puede aportar a un mundo que podría caminar hacia la auto-aniquilación como consecuencia de los graves desórdenes introducidos en el mismo por el pecado de los hombres.

c) *Incorporación a la Biblia Hebrea: Dios y el trabajo*

Al introducir el relato yahwista de la creación en el libro del Génesis, inmediatamente después del relato sacerdotal, es posible que el redactor quisiera añadir el nombre de 'Elohim al de Yahweh, que ya

16. Cfr. L. DI PINTO, «Lavoro et non lavoro: Dialettica dell'operosità umana nella Bibbia», en G. PIZZUTI (ed.), *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale* (Bologna, 1985) 94.

17. Cfr. J. T. PAWLKOWSKI, «Participation in Economic Life» *The Bible Today* 24 (1986) 363-369.

figuraba en el poema primitivo para resaltar la unidad con el pasaje anterior. Aunque también es posible que esta adición sea anterior, de la época de la formación del propio relato yahwista a partir de los materiales tradicionales primitivos. Tur-Sinai apunta la posibilidad de que el sustantivo común 'Elohim (Dios) haya sido añadido al nombre propio de Dios conforme a la práctica habitual en Mesopotamia¹⁸, lo que no sería de extrañar ya que ese relato tiene una forma literaria emparentada con modelos de ambiente babilónico. Además de eso se añadirían en ese momento de la fusión de los relatos sacerdotal y yahwista las expresiones «tierra y cielos», «en la tierra» y «sobre la tierra» para dar unidad y coherencia al nuevo texto.

Pero esta incorporación a un texto mucho más extenso habría de traer consecuencias importantes para el significado del texto mismo. En el poema primitivo el verbo *la'abod* (trabajar), aunque su significado puede ser amplio, connota la idea de «labrar», «trabajar (manualmente)», que probablemente es su sentido original.

En el relato sacerdotal de la creación se había hablado de la dignidad intrínseca a todo ser humano: es «imagen de Dios». Así lo dice el texto sagrado: «Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y conforme a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados y en todas las bestias salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra» (Gen 1,26). El hombre es «imagen de Dios», según se desprende de la redacción del texto, porque ejerce de parte de Dios un poder en la creación, y por eso es señor de todas las demás criaturas vivientes. Ahora, al poner el relato yahwista inmediatamente después del sacerdotal, la alusión a la necesidad del trabajo del hombre para que la tierra haga brotar la hierba y los arbustos, ofrece una explicación del modo en el que el hombre desempeña el poder recibido de Dios y colabora con él en la obra de la creación: mediante su trabajo.

En la lengua hebrea se fue produciendo un sorprendente enriquecimiento del contenido semántico de ese término. En su origen coincidía bastante bien con el uso actual del verbo «trabajar» en la lengua española, que se puede utilizar tanto en sentido transitivo —trabajar la tierra— como intransitivo —trabajar para alguien—, y en ese segundo sentido puede significar también «servir». Ahora bien, también se pue-

18. Cfr H. N. TUR-SINAI, «JHWH Elohim in der Paradies-Erzählung Gen II:4b-III,24», *Vetus Testamentum* 11 (1961) 94-99.

de trabajar en el culto a Dios y para servir a Dios, y también adquirirá en hebreo ese significado aunque no se haga en la frase ninguna mención explícita del complemento directo ni indirecto¹⁹. Pues bien, todos esos sentidos no son totalmente independientes, sino que al menos de modo inconsciente se superponen en la mente del hablante hebreo.

Un ejemplo significativo del giro semántico que se produce alrededor de ese término, puede ser el comprobar el modo en el que el judaísmo de la época del Segundo Templo lee pasajes del Génesis que hablan originariamente de «trabajo manual». Uno de los más clásicos es Gen 2,15: «Y Yahweh Elohim tomó al hombre y lo asentó en el jardín de Edén para que lo trabajara y lo guardase». Pues bien, en el libro segundo de Henoc se hace la siguiente paráfrasis de ese texto:

Adán vivía sobre la tierra y yo creé un jardín en el Edén al oriente para que él observara la Ley y guardara los mandamientos²⁰.

El redactor de esta obra apocalíptica ya ha leído *la'abod* como «dar culto» y no como «trabajar». Lo mismo sucede con el Targum Neofiti, que traducirá ese texto al arameo del siguiente modo:

Y Yahweh Elohim tomó al hombre y lo asentó en el jardín de Edén para dar culto según la Ley y para guardar sus mandamientos²¹.

En la literatura midrásica se encuentran bellas explicaciones del problema que plantea la interpretación de esa palabra al lector judío. Por ejemplo, en *Pirqe Rabbi Eliezer* se lee:

Así está dicho: 'Tomó YHWH Dios al hombre y lo instaló en el jardín del Edén para trabajarlo y guardarlo' ¿Qué trabajo había que hacer en el Jardín, que dice *para trabajarlo y guardarlo*? Acaso dirás que en el Jardín del Edén quedaba la labor de podar las viñas y de arar y rastrillar el suelo, o de hacer las gavillas o segar; ¿mas no es verdad que todos los árboles germinaban por sí mismos? O acaso dirás que en el Jardín del Edén quedaba la labor de regar el Jardín; ¿mas no es verdad que del jardín manaba y salía un río, como está dicho: 'un río salía del Edén' (Gen 2,10)? Entonces, ¿qué significa *trabajarlo y guardarlo* sino ocuparse en las palabras de la Ley y guardar el camino del árbol de la vida?²².

19. Acerca de la diferencia del contenido semántico de este verbo es ilustrativo constatar que en la versión de los Setenta se traduce 41 veces por ἐργάζεσθαι, 123 por δουλεύειν, 75 por λατρεύειν y 14 por λειτουργεῖν.

20. 2 Hen 31,1.

21. Tg Neofiti Gen 2,15.

22. *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, 12,1. Hay una buena traducción española de esta obra preparada por M. PÉREZ FERNÁNDEZ (Valencia, 1985).

La connotación de «culto» o «servicio a Dios» es tan fuerte en el término *la'abod* que cuando se quiere utilizar un término no marcado en su referencia a Dios para designar una actividad laboral se utiliza un sustantivo de una raíz distinta: *mela'kah*. Esta diferencia se aprecia muy bien en la formulación del mandamiento acerca del descanso sabático: «Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás (*ta'abod*) y harás toda tu labor (*kol-mela'keteka*), pero el día séptimo es sábado para el Señor tu Dios. No harás ninguna labor (*mela'kah*) tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad» (Ex 20, 8-10). Como puede apreciarse en sábado se prohíbe hacer toda *mela'kah*, pero no se dice nada de que se prohíba la *'abodah*, a la que se alude explícitamente junto con ella en los días ordinarios.

Pero esa labor o trabajo ordinario, no marcado con la connotación de servicio a Dios, no es algo exclusivamente profano o al margen de lo divino. Es más, Dios mismo hace su labor (*mela'kah*) como se puede leer al final del primer relato de la creación, que precisamente quiere enseñar la necesidad del descanso sabático después de seis días de trabajo ordinario: «y dio por concluida Dios en el séptimo día toda la labor (*mela'kah*) que había hecho» (Gen 2,2). La expresión «hacer una labor» tiene a Dios como sujeto dos veces en la Biblia²³, en cambio el verbo «trabajar» en forma *pa'al* nunca tiene como sujeto a Dios. Esto es fácil de explicar a la luz de lo que ya se ha indicado, ya que si el término que designa más precisamente el «trabajo» connota inseparablemente la idea de «servicio a Dios» no es un término apropiado para predicarlo de Dios mismo, sino sólo del hombre.

No obstante, Dios mismo es presentado en la Biblia como un trabajador. Al reconocer sus obras el salmista le dice que los cielos son «hechura de tus dedos» (Sal 8,4), y también que «tú fundaste la tierra y los cielos son la obra de tus manos» (Sal 102,26). Y en el libro del Isaías se le recuerda que «nosotros somos la arcilla y tú nuestro alfarero» (Is 64,7). Por eso la labor cotidiana es una participación del hombre en una acción que también Dios mismo realiza. De ahí la gran dignidad de la misma y el hecho de que merezca ser amada y respetada. De este modo se entendió a partir de la lectura atenta del texto sagrado por la exégesis rabínica. Así se explica en *Abot de Rabbí Natán*:

23. Ambas en Gen 2,2.

Ama la labor. Un hombre deber ser amante del trabajo y ocuparse de él. ¿Acaso no hay aquí base para realizar una deducción? Si acerca del Santo, bendito sea, a quien pertenece el mundo y su contenido, y que lo creó mediante la palabra, según se dice: *Por la palabra de YHWH los cielos fueron hechos* (Sal 33,6), está escrito que realizó una labor, según se dice: *su labor que había hecho* (Gen 2,2), con cuánta más razón los hombres [deberán amar el trabajo y ocuparse de él]²⁴.

El hombre con su trabajo se identifica de alguna manera con Dios²⁵, haciendo sus veces en la obra de perfeccionar la creación²⁶, y por tanto respetando las leyes que el Creador ha dejado impresas en su obra para garantizar su perfecto funcionamiento. Esta tarea, a su vez, es un servicio al Señor y es una acción privilegiada de culto. Ahí radica la dignidad del trabajo y del hombre que lo realiza. Para designar técnicamente la acción de trabajar como acción humana que hace referencia continua a Dios se emplea en hebreo bíblico el verbo *la'abod*.

Por lo tanto, cuando el canto primitivo de Gen 2,4b-5 se incorpora al canon y se lee dentro de la Biblia Hebrea, su último verso cobra un nuevo y sorprendente sentido. El infinitivo *la'abod* connota, junto con su significado de «trabajar» o «labrar» la tierra, la idea de «servir o dar culto a Dios». El que esa ampliación del campo semántico se produjera también en este texto no es sólo una extrapolación de lo que sucede habitualmente, sino una afirmación que ha dejado sus huellas en la interpretación posterior del pasaje. Concretamente Raši, el famoso exegeta judío de la segunda mitad del siglo XI, comenta así:

Pues no había hecho llover. Y lo que da el significado de 'no había hecho llover' es que no había hombre para trabajar la tierra y no se conocía el beneficio de las lluvias, pero cuando vino el hombre y supo que eran necesarias para el mundo rezó pidiendo por ellas y cayeron, y brotaron los arbustos y las hierbas.

En ese comentario el exegeta de Troyes posiblemente se inspira en la enseñanza del Talmud de Babilonia que, atendiendo a ese texto del Génesis e intentando coordinarlo con el primer relato de la crea-

24. *Abot de Rabbí Natán*, B, 21,2. Puede consultarse la versión crítica, introducción, traducción y notas de esta obra preparada por M^a Angeles NAVARRO PEIRÓ (Valencia, 1987).

25. El trabajo divino es la fuente y el modelo del trabajo del hombre. Cfr. P. BENOIT, «Le travail selon la Bible», en *Lumière et vie* 20 (1955), 74.

26. Cfr. R. SIVATTE, «Perspectiva bíblica del trabajo», en *Miscelánea Comillas* 41 (1983), 325.

ción del mundo dice que toda la vegetación, incluido el jardín del Edén, fue creada el día tercero, pero que quedó como dormida hasta que Adán, rezando el sexto día, provocó la caída de la lluvia²⁷.

La enseñanza que aporta esta nueva lectura que nos sugiere la acción del hombre como algo inseparable y en continua referencia a la acción de Dios tampoco ha perdido vigencia para el hombre actual. El trabajo ordinario en el campo, en la fábrica, en el taller, en la oficina, en la calle, en la universidad puede y debe ser una ocasión de encuentro del hombre con Dios.

III. TRABAJO Y DIGNIDAD DEL HOMBRE

El estudio pormenorizado que acabamos de exponer pone de manifiesto que, en el texto bíblico bíblico y en la historia de su inserción en el canon, el trabajo del hombre dice relación a la naturaleza y a Dios, es como un punto permanente de contacto entre el Creador y la creación.

De una parte, se podría decir que la existencia del hombre y su trabajo es uno de los medios, tal vez el fundamental, a través de los cuales Dios mismo sigue cuidando de la naturaleza. Así lo señala el comentario de *Ber'ešit Rabbah* a Gen 2,5:

'Pues YHWH Elohim no había hecho llover sobre la tierra y no había hombre, etc.' Sin hombre, no hay ninguna alianza establecida con la tierra para hacer caer sobre ella la lluvia, y esto es lo que expresa: '¿Va a hacer llover sobre una tierra deshabitada, sobre un desierto sin hombre?' (Job 38,26)²⁸.

De otra parte el trabajo del hombre da continuidad a la acción creadora de Dios. En una hermosísima página, el autor del libro del Eclesiástico va fijándose en la atención que requiere la realización de los diversos trabajos manuales:

De igual modo todo obrero o artesano, que trabaja día y noche; los que graban las efigies de los sellos, y su afán se centra en variar los detalles, ponen todo su corazón en igualar el modelo y gastan sus vigiliás en rematar la obra. También el herrero sentado junto al yunque, atento a los trabajos del hierro, el vaho del fuego derrite sus carnes, en el calor de

27. Cfr. *Jul.lim* 60b.

28. *Berešit Rabbah*, 13,8.

la fragua se debate y el ruido del martillo le ensordece, y en el modelo del objeto tiene fijos sus ojos; pone su corazón en concluir sus obras y sus vigiliass en adornarlas al detalle. De igual modo el alfarero, sentado a su tarea y dando a la rueda con sus pies, preocupado sin cesar por su trabajo, toda su actividad concentrada en el número; con su brazo moldea la arcilla, con sus pies vence su resistencia; pone su corazón en acabar su barnizado, y gasta sus vigiliass en limpiar el horno. Todos estos ponen su confianza en sus manos, y cada uno se muestra sabio en su tarea. Sin ellos no se construiría ciudad alguna, ni se podría habitar ni circular por ella²⁹.

Y como resumen de la importancia de la tarea realizada por los trabajadores manuales el mismo libro proporciona una enseñanza maravillosa:

Aseguran la creación eterna, y el objeto de su oración son los trabajos de su oficio³⁰.

Fórmula en la que aparecen condensadas admirablemente las dos ideas principales que nos había descubierto el estudio de Gen 2,4b-5. De una parte, el trabajo «asegura la creación eterna», hace relación a la naturaleza y cuando está bien realizado, respetando sus leyes íntimas de funcionamiento, trae consigo un bien para la misma. De otra parte, esos mismos trabajos de su oficio son para el trabajador «el objeto de su oración» la materia de su santificación y de su trato personal con Dios.

El trabajo indica la razón de ser del hombre en la naturaleza: hacer las veces del Creador en su cuidado. Y esto, a su vez, es algo que confiere una particular dignidad al ser humano que lo realiza.

El trabajo del hombre hace presente a Dios en el mundo. En *Abot de Rabbí Natán* se subraya de esta manera la importancia del trabajo humano:

R. Tarfón dice: Tampoco el Santo, bendito sea, dejó morar su Sekinah sobre Israel hasta que ellos realizaron su tarea, según se dice: *Hacedme un santuario para que more (šenty) en medio de vosotros (Ex 25,8)*³¹.

El dicho de R. Tarfón indica que si los israelitas no hubieran trabajado en la construcción del tabernáculo en el desierto, Dios no habría habitado en medio de ellos, o lo que es lo mismo de acuerdo con

29. Sir 38,27-32.

30. Sir 38,34b.

31. *Abot de Rabbí Natán*, A, 11,2.

el razonamiento rabínico: el trabajo ha sido algo necesario para que Dios se haya hecho presente.

Además de esto, el trabajo del hombre es como el camino que conduce la naturaleza hacia Dios. Esta otra dimensión aparece señalada en el comentario de *Ber'ešit Rabbah* a Gen 2,5:

'No había hombre para trabajar (*la'abod*) el suelo': no había hombre para someter (*le-ha'abid*) las criaturas al Santo, bendito sea³².

En nuestros días urge particularmente recuperar la plenitud de sentido del trabajo, para lo cual es necesario subrayar esas dos dimensiones por igual. El trabajo no es una simple mercancía de libre comercio entre el trabajador y la empresa a la que presta sus servicios, ni una obligación gravosa que resulta imprescindible asumir para conseguir unos recursos económicos necesarios. Es mucho más que todo eso. Es un acto radicalmente humano, origen a la vez de una extraordinaria dignidad para quien lo realiza.

Todo hombre de buena voluntad puede encontrar en el trabajo bien hecho una manifestación de la nobleza de su condición humana y un camino que lo conduce a Dios. Así lo expresa, con talante abierto a toda la humanidad, un auténtico pionero de la teología y la espiritualidad cristiana del trabajo, el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer:

El trabajo es una estupenda realidad, que se nos impone como una ley inexorable a la que todos, de una manera u otra, estamos sometidos, aunque algunos pretendan eximirse. Aprendedlo bien: esta obligación no ha surgido como una secuela del pecado original, ni se reduce a un hallazgo de los tiempos modernos. Se trata de un medio necesario que Dios nos confía aquí en la tierra, dilatando nuestro días y haciéndonos partícipes de su poder creador, para que nos ganemos el sustento y simultáneamente recojamos *frutos para la vida eterna*³³; *el hombre nace para trabajar, como las aves para volar*^{34, 35}

Por eso, dice el mismo autor que

vemos en el trabajo —en la noble fatiga creadora de los hombres— no sólo uno de los más altos valores humanos, medio imprescindible para el progreso de la sociedad y el ordenamiento cada vez más justo de las relaciones entre los hombres, sino también un signo del amor de Dios a sus criaturas y del amor de los hombres entre sí y a Dios: un medio de perfección, un camino de santidad³⁶.

32. *Ber'ešit Rabbah*, 13, 7.

33. Jn 4,36.

34. Job 5,7.

35. *Amigos de Dios*, 57.

36. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 10.