Teología bíblica y filosofía procesual*

*Jorge Pixley**

Resumen

Este ensayo pretende mostrar en la práctica el valor de la filosofía procesual en función de la teología bíblica. La filosofía procesual, creada por Alfred North Whitehead, tiene como tema central su novedosa doctrina de la creación. Este trabajo se centra en Gn 1,1-3, que tiene un problema de sintaxis, aún no resuelto totalmente, presentado con claridad por Rashi, en el siglo XI, y propuesto en la traducción de la Jewish Publication Society. *El texto puede ser aceptado por su importancia y la clarificación que de él pueda hacer la filosofía procesual, del mismo modo que el no resuelto y quizás insoluble problema de la interpretación del libro de Job puede aclararse desde el aporte de la filosofía procesual.*

Palabras clave: *Filosofía procesual, teología procesual, teología bíblica, Bereshit*

---

* Artículo de reflexión, con la intención de indicar cómo el significado de los textos bíblicos se puede fortalecer mediante un recurso de la filosofía procesual, que hace del flujo de los hechos cósmicos, minerales, vegetales y animales, la realidad de fondo de nuestro mundo. Estoy proponiendo el conocimiento y uso de la filosofía de Alfred North Whitehead y sus discípulos. Fecha de recibo: 4 de noviembre de 2009. Fecha de evaluación: 22 de febrero de 2010. Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010.

** Bachelor of Arts, Kalamazoo Collage, Kalamazoo, Michigan; Maestría en Artes y Doctor en Filosofía, ambas en el área de Estudios Bíblicos, Universidad de Chicago; profesor de Estudios Bíblicos en el Seminario Evangélico de Puerto Rico, en la Facultad Luterana de Teología José C. Paz, Provincia de Buenos Aires, en la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires, en la Comunidad Teológica de México, y en el Seminario Teológico Bautista de Managua, Nicaragua.

Biblical Theology and Processual Philosophy

Abstract

This essay wants to practically show the value of Processual Philosophy depending on Biblical Theology. Processual Philosophy, created by Alfred North Whitehead, has as its central theme its novel doctrine of creation. This work focuses on Gn 1,1-3, which presents a syntactical problem, not yet completely resolved, clearly presented by Rashi in the 11th Century AD and proposed in the Jewish Publication Society translation. The text can be accepted due to its importance and the clarification that might be presented about it by Processual Philosophy, as well as it may happen with the unresolved and perhaps unsolvable problem of the Book of Job's interpretation, can be better understood with the contribution of Processual Philosophy.

Key words: *Processual Philosophy, Processual Theology, Biblical Theology, Bereshit*

A teologia bíblica e a filosofia procesual

Resumo

O ensaio deseja mostrar na prática o valor da filosofia procesual *em função da teologia bíblica. Esta filosofia foi criada por Alfred North Whitehead, e centrar-se na inovadora doutrina da criação. O trabalho se baseia no Gn 1,1-3, que possui um problema de sintaxe, mas ainda não o tem resolvido, e é apresentado claramente por Roshi, no século XI e visto na tradução da Jewish Publication Society. O texto pode ser aceito pela importância e a claridade que dele possa fazer a filosofia* procesual, *da mesma maneira o problema não solucionado da interpretação do livro de Jó possa se aclarar desde a filosofia* procesual.

Palavras chave: *Filosofia* procesual, *teologia* procesual, *teologia bíblica, Bereshit*

Introducción

La teología bíblica se ha entendido de varias formas. En la historia de la Iglesia, los sistemas teológicos y los estudios bíblicos se han desarrollado con poca comunicación. De algunos teólogos, como Ireneo, se puede decir que su reflexión sobre Dios, la Iglesia, la salvación y los otros temas teológicos, se desarrolló como reflexión sobre la Biblia. Estos teólogos bíblicos son excepciones.

Hay biblistas con poco interés por el pensamiento lógico y sistemático. Son pocos quienes –como Orígenes– abordaron tanto la teología bíblica como la filosofía de forma seria, como el estudio bíblico en muchísimos sermones y en comentarios sobre muchos libros bíblicos diferentes. Nadie puede disputarles su conocimiento enciclopédico sobre la Biblia, incluso con estudios sobre el texto en los idiomas originales y en las primeras traducciones. En su conjunto, la obra de estos especialistas resulta ser la búsqueda de la convergencia entre la teología bíblica y la filosofía.

Orígenes fue filosóficamente neoplatonista y su pensamiento teológico es neoplatonista. Pero Orígenes fue también un riguroso estudioso de la Biblia y un predicador elocuente solicitado como tal en todo el mundo conocido. En sus obras (notablemente del lado filosófico su *Perí Arjón* o *De Principiis*), vemos un esfuerzo por armonizar su filosofía con las enseñanzas bíblicas; por el lado bíblico, que fue el más abundante, encontramos en algunas obras (notablemente su gran *Comentario sobre el Cantar de los cantares*) un enorme esfuerzo de integración de exégesis con filosofía y –en este caso– con la espiritualidad mística.

Los padres de la Iglesia hicieron comentarios y sermones, así como reflexiones sobre los textos bíblicos. Fue Agustín, obispo de Hipona, quien hizo nuevamente un esfuerzo por usar la filosofía en íntima relación con el comentario bíblico.[1] Con el apoyo de Platón logró abrir un panorama amplio en el cual entender los textos bíblicos.

Desde el siglo XVIII, en círculos protestantes, el movimiento de la teología bíblica fue una reacción contra una teología dogmática que había perdido sus

[1] Lo hizo en muchas obras. Las más destacadas son *La ciudad de Dios* y *De trinitate*. Existe una colección de sus obras, incluidos sermones y cartas, en la Biblioteca de Autores Cristianos, BAC, de Madrid.

raíces bíblicas. Todo culminó en el siglo XX, con las grandes obras de teología bíblica de Walther Eichrodt[2] y de Gerhard Von Rad[3], en las cuales se pretende ordenar el pensamiento bíblico por principios internos de la Biblia, sin recurrir a las categorías clásicas de la teología, Dios, hombre y mundo, que a pesar de las buenas intenciones seguían dominando la mayoría de los demás textos de teología bíblica.

Eichrodt creyó encontrar en la Biblia hebrea un eje organizador en la idea del pacto o alianza. En torno de ésta ordenó su gran obra escrita en los años 30 del siglo XX. Von Rad tomó un paso más en reconocer la historicidad de los textos bíblicos –yahvista y deuteronomista, entre otros– y centrar sus reflexiones sobre las tradiciones históricas contenidas en la Biblia. Así, su análisis reconoce la diversidad insuperable de las teologías de la Biblia y logra analizarlas independientemente, sin sentirse obligado a encontrar un pensamiento sistemático que no existe.

Al terminar ese siglo, Walter Brueggemann, otro gran biblista, escribió una teología bíblica "posmoderna", ordenada según la analogía con un juicio donde existen voces independientes que incluso pueden confrontarse, como ocurre con el abogado acusador y con el abogado defensor. Existen también testigos, cuyo testimonio sopesa el jurado para encontrar la "verdad" –que es el fallo de la corte–, sobre la cual nunca podrá asegurarse que sea la pura verdad de los hechos. El resultado es una reflexión de gran complejidad que carece de unidad por admitir la radical pluralidad de la Biblia.[4] Esta visión posmoderna rechaza cualquier relato global, y por tanto, cualquier sistema filosófico. Pero al hacerlo, debe tomar en cuenta a la filosofía, para descartar la idea de un sistema filosófico.

En ese punto estábamos al iniciar el siglo XXI. En mi trabajo, en general, así como en el presente artículo, no pretendo ofrecer textos de teología bíblica ni ponerme al lado de la augusta compañía de Eichrodt, Von Rad y Brueggemann. Más bien me propongo reflexionar sobre algunos temas bíblicos con la ayuda de la visión filosófica de Alfred North Whitehead. Éste fue uno de los grandes filósofos del siglo XX, y dictó conferencias por dos

---

[2] Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments, 1933-1939.*

[3] Von Rad, *Theologie des Alten Testaments.*

[4] Brueggemann, *The Theology of the Old Testimony: Witness, Testimony, Advocacy*.

años en la prestigiosa serie de Teología Natural de las Gifford Lectures en la Universidad de St. Andrew's en Escocia.[5]

Creemos que su visión organicista de la realidad, dotada de perenne creatividad, puede servir para iluminar el pensamiento bíblico. La visión de Whitehead fue científica, en el sentido en que la biología de Darwin lo fue, sin caer en el determinismo de Newton ni el dualismo de Descartes. Se trata de una visión holística de la realidad muy compatible con la preocupación actual de proteger una ecología compleja y delicada de lo que antes se solía llamar Madre Naturaleza y que hoy entendemos simplemente como el ambiente necesario para sostener la vida.

En un sentido, nuestro proyecto es parecido al de Orígenes, en el siglo III. Creemos que el mundo de los textos –que por fuerza se habrá de abordar con instrumentos filosóficos– puede comprenderse con la ayuda del instrumental filosófico que ofrece el profesor Whitehead. El lector tendrá que juzgar en qué medida esto resulta ser verdad. Y el criterio de verdad debe ser de utilidad para hacer comprensible el mundo de la Biblia.[6]

Como ya su nombre lo dice, la teología bíblica es una reflexión teológica sobre el texto bíblico. Se puede hacer –y son muchos quienes así lo practican– sin un contexto filosófico expreso. Me parece evidente que es mejor saber lo que uno hace, filosóficamente, y hacerlo explícito para quienes le oyen. Por estar la Biblia constituida en gran parte por cuentos y relatos, la reflexión debe hacerse con base en estos, y me parece evidente que un esquema filosófico que incorpore en Dios el origen de la historia, que se compone de relatos, será mejor que el que no lo haga así.

Para el pensamiento procesual, el universo está compuesto por núcleos de actividad, por procesos. Si en este universo hay un Dios –y no todos los pensadores procesuales lo admiten– ese Dios ha de ser histórico o procesual.

Estoy tratando de convencerles de que hace falta abordar mi tema que junta dos elementos aparentemente extraños entre sí: la filosofía, en cuanto

---

[5] Editadas en 1929 como *Process and Reality,* y traducidas por J. Rovira Armengol (*Proceso y realidad,* 1956).

[6] La expresión del mundo bíblico como ajeno es de Karl Barth al disociarse del liberalismo prevaleciente en las facultades alemanas de teología en su tiempo, que preparó el terreno para el nazismo. Ver su *Carta a los romanos* (orig. alemán, de 1918), traducida por Abelardo Martínez de la Pera (1998).

reflexión cósmica con la interpretación de la Biblia, y el texto base de la fe cristiana. Permítaseme emprender otro abordaje. Según la Biblia, el amor es el cemento básico de la vida social y de la del universo. Dios crea no por necesidad sino por amor, por el puro deseo de encontrarse con otro. Jesús vive como modelo de vida amorosa, y por ello, el apóstol Juan afirma que Dios nos amó primero, y que Dios mismo es amor (1Jn 4,16 y 19).

Una filosofía cosmológica –como la de Platón, Aristóteles, o Whitehead– debe buscar una base para el amor en la composición misma del universo. Para Whitehead y para la filosofía procesual, las relaciones son universales y son internas. Déjenme explicarme.

Son universales porque todos los átomos se componen de relaciones. El universo es un inmenso conjunto de átomos relacionados entre sí. El origen de cada ocasión actual está en la "herencia" que recibe de su pasado, y su futuro, en el legado que deja a sus sucesores. Ahora, su pasado no es más que la inmensa cantidad de átomos (procesos) inmediatos y más distantes; en última instancia, desde su perspectiva, el universo entero, y su futuro no son más que otra inmensa cantidad de procesos que se desarrollarán basados, en parte en lo que les legue el átomo en cuestión. El universo trata de una inmensa red de átomos-eventos que Whitehead denomina ocasiones actuales, ligados entre sí por una malla histórica, como la telaraña en proceso de creación.

Dijimos también que las relaciones son internas. Algunos filósofos que tienen una visión atómica del universo –pensamos en Leibniz, por ejemplo– conciben los átomos como pequeñas bolas de billar cerradas en sí mismas, que no dejan de afectar a las otras y ser afectadas, pero sin abrirse unas a las otras. La filosofía procesual considera que cada átomo de realidad se compone de múltiples realidades-átomos anteriores, y termina su proceso de autocreación legando lo creado a sus múltiples sucesores. Las relaciones entre estos átomos son *internas*, y se extienden a todo el universo, en mayor o menor grado: al universo anterior, por su apertura al pasado en su inicio, y al universo posterior por su apertura a los átomos-procesos del futuro, desde su propia perspectiva. En estos universos, pasado y futuro, hay por supuesto elementos próximos y elementos distantes, pero ninguna realidad inexistente. Tal es la base cosmológica del amor.

En el presente ensayo propongo que la visión cosmológica de la filosofía procesual creada originalmente por Alfred North Whitehead (1861-1947) permite

una teología bíblica bastante próxima al texto. Si esto es cierto, permitirá clarificar el sentido de textos difíciles como Gn 1 o el libro de Job, y por otro lado sugerirá direcciones hacia donde avanzar en la organización del pensamiento bíblico, el cual no cabe fácilmente en las categorías filosóficas conocidas en Grecia.

La creación del universo

En la Biblia existe más de una versión de la creación del universo y/o la Tierra. Las de Gn 1 y Gn 2-3 se han ubicado al comienzo de la *Torah,* y el Pentateuco de la Biblia cristiana, lo cual les da posición de privilegio. Deben por tanto entenderse como la expresión definitiva de este tema. Es importante, con todo, no perder de vista la idea de creación como la victoria de Dios YHWH sobre la fuerza maligna personificada en los mares, Tiamat o su equivalente. Esta versión está más desarrollada en el Salmo 74, pero hay referencias en otros textos como Is 51,9-10.

La idea de que la creación es una lucha cósmica y que el "Mar" o su representante personificado –Yam o Tiamat– queda derrotado, pero no eliminado, refleja una experiencia real de nuestro mundo. En él no sólo hay bellezas –como los cantos de las aves o los colores de las flores–, y grandezas admirables, como la puesta el sol o el arco iris en los cielos. También hay fuerzas cósmicas destructivas, terremotos, tsunamis e inundaciones.

Estos aspectos opuestos en el cosmos son realidades que no podemos negar. Teológicamente, quedan dos posibilidades: el Dios supremo (YHWH para Israel) es responsable tanto de las fuerzas positivas como de las fuerzas destructivas del cosmos, o existe en él una pugna entre Dios y una fuerza maligna que Dios no termina de dominar totalmente.

Cada año nuevo, o quizás en cada súplica –como es el caso del Salmo 74– debemos pedir la intervención de Dios para poner de nuevo las cosas en su debido orden. En la mentalidad cristiana domina la idea de que Dios es en última instancia responsable de todo. No hay otra potencia que le pueda hacer sombra. En cambio, en el mito dominante del Medio Oriente, Dios está en una lucha interminable con un enemigo cósmico.

¡Tiamat es, en el Enuma Elish de Mesopotamia, la madre de los dioses y la que hay que derrotar para poder crear el mundo! Marduk se consagra como rey de los dioses cuando manda un viento que distiende el vientre de

Tiamat y logra hacerla explotar. Pero este hecho debe dramatizarse de nuevo, en Babilonia, en cada fiesta de año nuevo, para que Tiamat quede no pueda deshacer la creación. Tiamat, la madre de los dioses, se vuelve su enemiga de y la que constantemente amenaza a la creación. Este mito, que nunca se narra en su totalidad en la Biblia, era –según parece– muy conocido en Israel.

Ahora bien, los mitos tienen utilidad cuando dicen algo importante acerca de la realidad. Este mito dice algo importante que es verdad: hay en el mundo una fuerza destructiva que se manifiesta cuando los mares se desbordan o cuando la tierra tiembla. El Dios que necesitamos en un mundo de esta naturaleza es un Dios que pueda derrotar y acorralar por un tiempo al monstruo, monstruo que es concebido en el Próximo Oriente como monstruo de los mares. Los mares no eran un peligro en Canaán, pero los terremotos sí. En todo caso, existe un enemigo de Dios y del universo. A Dios hay que pedirle que no lo deje triunfar. Así, la más amplia referencia en la Biblia a este mito está incrustada en el Salmo 74, que es un salmo de súplica.

Ahora bien, ¿qué dice la filosofía procesual respecto de este problema, de que junto con el bien la creación contiene mal, que no es exclusivamente el mal hecho por los humanos? Para esta filosofía, la creación es constantemente hecha por Dios en conjunto con los demás seres. Las realidades actuales, minerales como animales, tienen alguna capacidad de decisión. Así que si uno lo considera conveniente, puede exonerar a Dios de culpa por la ocurrencia de tsunamis como los que azotan de cuando en cuando a Sumatra, en Indonesia. Es posible que seres en vías de autocreación, que forman parte del lecho marino rocoso, donde se originan los terremotos, vean como "bueno" –para usar una expresión antropomórfica– que las presiones que sienten sean aliviadas por enormes movimientos de las capas minerales o rocosas, movimientos que generan las grandes olas de los tsunamis. Dios, que ve el cuadro más completo, habría deseado otro desenlace pero las estructuras rocosas "optaron" por esta realidad. Pensar así es una posibilidad, y pienso que no es la mejor.

Otra posibilidad (siempre dentro de la visión procesual de la realidad) es no eximir a Dios de cierta responsabilidad por sucesos catastróficos como los tsunamis, los terremotos o las inundaciones. Porque Dios tiene en vista el bienestar, no sólo de los seres humanos sino también de los animales, vegetales y minerales, de la creación en su conjunto. Y desde esta visión comprehensiva y global, es posible que un perjuicio a los seres humanos se justifique en

términos del beneficio para la totalidad. Tanto el terremoto como el tsunami liberan tensiones en las placas minerales del subsuelo, y esto puede ser de gran beneficio para el futuro de la creación.

Dios lo sabe; nosotros no. Nosotros vemos el universo desde la perspectiva humana (no tenemos otra), y ésta no deja de ser parcial aunque sea privilegiada, en comparación con la perspectiva que puedan tener, digamos, un león, una hormiga o un perro.

Y no debemos equiparar nuestra perspectiva con la de Dios. La encarnación es una afirmación de nuestra humanidad dentro de la totalidad de las cosas, pero una justificada humildad nos prohíbe pensar que gozamos de un privilegio absoluto. Poco o nada sabemos de los niveles de vida en otros planetas y galaxias de nuestro universo. Nada del universo puede quedar fuera del amor de Dios que nosotros los humanos del planeta Tierra hemos conocido.

Esta universalidad de Dios queda más clara en la filosofía procesual, con su apertura a la ciencia, que en la tradición teológica cristiana.

Génesis 1

Sin duda, la visión de la creación como victoria de Dios sobre la fuerza cósmica del mal que hemos visto en el Salmo 74 era parte del ambiente cananeo de la Biblia y de la conciencia del israelita común y corriente. Sin embargo, los escribas que formaron los libros de Moisés, la *Torah* de los judíos y el Pentateuco de los cristianos privilegiaron una visión diferente de la creación, que encontramos en la apertura de esta gran obra. Es necesario trabajar Gn 1 si hemos de hablar de la creación según los judíos y los cristianos. Sobre este tema nos referiremos a continuación.

El problema mayor de interpretación de esta historia de la creación es su primera palabra בראשית. La traducción casi universal en las biblias cristianas es "en el principio", que expresa la manera de comprender del antiguo griego (LXX). La puntuación masorética, que no supone un artículo, ya sugiere otra cosa, y nos hace preguntarnos si la doctrina del Dios supremo como creador de la nada está ejerciendo influencia sobre nuestras traducciones.

Rashi (Rabbí Shlomo ben Isaac, 1040-1105), el más prestigioso exegeta judío de todos los tiempos, propuso muy claramente una alternativa. Indica que *reshit* no es un sustantivo que pueda sostenerse solo, es decir, "el principio". Efectivamente, cuando uno lo encuentra en la Biblia como sustantivo,

siempre está en una relación de dependencia –"estado constructo"– con otro sustantivo. Así, "el principio del año" en Dt 11,12; "el principio del reinado de Yoyaquím" en Jr 27,1; "la primera de las obras de Dios", en Job 40,19; "los principales de las naciones" en Am 6,1; o "el primero de los pecados" en Mi 1,13.

Según Rashi, para decir "el principio", sin más, en hebreo, se diría הרשונה no הראשית.[7] El primer versículo de la Biblia podría traducirse –como lo hace la Sociedad Judía de Publicaciones– "cuando principiaba Dios a crear los cielos y la tierra, todo era un caos con oscuridad sobre el abismo y un gran viento soplaba sobre las aguas; dijo Dios, haya luz, y hubo luz". Aquí se traduce lo que parece decir "viento de Dios", רוח אלוהים, por "gran viento", como se traducen las manos de Dios, en Mi 2,1, como "manos poderosas". La traducción al inglés de la Sociedad Judía de Publicaciones vierte éste de una manera similar: *When God began to create the heaven and the earth –the earth being unformed and void, with darkness over the surface of the water– God said, "Let there be light"; and there was light.*[8]

Un examen de la palabra *re'shit* en una concordancia hebrea confirma el juicio de Rashi.[9] Aparte de los casos obvios, muchas veces esta palabra se refiere a las primicias de los frutos, y a veces el fruto o cosecha puede omitirse, y darse por entendido. Esto no niega el juicio según el cual la palabra requiere de otro sustantivo que la califique. Hay otro caso hay otro caso similar en Is 46,10: "...anunciar el final desde el principio."

Sin embargo –objeta Rashi– aquí, igual que en el caso de las primicias, se da por sentada una palabra como "asunto", "el final de un asunto desde su principio." Esto se confirma en Qo 7,8, "mejor es el fin de un asunto que su principio." La Biblia de la Jewish Publication Socity correctamente sigue a Rashi. ¿Por qué, entonces, tantas traducciones dicen, "en el principio"? La respuesta es sencilla: se debe al dogma de que Dios creó el mundo de la nada. Pero la Biblia nunca afirma tal cosa, como bien señala Gerhard May, en un estudio en

---

[7] *Saperstein edition Rashi: The Torah with Rashi's Commentary,* traducido al inglés por el rabino Yismael Herzog (1999). La discusión de Rashi sobre Gn 1,1 se encuentra en el Volumen 1 (de cinco), pp. 4-6. Un examen de la concordancia revela que *rishon* (fem. *rishonah*) efectivamente no aparece en estado constructo sino como adjetivo independiente.

[8] *The Torah, The Five Books of Moses. A New Translation according to the Masoretic Text* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1967).

[9] Lissowski, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*.

el cual concluye que Ireneo es el primer padre de la Iglesia que afirma la *creatio ex nihilo.*[10]

Al contrario, en una lectura propuesta con buenos criterios lingüísticos, las aguas y los vientos ya formaban parte de un caos que existía antes de que Dios comenzara su obra creadora. Lo primero que Dios creó fue la luz. En el segundo día separó las aguas de arriba de las aguas de abajo, con el firmamento: aguas que según parece ya existían cuando comenzó a crear.

En la visión cosmológica de Whitehead, la idea de la creación del orden cósmico conocido, cuando ya había existencias previas, no sólo es comprensible sino obligatoria. En un apretado aforismo de los que gustaba este filósofo dice: "Es tan verdadero decir que Dios creó al mundo como que el mundo creó a Dios."[11]

Como hemos visto, en la cosmología procesual, la realidad se compone de átomos procesuales que surgen de un pasado y dejan para sus sucesores elementos que serán para ellos pasado. Cada átomo de realidad se autocrea con los recursos que recibe de los átomos anteriores, entre los que se encuentra la propuesta de creación que Dios le propone a ese átomo de realidad. Esto supone que cada átomo, incluído el átomo imperecedero que es Dios (el único átomo imperecedero) se va autocreando con recursos que recibe desde afuera.

Gn 1 tendría que entenderse como que Dios toma el caos acuático que encontró cuando "empezó a crear" (lenguaje mitológico), y de él forjó los mares y la tierra seca. Entonces, no habría creado de la nada, sino –como cualquier otro ser– de la sustancia recibida, lo cual no significa que no fuera auténticamente creación.

Hemos sido condicionados a pensar en la creación como algo que surgió de la nada. Esto tenía sentido cuando se pensó en la materia como material inerte para ser plasmado por un escultor. Para el escultor, el material escogido influye mucho en el producto, y una imagen de madera no es parecida a una estatua de la misma figura hecha en bronce. Cuando la materia son átomos de proceso, y se piensa en toda materia así, la creación ya toma otro aspecto. Tampoco hay razón por la cual el ser perecedero no pueda también crear

[10] May, "Creatio ex nihilo: The Doctrine of Creation out of Nothing".

[11] Whitehead, *Proceso y realidad,* 467.

como el Eterno. No será participante universal en toda creatividad, pero en su esfera limitada es un creador en todo el rigor de la palabra.

Se observará sin mucho esfuerzo que una gran ventaja de la cosmología procesual consiste en que no se crea conflicto alguno con la evolución, que es columna vertebral de la ciencia de nuestro tiempo. Si Dios lo creó todo de la nada, no hace falta que la evolución vaya creando nuevas especies. Y no sólo no hace falta que lo haga, sino que limita el alcance de la creación divina. En cambio, con la visión procesual, toda existencia es en cierto sentido evolutiva; cada átomo lanza al mundo algún tipo de novedad que afecta el todo, por lo menos, si se lo ve en su largo alcance, en su influencia sobre generaciones venideras de átomos de proceso.

A Dios no se le disminuye con esta visión de la creación. Difiere absolutamente de los demás seres en cuanto él participa en todo proceso creativo, desde los movimientos terráqueos hasta la pintura de Picasso. Dios es –si queremos llamarlo así– omnicreador, mientras que nosotros y los demás seres pasajeros somos, simplemente y sin más, creadores. Por supuesto, esto (lo anterior) ya es bastante importante en el conjunto del universo, pero no se puede comparar a un gran creador como Wolfgang Amadeus Mozart con el omnicreador que es Dios.

Aquí se pone en evidencia uno de los axiomas del sistema filosófico de Whitehead: que toda filosofía se acepta según concuerda con la experiencia, y esto es una decisión de cada estudiante. Dice Whitehead: "El lenguaje técnico de la filosofía representa intentos de diversas escuelas de pensamiento para obtener representación explícita de ideas generales presupuestas por los hechos de la experiencia."[12]

El sistema como conjunto no tiene una demostración lógica; ningún sistema filosófico lo tiene. Dado que la filosofía pretende iluminar el mundo que conocemos en la experiencia, su validez dependerá de su concordancia con esa experiencia. Ahora bien, ¿tiene esta visión de la creación más confirmación en nuestra experiencia que la noción de la creación de la nada? O en caso contrario ¿lo tiene la creación de la nada? En mi opinión hay dos razones fundamentales para preferir una visión procesual a la idea de creación de la nada. Primero, ella deja espacio para la evolución, que es un hecho

[12] Ibid., 29.

fundamental para nuestra ciencia; y segundo, reconoce la creatividad que vemos en los individuos.

Una nota recordatoria: Este ensayo, además de aclarar lo que es el sistema procesual en la filosofía, busca establecer su validez como visión cristiana del cosmos. Y esto se logra mediante su concordancia con nuestras Sagradas Escrituras, la Biblia cristiana. Precisamente, el tema del presente escrito de teología bíblica y filosofía procesual intenta establecer que la filosofía procesual puede superar algunas aporías de la teología bíblica en sus expresiones más comunes. Aquí existe una tercera razón para preferir la visión procesual: concuerda con Gn 1 mejor que el dogma de la creación de la nada.

El libro de Job

Pasemos a otro tema siempre conflictivo: la interpretación teológica del libro de Job.

Una confusión surge inmediatamente por causa de la ciencia bíblica, dedicada en los últimos dos siglos y medio a buscar la historia de la composición y las revisiones de los libros bíblicos. Se ha demostrado que el libro de Job tiene una prehistoria, y se puede con alguna confianza calcular cuál fue. La teología bíblica debe tomar otro camino. Su tarea es interpretar los libros de la Biblia tal como el lector común los encuentra en su Biblia. Podemos dejar de lado la historia de la composición de Job y estudiar el texto tal cual.

Esto no supone negar la validez del estudio de la prehistoria de Job, sino reconocer que no es nuestra tarea cuando hacemos teología bíblica. Ello significa que tomaremos el prólogo, Job 1-2, y la conclusión, Job 42,7-17 como partes integrales del libro. Nuestro problema será Dios en este libro, una figura compleja cuya comprensión no es del todo evidente.

Desde su primer versículo, se nos revela que se trata de un cuento popular. Job es del país de Us (ארץ עוץ), un país desconocido, aunque como nombre de persona aparece entre la descendencia de Esaú, en Gn 36,28. Se trata de una región en la zona de Edom, al sudeste del Mar Muerto, donde había hombres sabios, según la creencia popular cananea/israelita. Job era un hombre "recto, cabal, que temía a Dios y se apartaba del mal" *(BJ).*

La historia comienza en el cielo, algo perfectamente normal en los relatos populares. Allí, en una reunión regular de su corte, aparece entre los ángeles el satán (השטן) o el acusador. Satán, con el artículo, es aquí el nombre de una

función entre los ángeles y no el del propio Satanás, príncipe de las fuerzas malignas, que aparecerá luego. Entre Dios y el acusador se desata una controversia sobre si existe fidelidad sin prebendas. ¿Seguirá Job siendo fiel a Dios si no sigue recibiendo beneficios? En esta discusión, Dios acepta que se maten a los hijos e hijas de Job, y que a él se lo llene de llagas. Dios permite que a Job se le deje en una condición lamentable, sentado entre la basura fuera de la ciudad, y rasgándose con una teja.

¿Qué Dios es este? No es el Dios que ama, que mostró Jesús. El Dios de la introducción del libro de Job es un Dios caprichoso dispuesto a demostrar la fidelidad de Job al precio de las vidas de su familia y de su propia salud. Aunque su lenguaje ante el acusador es de defensa de la fidelidad de Job, da la impresión de que Dios mismo tiene dudas que necesita esclarecer. Al fin y al cabo, podemos decir que es el Dios imaginario de la mentalidad popular. Sí, pero plantea el cuadro dramático para los capítulos que siguen, el cual es necesario para entenderlos. El lector o lectora sabrá, por Job 1-2, algo que ni Job ni sus amigos conocen: que Dios sabe que Job es justo. Esto es el telón de fondo para el debate que sigue en los capítulos 3-37.

En el Capítulo 3, Job expresa su deseo de morir antes que seguir en su lamentable condición. Esta es una expresión humana completamente comprensible, de un hombre enfermo que ha perdido su familia y no encuentra gozo alguno en su vida.

Los capítulos 4 a 27, la sección más extensa del libro, desarrollan una discusión teológico-pastoral entre Job y sus tres amigos sabios. Los amigos, que vienen de lejos y no han visto la vida de Job de cerca, sospechan que ha cometido algún pecado mayor por el cual Dios le está castigando. Job también cree que Dios castiga al pecador y premia al justo, pero difiere de ellos en cuanto sabe que él no ha cometido un pecado grave. Los "amigos" se muestran falaces al acusar a Job, para defender a Dios. "Vosotros no sois más que charlatanes, curanderos todos de quimeras... ¿En defensa de Dios decís falsía, y por su causa razones mentirosas? ¿Así lucháis en su favor y de Dios os hacéis abogados?" (Job 13,4; 7-8, *BJ*)

Así las cosas, Job se cansa pronto de esta discusión y dirige su atención a Dios, su verdadero adversario.

> ¿Acaso soy yo el Mar, el monstruo marino, para que pongas guardia contra mi? (...) Ya me disuelvo, no he de vivir para siempre; ¡déjame ya; sólo un soplo son mis días! (...) Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti, oh guardián de los hombres? ¿Por qué me has hecho blanco tuyo? (Job 7,12; 16, 20).

Job demanda que Dios le explique por qué le persigue, como si fuera un monstruo y no un hombre que morirá pronto y dejará de causarle problemas. Sabe que no es capaz de pelear con Dios; pide un justo juicio en el cual se le den explicaciones.

> Todavía mi queja es una rebelión, su mano pesa sobre mi gemido. ¡Quién me diera saber encontrarle, poder llegar a su morada! Un proceso abriría delante de él, llenaría mi boca de argumentos (...) ¿Precisaría gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que prestarme atención. Reconocería en su adversario un hombre recto, y yo me libraría de mi juez para siempre. (Job 23,2-4; 6-7)

Así reta a su adversario en los Cielos. El desafío es plantear una disputa con razones y no con demostración de fuerza. Así la cancha será plana y ninguno tendrá ventajas.

No podemos saltar la reflexión sapiencial del Capítulo 28, que termina con la observación "el temor del Señor es la sabiduría, huir del mal, la inteligencia" (Job 28,28) (יראת אדני היא חכמה) Este capítulo, que funciona como interludio en el drama del libro, debe tomarse como una advertencia a los personajes, tanto a Job como a los amigos, de que no se pierdan en el asunto que les consume en este momento. Es posible que se aplique igualmente al despliegue de grandezas de YHWH desde la tormenta. Ese Dios también tiene que "temer al Señor."

El "Señor" debe ser el Dios de Job y de sus amigos, que castiga el mal y premia a los bienhechores. Contrario a la opinión de algunos intérpretes del libro, no creo que se esté descalificando a ese Dios en el drama. Ciertamente, se trata de un drama complejo, que se puede leer el varias claves, pero el Capítulo 28 ocupa un lugar estratégico, central en el libro, y hay que prestarle atención.

Pasaremos rápidamente a la apasionada declaración de inocencia de Job (caps. 29-31). Implícitamente, va dirigida a Dios, quien se le ha convertido en un enemigo que lo persigue sin causa, aunque no lleve las marcas que delatan las súplicas en los salmos.

En cuanto al discurso del joven Eliú (caps. 32-37), éste sabe que no tiene la experiencia ni la sabiduría de los otros participantes en el debate, pero se atiene a las visiones que Dios le ha concedido y declara que sólo mediante visiones del Cielo puede el ser humano saber las causas de lo que le pasa.

¿Por qué te querellas tú con él
porque no te responda en todas tus palabras?

Habla Dios una vez,
y otra vez, sin que se le haga caso.
En sueños, en visión nocturna,
cuando un letargo cae sobre los hombres,
mientras están dormidos en su lecho.
Entonces abre él el oído de los hombres,
y con sus apariciones les espanta,
para apartar al hombre de sus obras
y acabar con el orgullo de varón. (Job 33,13-17)

Afirma que sólo mediante visiones se puede conocer la voluntad de Dios, cuyas palabras el varón despierto no escucha con atención.

¿Qué importancia tiene el mensaje de Eliú? Los comentaristas de tiempos recientes tienden a descartarlas por dos motivos: porque son –según parece– una adición tardía al libro; y –más importante aun– porque no añaden nada a lo que ya dijo Elifaz, aunque como solución no exclusiva (Job 4,12.14). Por el contrario, los comentaristas rabínicos medievales –Rashi y sus sucesores– estaban convencidos de que por fin Eliú había respondido con verdad a Job. Esta discrepancia exige un tratamiento cuidadoso que no estamos en condiciones de realizar aquí.

Analicemos ahora las palabras de YHWH en medio de la tormenta. Vistas en el conjunto del drama de Job, las palabras de YHWH durante una gran tormenta son sorprendentes. ¿Qué pretende Dios? Ya Job dijo que si de fuerza se trata, no tiene recursos ante Dios (Capítulo 23) y que exige una discusión de razones. Quiere saber por qué Dios le persigue. Si la manifestación de poderío a través de la tormenta no resuelve los problemas de la discusión entre Job y sus amigos, ¿qué motivación puede tener Dios? De acuerdo con la brillante observación del profesor Tsevat[13], pensamos que el punto clave del discurso consiste en "esconder" algunas confesiones del Creador que tienen la forma de ironías en el discurso. La más importante de tales ironías está al comienzo, en Job 38,12-13:

¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana,
has asignado a la aurora su lugar,
para que agarre la tierra por los bordes
y de ella sacuda a los malvados?

[13] Tsevat, "The Meaning of the Book of Job",73-106.

Por supuesto, Job no ha tomado a la tierra por los bordes para sacudir de ella a los malvados. Nunca expresó la capacidad de hacer tal proeza. Pero, ¿y Dios? ¿Alguna vez ha sacudido de la tierra a los malvados? Evidentemente no lo ha hecho. Si suponemos que ni Dios ni Job desean que en la tierra haya malvados, y reconocemos como evidente que Job no puede sacudirlos de la tierra, subsiste la pregunta de por qué Dios los deja libres en su tierra.

Dios revela así a Job, si éste escucha con atención, una limitación, o quizás un defecto, de su obra como creador. *Dios no puede librar la tierra de personas malvadas.* Sigamos escuchando el discurso de YHWH, el creador. En 38,25-27 dice algo llamativo:

¿Quién abre un canal al aguacero,
a los giros de los truenos un camino,
para llover sobre tierra sin hombre,
sobre el camino donde no hay alma,
y hacer brotar en la estepa hierba verde?

Canaán carecía de ríos que pudieran suplir aguas para regar los campos cultivados. La agricultura era enteramente dependiente de las lluvias. En algunos años, la lluvia era suficiente para producir buenas cosechas, y en otros, no. La lluvia era la preocupación más grande del agricultor cananeo/israelita. ¡Qué contrasentido que YHWH mandara lluvia al desierto donde no beneficiaba a nadie, en vez de encaminarla siempre sobre los campos de la agricultura de los humanos! O quizás, ¡Dios atiende también las necesidades de las semillas y de los animalitos que viven o pueden brotar en el desierto, con una diminuta cantidad de agua!

Sigamos con otra ironía oculta en este discurso fanfarrón de YHWH, en Job 39,13-18:

El ala del avestruz, ¿se puede comparar
Al plumaje de la cigüeña y del halcón?
Ella en tierra abandona sus huevos,
en el suelo los deja calentarse;
se olvida de que puede aplastarlos algún pie,
o cascarlos una fiera salvaje.
Dura para con sus hijos cual si no fueran suyos,
por un afán inútil no se inquieta.
Es que Dios la privó de sabiduría,

y no le dotó de inteligencia.
Pero en cuanto se alza y se remonta,
se ríe del caballo y su jinete.

La avestruz, veloz pero insensata, es otra ironía, o quizás un defecto de la creación. Pero el Creador se deleita en la grandeza y fuerza de Behemot y de Leviatán, inmensos animales que los humanos son incapaces de cazar o atrapar; y disfruta la velocidad del avestruz. Es un Creador medio extraño.

El pequeño intercambio entre YHWH y Job, en 40,6-14, es revelador. Dios se muestra indignado de que Job pretenda "anular mi juicio para afirmar tu derecho" (Job 40,8). Le ofrece su trono y su corona si Job puede corregir los entuertos que confiesa existen en su obra de creación. Si Job lo lograse, Dios se quitaría el sombrero ante él: "¡Húndelos en el suelo, cierra sus rostros en el calabozo! ¡Y yo mismo te rendiré homenaje, por la victoria de tu diestra!" (Job 40,13-14)

Aquí YHWH deja de hablar en ironías y le confiesa abiertamente a Job que no sabe cómo corregir los defectos de su creación que le son intrínsecos. Sabe perfectamente que tampoco Job los puede corregir, pero si es así que se deje de hablar babosadas. No le esté pidiendo a Dios lo imposible. En una creación compleja, con animales como el avestruz y la cigüeña, y fenómenos atmosféricos como la aurora o la lluvia, no se le puede rendir cuenta a los animalitos del desierto o a los humanos que se han convertido en agricultores.

El Creador es fuerte, pero no exento de defectos, y puede disfrutar jugando con animales grandes y exentos de conciencia como son Leviatán y Behemot; pero no puede siempre satisfacer las inquietudes de justicia por parte de los humanos, quienes tienen conciencia en el doble sentido de apertura intelectual al mundo y de sentido de moralidad.

Los lectores del libro, como espectadores ante un complejo drama, quedamos en espera de una resolución. Y en cierta forma, ésta viene en el Capítulo 42; pero ¿qué significa éste? Yo propongo leerlo con la ayuda de la filosofía procesual. Para comenzar, los "defectos" de la creación son para la filosofía procesual naturales e irremediables. Como dijo Whitehead, en uno de sus dichos compactos ya citados: "Es tan verdadero decir que Dios creó al mundo como que el mundo creó a Dios."

Quien ha leído *Proceso y realidad* sabe de qué habla. El mundo se compone, según esta teoría cosmológica, de átomos de realidad en proceso,

interrelacionados entre sí. Cada átomo tiene una medida de creatividad y juntos con Dios crean esto que llamamos el universo. Entonces, es falso culpar a Dios de todos los entuertos del universo. Todos estamos implicados: Dios y los seres pasajeros, humanos y otros.

Pero, volvamos al capítulo 42. La primera parte (vv. 1-6) es enigmática. Job conocía a Dios de oídas pero ahora le conoce por vista. En nuestra experiencia del mundo, la vista tiene un lugar de privilegio entre nuestros sentidos, incluidos los oídos. Pero, ¿qué significa la metáfora aquí? Job repudia (אמאס) algo que no se explicita (este verbo es transitivo y exige un objeto), y luego se arrepiente (נחמתי), algo que tampoco se especifica. Según el contexto, podemos pensar que Job repudia su pretensión de explicaciones de asuntos que ahora sabe que ni Dios puede explicar. Y Job se arrepiente de haber exigido una explicación de perfecta justicia cuando ésta no existe ni puede existir.

YHWH responde a Job con la directriz de que interceda por sus amigos. Y dice, sorpresivamente, que Job ha hablado rectamente de él (אלי נכונה דבר), y que sus amigos, en cambio, no han hablado rectamente de Dios. ¡Esto es verdaderamente sorprendente! Job ha acusado a Dios de perseguirlo sin causa, mientras que los amigos han hecho lo imposible por defender la honra y la rectitud de Dios. Pero a la luz de la realidad del mundo creado, Job ha hablado lo recto mientras que los amigos no lo han hecho. ¡Qué grande y misteriosa conclusión de un libro lleno de sorpresas como es el de Job![14]

[14] Hay teólogos procesuales, notablemente, David Griffin, que usan la filosofía de Whitehead para absolver a Dios de toda responsabilidad por el mal. Esto, porque –según este autor– Dios sólo usa persuasión con los seres pasajeros, que no siempre aceptan las propuestas divinas. Personalmente, hallo poco convincente este argumento. ¿Es posible absolver a Dios de toda responsabilidad por el terremoto de Haití, de enero de 2010? No veo cómo esto sea posible. El Libro de Job, en la discusión inicial en el cielo, entre Dios y el acusador, Satán, pone en claro la responsabilidad de Dios por la miseria de Job, a pesar de reconocer su justicia. Y en las palabras de YHWH desde la tormenta y su resolución del debate entre Job y sus tres amigos, Dios acepta una medida de culpa, si mi lectura es correcta. Contrario a la opinión del doctor Griffin, pienso que Dios tiene una medida de responsabilidad en todo lo que acontece en el mundo. David Ray Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Louisville: Westminster Press, 1976, 1a.ed.). Ninguna filosofía puede absolverlo totalmente, aunque Platón y sus seguidores, Aristóteles y los suyos, y algunos de los seguidores de Whitehead pretendan hacerlo. Para muchos teólogos católicos, esto presenta problemas, pues consideran que Dios no puede ser responsable por ningún mal.

Conclusión

Hemos repasado varios aspectos claves de teología bíblica para mostrar cómo la filosofía procesual puede resolver aporías. No hemos repasado todo lo que sería útil. En particular, yo añadiría la idea y la práctica del profetismo, la apocalíptica y la visión antiapocalíptica de la filosofía procesual[15], el análisis de los milagros y la enseñanza de Jesús, la Iglesia con su fundamentación en la vida de Jesús y su orientación hacia el futuro, y el Cristo cósmico de la Epístola a los Colosenses.

Sin embargo, creo que con lo expuesto hemos hecho suficiente. Es evidente que el corazón del asunto es la creación. Todo cuanto existe, mineral o animal, vivo o no, es creado, según la Biblia. La filosofía procesual dice lo mismo, aunque su desarrollo es diferente. Para el pensamiento procesual, Dios no está fuera de este cosmos sino es parte de él, y es creado tanto como creador. Cada átomo de la realidad es tanto creado como creador. La creatividad es la categoría central del pensamiento procesual.[16]

Al ser así, no debe sorprendernos la importancia de la creación en la comparación de la teología bíblica con este pensamiento. Hemos visto que la doctrina de la creación de la nada, que no tiene un apoyo firme en los textos bíblicos, pero que ha venido a ser parte de la teología cristiana, es incompatible con la filosofía procesual. Y por ello es necesario repasar con cuidado los textos de creación, para indicar que tienen otra interpretación que la creación de la nada.[17]

A muchos lectores incomodará la diferencia con la doctrina cristiana casi universal de la creación de la nada. En juego está la soberanía de Dios. Aquí

---

[15] Ver Catherine Keller, *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys.*

[16] Ver Whitehead, *Proceso y realidad,* "La categoría de lo último", 39.

[17] Para hacer avanzar la noción de la creación y del cosmos, habría que trabajar los textos donde Dios crea el mundo como consecuencia de su victoria en su lucha contra la personificación del mal, Leviatán, el Mar, o como se llame. El texto clave es el Salmo 74,12-19. Aquí el enemigo se llama Leviatán, y después de machacarle las cabezas, Dios puede crear ríos, el día y la noche, el sol y la luna. Esto no se hace una vez para siempre. El Salmo es una súplica comunitaria. Su pueblo le está pidiendo a Dios que destruya de nuevo a Leviatán para que la vida pueda vivirse sin traumas. O sea, según este mito de creación, el Mal se derrota pero con el tiempo vuelve a levantar la cabeza, y si su pueblo se lo pide, Dios puede derrotarlo de nuevo. Recuerdos de este mito son los pasajes de los evangelios donde Jesús derrota a los males que amenazan la vida de los suyos (Mt. 14,22-33 y similares) y así demuestra ser verdaderamente el Hijo de Dios. La mejor discusión de esta noción de la creación es la del exegeta judío ortodoxo Jon Levenson, *Creation and the Persistente of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotente* (1988).

debe tranquilizarnos el hecho de que la Biblia nunca plantea que Dios creó el universo de la nada. Es soberano sobre el universo, ya sea derrotando a Leviatán o formando un mundo donde se puede vivir, donde ante había un caos en tinieblas. Su primera obra de creación, según el mito de Génesis, fue la luz y no la materia.[18]

El libro de Job es central para la comparación que nos hemos propuesto. Aunque tiene varias interpretaciones posibles, hemos tratado de indicar brevemente que la filosofía procesual ofrece un apoyo a una interpretación que es perfectamente convincente, aun cuando no excluya la posibilidad de otras lecturas. El libro de Job es polivalente, y no habrá jamás una sola interpretación que excluya las demás.

Job nos muestra, por un lado, la necesidad de un Dios creador que es por lo menos limitado, si no abiertamente culpable. *Dios no puede echar del cosmos a los malhechores, por más que quisiera.* Y esto, porque Dios no es el único actor en el universo, sino que comparte la actuación de muchos actores más. El libro de Job va más lejos, si aceptamos (como tenemos que hacerlo) que la lectura del prólogo es parte del libro. Aquí Dios se muestra culpable de las desgracias de Job como parte del experimento para averiguar si la fidelidad sin premios es posible entre humanos.[19] La filosofía procesual no exige esta solución a las limitaciones de la creatividad de Dios, aunque la permite. En todo caso, el libro de Job es un libro básico para la teología bíblica, y abre posibilidades sumamente interesantes.

Con este repaso de algunos aspectos de la teología bíblica, hemos querido demostrar la utilidad de la filosofía procesual, cuya exploración el autor de este ensayo quisiera ver en nuestra América Latina creyente. ¡Dios nos ayude!

Bibliografía

Barth, Karl. *Carta a los romanos*. Traducción de Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998. (Orig., alemán, 1918).

---

[18] Una discusión del asunto se presenta en Gerhard May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought* (1994). May argumenta que ni la Biblia ni los padres apostólicos conocían esta manera de presentar la soberanía de Dios. El primero en hablar de la creación de la nada fue Ireneo. Ésta resultó definitiva, porque –en la opinión de May– es la mejor forma de defender la soberanía de Dios. En este aspecto, los teólogos procesuales tomamos otro punto de vista.

[19] Ver Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente: El libro de Job* (1986).

Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament: Witness, Testimony, Advocacy.* Minneapolis: Augsburt Fortress Press, 1997.

Eichrodt, Walther. *Theologie des Alten Testaments.* 3 tomos. Leipzig: Hinrichs, 1933-1939.

Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. El Libro de Job.* Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1986.

Keller, Catherine. *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys.* Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Lissowski, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* Stuttgart: Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1958.

May, Gerhard. "Creatio ex nihilo: The Doctrine of Creation out of Nothing". *En Early Christian Thought.* Traducido por A. S. Worrall. Edinburgh: T & T Clark, 1994. Orig., alemán.

Orígenes. *Peri Arjon o De Principiis* [sólo se preserva íntegra en la traducción latina de Rufino].

Levenson, Jon. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence.* Princeton: Princeton University Press, 1988.

Rashi, Shlomo Isaac. *Sapirstein edition of Rashi: The Torah with Rashi's Commentary*. Translated, annotated and elucidated, ed. Rabbi Yismael Herzeg. Brooklyn: Mesorah Publications, 1999.

San Agustín (obispo de Hipona). *La ciudad de Dios. Obras completas de San Agustín*, Vol. XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

_____. *De trinitate. Obras completas de San Agustín,* Vol. V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Taciano, "Discurso a los griegos." En *Padres apologetas cristianos,* por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Tsevat, Matitiahu. "The Meaning of the Book of Job." *Hebrew Union College Annual* 37 (1966): 73-106.

Von Rad, Gerhard. *Theologie des Alten Testaments* (8a. ed.). 2 tomos. Munich: Chr. Kaiser, 2010.

Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad.* Traducido del inglés por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1961. (Orig., inglés, 1929).