Andrés Ferrada Moreira

Profesor Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Verdad absoluta desde el libro del Éxodo: el nombre divino

Me he hecho enconradizo de quienes no preguntaban por mí; me he dejado hallar de quienes no me buscaban. Dije: “Aquí estoy, aquí estoy” a gente que no invocaba mi nombre (Is 65, 1).

La revelación del nombre divino *’ehyè ’ášer ’ehyè* (Ex 3, 14), “Seré el que seré” (aunque tradicionalmente se ha traducido “Yo soy el que soy”), nos pone delante de una de las afirmaciones teológicas con pretensión de absolutidad más significativas del Antiguo Testamento. Para el lector de nuestros tiempos, una afirmación de esta naturaleza resulta problemática, no solo por su formulación enigmática, cuyo sentido no entiende; sino también porque culturalmente pierden valor, cada vez con mayor fuerza, las proposiciones que se postulan como absolutas.

Nos proponemos en esta ponencia iluminar el significado del nombre divino para ejemplarizar en qué sentido el libro del Éxodo (y tal vez el grueso del Antiguo Testamento) afirma algunas verdades con pretensión de absoluto (1).

SIGNIFICADO DEL NOMBRE DIVINO

Nos ocuparemos solo de unos cuantos versículos, Ex 3, 13-15 (2), que con todo pertenecen al corazón mismo del Antiguo Testamento. En efecto, la disposición canó-

(1) “Absoluto” según la tercera acepción del *Diccionario de la Lengua Española*, RAE, Madrid 212001: “Hablando de los juicios, opiniones, etc., y de la voluntad o sus manifestaciones, terminante, decisivo, categórico”.

(2) La interpretación de Ex 3, 13-15 es una de las más discutidas del AT. La bibliografía al respecto es muy amplia, señalo solo algunas obras de importancia, donde además puede encontrarse abundante bibliografía complementaria: R. DE VAUX, *Histoire ancienne d’Israël. Des origines à l’installation en Canaan*, Paris 1971, 321-337 = *Historia antigua de Israel*, Madrid 1975, 330-347 (retoma con algunas modificaciones: R. DE VAUX, “The Revelation of the Divine Name YHWH”, en J. DURHAM – J.R. PORTER, eds., *Proclamation and Presence. OT Essays in Honour of G.H. DAVIES*, London – Richmond 1970, 48-75); B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia 1974, 60-70 = *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003, 94-103 (tal vez el mejor resumen de los principales problemas de interpretación); D.J. MCCARTHY, “Exod 3:14: History, Philology and Theology”, *CBQ* 40 (1978) 311-322 = *Institution and Narrative. Collected Essays*, AnBib 108, Rome 1985, 225-236;

nica de la Biblia Hebrea pone de manifiesto el lugar único que ocupa la Ley en la Escritura (3). A la Ley debe someterse Josué para tener éxito en sus empresas (cf. Jos 1, 7-8), y así también todos los profetas. Malaquías concluye la profecía exhortando a “acordarse de la Ley de Moisés” (cf. MI 3, 22-24). Este recuerdo corresponde precisamente al ministerio de cada uno de los profetas. La Ley es también el objeto de meditación de los sabios. Ella da la sabiduría y su cumplimiento es el criterio de juicio (cf. SI 1, 2.5-6). Además, el Nuevo Testamento da a Ley un peso perenne: Jesucristo no ha venido a abolirla, sino a darle su pleno cumplimiento (cf. Mt 5, 17).

La Ley tiene una finalidad muy concreta: definir quién pertenece al pueblo de Dios, es decir, quién es depositario de las promesas divinas. Su ámbito es la Alianza entre el Señor y el pueblo de Israel (cf. Ex 19-24; 32-34; Dt 5-11; 12-26), la cual supone una relación estrecha entre ambos fundada en el conocimiento mutuo. De hecho, una vinculación de este género caracterizaba los pactos entre los pueblos del Medio Oriente antiguo, por los cuales los contrayentes se obligaban entre sí invocando sus nombres y las relaciones mutuas de amor y parentesco que los unían (4). La revelación del nombre divino, por tanto, es crucial para la Alianza, pues pone en conocimiento de los israelitas (y de los destinatarios del relato) la identidad del dios que sellará pacto con ellos.

La comunicación del nombre de Dios se ubica en el contexto de la vocación de Moisés, Ex 3, 1-4, 18, cuya misión tiene por finalidad la liberación del pueblo (cf. Ex 3, 10). Corresponde concretamente a la respuesta divina ante la segunda de las cinco objeciones de Moisés al encargo recibido (5). Con ella, se persiguen dos

W.H. SCHMIDT, *Exodus. 1. Teilband. Exodus 1-6*, BKAT 2.1, Neukirchen-Vluyn 1988, 144-152.173-178 (publicadas anticipadamente en facsímil en 1977 y 1983, respectivamente); G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, OBO 91, Freiburg Schweiz-Göttingen 1989, 147-154; W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2, New York 1999, 223-226; J.-L., SKA, *La vocazione di Mosè, Esodo 3, 1-4, 18*, Dispense PIB, Roma 2006, 58-74 (con bastante bibliografía). Cf. también A. IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a, explicación de un nombre singular: YHWH”, *EstB* 53 (1999) 375-388 (con amplia bibliografía). Un comentario muy difundido de este pasaje es G. VON RAD, “Die Offenbarung des Jahwenamens”, *Theologie des Alten Testament*, München 1957, 193-200 = “La revelación del nombre de Yahvéh”, en *Teología del Antiguo Testamento, I*, Salamanca 82000, 234-242.

(3) Cf. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 24-26.

(4) Para la comparación entre las alianzas veterotestamentarias y los tratados de vasallaje del Medio Oriente Antiguo: D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21A, Rome 1978. Cf. también G.E. MENDENHALL, “Covenant Forms in Israelite Tradition”, *BA* 17 (1954) 50-76 = *Law and Covenant in the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; J. MUILENBURG, “The Form and Structure of the Covenantal Formulations”, *VT* 9 (1959) 347-365.

(5) SKA, *La vocazione*, 27-28 estructura Ex 3, 1-4, 18 a base de las objeciones de Moisés:

DIOS ENVÍA

- (1) Visión y Misión: “Ve” (3, 1-10)
- (a) 3, 1-6: visión de la zarza ardiente
- (b) 3, 7-10: misión y su fundamento

MOISÉS RESPONDE

- (2) Primera serie de objeciones de Moisés y respuestas de Dios (3, 11-15)
- (a) 3, 11-12: ¿quién soy yo para ir...?
- (b) 3, 13-15: ¿cuál es su nombre?

cosas: persuadir a Moisés de cumplir su tarea y convencer a los israelitas (y a los destinatarios del relato) de la autenticidad de la vocación del enviado (6). La objeción de Moisés reza así: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” (Ex 3, 13). En el contexto actual, obviamente el reparo se refiere a la declaración hecha por Dios desde la zarza ardiente: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3, 6). Esta designación, resumida con la expresión “El Dios de vuestros padres”, no es para Moisés un nombre propio capaz de convencer a los israelitas de la autenticidad de su misión (7). El nombre que Dios le revelará, en cambio, sí lo será, pues de hecho Moisés no argumentará nada en contra en sus sucesivas objeciones a la misión (cf. Ex 4, 1-17).

La respuesta a la segunda objeción de Moisés tiene dos partes; Ex 3, 14 y 3, 15:

¹⁴ Dijo Dios a Moisés: “Seré el que seré”. Y dijo: “Así dirás a los israelitas: “Seré” me ha enviado a vosotros”.

¹⁵ Dios dijo todavía a Moisés: “Así dirás a los israelitas: Yhwh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación”.

Ex 3, 15 se muestra como un añadido tardío por las siguientes razones (8):

- a) La introducción del versículo combina elementos del v.14a, “Dios dijo a Moisés”, y del v.14b, “Así dirás a los israelitas”.
- b) El adverbio “todavía” (*ôd*) indica claramente que el v.15 debe entenderse como un “suplemento” de información de lo dicho en el v.14, ambos en labios de Dios.

(3) Pormenores de la misión: “Ve” (3, 16-22)

(a) 3, 16-17: misión ante los ancianos

(b) 3, 18: misión ante el faraón

(c) 3, 19-20: dificultades en la misión

(d) 3, 21-22: expoliación de los egipcios

(4) Segunda serie de objeciones de Moisés y respuestas de Dios (4, 1-17)

(a) 4, 1-9: ¿cómo me creerán?

(b) 4, 10-12: no sé hablar (v.12: “Ve”)

(c) 4, 13-17: manda a otro, menos a mí

(5) Conclusión: Moisés “fue” (4, 18)

- (6) La objeción es uno de los elementos más significativos en un relato de vocación porque persigue revelar la autenticidad de la misión del llamado. Cf., p. ej., Am 7, 14-15; Is 6, 8-9; Jr 1, 5-8.
- (7) CHILDS, *Exodus*, 60-70 = *Éxodo*, 94-103 plantea entre otros problemas la contradicción entre la pregunta de Moisés y la respuesta de Yhwh: si hasta ese momento los israelitas desconocían el nombre propio del Dios de los padres, ¿cómo podrían acreditar a Moisés como enviado de Yhwh por la mera revelación de su nombre? Me parece que problemas como este se diluyen si se considera la finalidad retórica del texto: persigue convencer principalmente a sus destinatarios.
- (8) Cf. IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a”, 376-377; J.-L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2001, 120-121 (con bibliografía).

- c) El v.15 sustituye la difícil expresión del v.14b, “Seré (*'ehyeh*) me ha enviado...”, por el bien conocido “tetragrama” (9): “Yhwh... me ha enviado...”. Así el v.15 hace explícito el contenido enigmático del v.14: una especie de etimología popular por asonancia (10); aunque extrañamente en sentido invertido a lo usual (primero el nombre y luego su explicación; cf. Ex 2, 10.22).
- d) Además, el v.15 contiene una explicación de un asunto precedente, pues retoma la cuestión del Dios de los padres (cf. vv.6.13).
- e) Desde el punto de vista del contenido, el v.15b, “Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación”, no responde a la pregunta del v.13. Su finalidad es otra. Se trata de una declaración solemne

-
- (9) Para el estudio del origen del tetragrama Yhwh: un buen resumen en W.H. SCHMIDT, “Zum Namen ”Jahwe“”, en *Exodus*, 173-174 (con abundante bibliografía) y MCCARTHY, “Exod 3:14”, 313-315 = 227-229. Ambos autores muestran la plausibilidad y debilidad de distintas propuestas:
1. Indoeuropeo Dyaus (lat. Dyaspiter; Jupiter) *yau* por pérdida de las letras extrema *d* y *s*, convirtiéndose en el antiguo semítico *yāhū* y luego en el hebreo Yhwh.
 2. Antiguo babilonio: *ya(w)um-ilum* = *Yawum* es Dios; pero *yawum* es un pronombre posesivo = Dios es mío.
 3. *ya-huwa* = ¡Oh, él! Es un grito cultural de éxtasis con analogías en árabe. Tiene el mismo problema del anterior pues reemplaza un nombre por un pronombre.
 4. *ya* usado como un pronombre performativo = el eficaz. Vinculado a *yariB* = pleno y a *yarëB* = emperador. Pero el performativo es una rareza en hebreo.
 5. Conexión con el verbo *hwh* = desear; Yhwh = el apasionado. Tiene el inconveniente de que esta raíz hebrea es peyorativa y no se asigna a nombres teofóricos.
 6. Nombres amoritas de Mari: *yahwi-ilu* o *yawi-ilu* = Yhwh es El. Plantea un verdadero sincretismo, ¿por qué no: Yhwh es Dagán (= *yahwi-dagan*), hadad, etc.? Las sentencias pueden ser simples o causativas (intensivas): El (Dagán o Hadad) vive o hace vivir. El verbo *hyh* es III *hë* (*tertia infirmae*) y, por eso, no siempre se puede distinguir entre ambas traducciones.
 7. YahweN = Yhwh está con N o hace vivir a N: explicación del *Dios de los padres*. Cuando llegó a ser el Dios de un grupo, el nombre del antepasado (N) cayó en desuso y quedó solo Yhwh.
 8. Una especie de letanía ugarítica a El: *'il du yahwi caBa'öt l'erec* (= Tú, El, eres dueño de los ejércitos de la tierra). Con el correr del tiempo quedó solo *yhwh cübä'öt* y cayó todo lo demás, porque El llegó a ser considerado un dios ocioso y, por eso, se hipotizó el verbo *yahwi* en el nombre divino Yhwh. Esto explicaría el defectuoso constructo de *yhwh cübä'öt*.
 9. Cananeo antiguo *yahwi*, “él es, él es conocido” (= amorreo, ugarítico, arameo) origen de Yhwh. Sustentado por el paralelo acádico *iBass7* y énfasis del uso del verbo ser.
 10. En la región sirio-palestina hay testimonios de varios nombres personales que finalizan con la partícula *ya*, lo que hace hipotizar un nombre divino cananeo *Ya: mika-ya* = quién como Ya; *ennani-ya* = Ya ha tenido misericordia de mí.
 11. Nombres divinos árabes preislámicos de extraordinaria semejanza con Yhwh en cuanto a su forma: *yagüt*, el auxiliador, y *ya'ùq*, el protector.
- El problema de estas y otras teorías es triple:
- a) Salvo las formas verbales del verbo “ser”, nos dicen solo que habría existido un nombre divino *Ya* o *Yo* en el semítico antiguo, pero nada nos informan de quién habría sido ese dios.
 - b) No tenemos en la Biblia otros datos de tiempo o lugar acerca de cuándo Israel comenzó a adorar a Dios bajo el nombre de Yhwh, a no ser los textos de Ex 3-4 y Ex 6. Por eso, a principios del siglo XX se explicaba este nombre por la influencia kenita o madianita sobre Moisés cuando se instaló con su suegro cerca del monte Sinaí u Horeb (cf. Jue 1, 16 y Ex 18, 1). Contra esta teoría, está el dato legendario que Enós, primogénito de Set, es el primero en invocar a Yhwh (Gn 4, 26).
 - c) La imposibilidad de decidir entre estas hipótesis pues, cual más cual menos, tienen un fundamento solo remotamente probable ya que se basan en datos inseguros y tampoco confluyen entre sí.
- (10) M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York 1969, 43 propone algunos casos de etimologías con “ineptitud gramatical”, p. ej., Caín (Gn 4, 1), Rubén (Gn 29, 32), Moisés (Ex 2, 10) o Samuel (1Sam 1, 20), cuyos nombres se asocian a los sonidos de las palabras con que se los explican, aunque sin una perfecta corrección gramatical entre estas y aquellos.

que busca perpetuar en el culto la invocación del nombre divino a lo largo de las generaciones.

- f) Desde el punto de vista estilístico, en el v.15 se pasa de la tercera persona singular en hemistiquio a, “Yhwh... me envía a vosotros”, a la primera persona singular en el hemistiquio b, “este es mi nombre...”.

En atención a estas razones resulta ampliamente justificado que nos detengamos solo en la exégesis del v.14. El v.15 pone de manifiesto que el nombre divino resultaba enigmático incluso para hebreos de tiempos antiquísimos, los cuales se vieron en la necesidad de darle una explicación interpretativa, que interpolaron en el mismo texto sacro.

Leamos nuevamente el v.14:

Dijo Dios a Moisés: “Seré el que seré”. Y dijo: “Así dirás a los israelitas: ‘Seré’ me ha enviado a vosotros”.

La respuesta divina tiene dos partes interrumpidas por las palabras del narrador “Y dijo”, en hebreo la forma verbal *wayyō’mer*. Con ella comienza también el versículo. A causa de esta repetición, técnicamente una reanudación, podría argüirse que la segunda parte es un añadido posterior. En efecto, una reanudación es signo de un trabajo redaccional en muchos pasajes del Antiguo Testamento (11), aunque no siempre (12). De hecho, también puede ser una simple técnica con la cual un mismo autor intenta introducir, p. ej., un inciso o describir acontecimientos simultáneos.

La reanudación del discurso divino en el v.14b se explica mejor como un recurso estilístico del mismo autor del v.14a, que persigue subrayar la primera parte de la respuesta de Dios, su enigmático nombre, toda vez que lo retoma explícitamente sin intentar explicarlo. Esto lo hace el versículo siguiente que, por lo mismo, se delata como añadido explicativo. Por otra parte, la pregunta de Moisés del v.13b tiene dos ítemes: “¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?”. Al primero responde el v.14a y al segundo, el v.14b (13). Por tanto, este último no puede ser un añadido.

Como decíamos más arriba, la respuesta divina satisface la objeción de Moisés, quien no volverá a insistir en el asunto. Por este hecho, el lector debe suponer que el nombre divino, *’ehyè ’āšer ’ehyè* (v.14a) o simplemente *’ehyè* (v.14b), satisfará también a los israelitas. Por eso, el misterio del nombre divino –su carácter enigmático– no apunta tanto al mundo de los hechos narrados, como a los destinatarios del relato. Para el lector implica un emplazamiento a ponerlo a la luz, un esfuerzo especial de interpretación.

Traducir *’ehyè ’āšer ’ehyè* como “Seré el que seré” comporta, por un lado, ser consecuente con la estructura gramatical de la fórmula y, por otro, una clara opción interpretativa:

(11) Cf., p. ej., Gn 6, 22//7, 5; Gn 21, 27b//32a; Gn 37, 36//39, 1; Ex 6, 10-12.29-30//6, 13.26-28.

(12) Cf. C. KÜHL, “Die ‘Wiederaufnahme’ – ein literarkritisches Prinzip?”, ZAW 64 (1952) 1-11; M. AMBAR, “La reprise”, VT 38 (1988) 385-398; SKA, *Introducción*, 113-118.

(13) Cf. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000, 298.

La construcción gramatical consiste en *ʿehyè*, el *yiqṭol* del verbo *hyh* (“ser”, “estar” o “existir”), + pronombre relativo *ʿăšer* (“el que”) + la repetición de la misma forma verbal (= paronomasia o afirmación *idem per idem*) (14). Una forma verbal *yiqṭol* indica primeramente modalidad y solo de su contexto se puede dilucidar su aspecto y tiempo (15). La modalidad del *yiqṭol* *ʿehyè* en Ex 3, 14 es claramente asertiva pues el texto es una respuesta a una pregunta. Su aspecto y tiempo corresponden al de una acción o estado aún no perfeccionado, toda vez que en la perícopa de la vocación de Moisés se usa la misma forma verbal varias veces en promesas de asistencia: “Yo estaré (= seré) contigo” (Ex 3, 12; 4, 12.15). Por tanto, conviene traducir el nombre divino con el futuro indicativo del castellano (16).

El verbo *hyh* en hebreo, como sus correspondientes en otras lenguas semitas, es un verbo de acción (ser en devenir) y, solo por excepción es verbo estativo (ser estático, p. ej., Job 3, 16; 10, 19; o cópula verbal, p. ej., Gn 29, 17) (17). En el nombre divino, además, este verbo se emplea en ambas ocasiones en sentido absoluto. Este uso expresa la simple constatación que denota principalmente la existencia divina en acto (18).

La traducción “Seré el que seré” intenta, por tanto, verter en castellano una expresión que denota la existencia de Dios en cuanto actual y continua en el porvenir. Preferimos el futuro indicativo al presente, “Soy el que soy” (19), pues refleja mejor la forma verbal hebrea y enfatiza el carácter enigmático del nombre divino para el lector de lengua castellana.

Pasemos ahora a la interpretación del enigmático nombre.

Es claro que le hemos dado un sentido eminentemente existencial: Dios está presente y es activo en la historia. Con todo, es conveniente detenerse brevemente en otras interpretaciones propuestas a fin de justificar la que hemos seguido (20):

- (14) Cf. Cf. H.F.W. GESENIUS – E. KAUTZSCH – A.E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, § 138d; P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBib 14.2, Rome 1996, §158o.
- (15) Cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, §113o; A. GIANTO, “Mood and Modality”, *IOS* (1998) 183-189.
- (16) Cf. J. BERGMAN – K.-H. BERNHARDT, “hyh”, *TWAT*, II, 407. En contra, J. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Waco 1987, 39 postula que es inapropiado referirse a Dios como “era” o como “será”, porque la realidad de su presencia activa solo puede ser denotada con el presente. Con todo, esta observación parte de una concepción filosófica que no toma en cuenta la naturaleza narrativa de textos bíblicos como Ex 3, 12-14.
- (17) Cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, §113a; M.A. PERTINI, “Apuntes para la exégesis y la teología de LXX Ex 3, 14”, *EstB* 63 (2005) 150-151, donde se cita la monografía fundamental acerca del verbo *hyh*: C.H. RATSCHOW, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*, BZAW 70, Berlin 1941. También es útil el artículo de BERGMAN – BERNHARDT, “hyh”, 393-408, espec. 406-407.
- (18) L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, 194 da algunos ejemplos del uso absoluto del verbo denotando la existencia de un ser o el suceder de un acontecimiento: Gn 1, 3; Sl 33, 9; Job 10, 19. En la misma línea, SCHMIDT, *Exodus*, 177 da un sentido “calificado” al verbo *hyh* en Ex 3, 14: “ser que consiste en un comportamiento” = existir, estar presente, actuar, estar ocupado. Con todo, le niega un sentido “absoluto” o “puro” (filosófico).
- (19) Es la traducción del nombre divino en la *Biblia del Peregrino*, Bilbao 1993 = *La Biblia de Nuestro Pueblo. Biblia del Peregrino. América Latina*, Quezon City – Bilbao 2006.
- (20) Cf. SCHMIDT, *Exodus*, 175-177, seguido, con modificaciones por SKA, *La vocazione*, 67-74.

- Apofática: la respuesta de Dios evade revelar su nombre.
- Ontológica: Dios es el ser mismo o quien posee el ser en plenitud.
- Ética: Dios permanece el mismo porque es fiel y no cambia.

Para la teoría apofática el nombre divino sería una simple evasiva o rechazo de respuesta (21). Se equipara la respuesta de Dios de Ex 3, 14a con las respuestas de Gn 32, 20 (combate de Jacob y un extraño personaje) y Jue 13, 18 (diálogo entre Manoaj y un ángel). En estos dos episodios, Jacob y Manoaj preguntan por el nombre de sus interlocutores, quienes responden con una clara evasiva: “¿Por qué preguntas por mi nombre? (Es misterioso)”. En Ex 3, 14, en cambio, Dios da una respuesta directa a Moisés, aunque enigmática.

La hipótesis ontológica proviene principalmente de la interpretación de la traducción griega del nombre divino en la LXX: ἐγώ, εἰμι ὁ ὢν, literalmente “Yo soy el que es” (22). Sea correcta o no esta traducción (23), la dificultad de su interpretación ontológica radica en la imposición al nombre divino de la noción de “ser en sí” y/o “aseidad”, que es ajena a las ideas del contexto de la vocación de Moisés (Ex 3, 1-4, 18) (24) y pareciera, más bien, responder a un problema filosófico del mundo griego (25).

La interpretación ética del nombre de Dios resalta su fidelidad a sus propios designios, pero no calza bien con el contexto. En efecto, en el v.14 no se hace

-
- (21) La propuesta es antigua, se remonta a nombres legendarios de la exégesis moderna: P. de la Garde, R. Kittel, E. Meyer. H. Gunkel (cf. IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a”, 383, n.22). Los autores recientes casi siempre se preguntan si en Ex 3, 14-15 hay una revelación o una disimulación del nombre divino (p. ej., PROPP, *Exodus*, 224-226; IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a”, 383-384). SKA, *La vocazione*, 72 cita como referencia para esta discusión M. SÆBØ, “Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Character des Gottesnamens in Ex 3, 13-15”, en J. JEREMIAS – L. PERLITT, eds., *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, 43-55.
- (22) No podemos entrar en la discusión de esta traducción, pues requeriría un análisis detallado. Sin embargo, a simple vista, ἐγώ εἰμι ὁ ὢν parece incongruente con la construcción gramatical del texto original hebreo (diversos autores hipotizan retroversiones hebreas para LXX Ex 3, 14, p. ej., PROPP, *Exodus*, 204-205: ‘*änökî hû’ ’āšer ’änökî hû’*). Por lo demás, Áquila y Teodoción traducen el nombre divino, corrigiendo a la LXX, como ἔσομαι ὁ ἔσομαι, εἰς δεχίρ, reflejando literalmente el sintagma del texto hebreo de Ex 3, 14a.
- (23) Es evidente que la traducción griega (LXX) del nombre divino comporta la grave deficiencia de traducir una misma palabra, *ehyè*, con dos vocablos diferentes y con distintos sentidos en el mismo contexto, (ἐγώ εἰμι y (ὁ) ὢν: el primero, como una simple cópula verbal; el segundo, como una identidad. Con todo, PERTINI, “Apuntes”, 147-173 intenta demostrar que la traducción no solo no fuerza el original hebreo, sino también refleja su hondo contenido teológico: Dios es y está continuamente presente a favor de su pueblo.
- (24) Cf. DE VAUX, *Historia*, 343; SKA, *La vocazione*, 67.
- (25) Una aproximación bíblica más amplia que la de esta ponencia podría abordar la discusión de la teoría ontológica de interpretación del nombre divino en relación con otros pasajes vetero- y/o neotestamentarios que eventualmente pudieran sustentarla (p. ej., Sb 13, 1; Jn 1, 18; 6, 46; 8, 47...). Sería apreciable como complemento a este trabajo. Lo mismo puede decirse del estudio de los efectos del texto en el judaísmo y cristianismo; es la propuesta de P. RICOUER, “De la interpretación a la traducción”, en A. LACOCQUE – P. RICOUER, *Pensar la Biblia. Estudios exegeticos y hermenúticos*, Barcelona 2001, 337-365 (original en inglés, Chicago 1998). IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a”, 385-388 postula una interpretación ontológica ligeramente diferente: el nombre divino es “soy”/“es”, pues Dios no puede tener un nombre como los otros dioses (Kemosh, Baal, etc.), porque no es un dios más, sino el único de su género. Esta sería la intención del narrador. Sin embargo, en el contexto de Ex 3, 14a no se percibe la problemática Yhwh – otros (falsos) dioses; Yhwh único Dios (cf., por contraste, Ex 32, 1.8; Is 44, 8; 45, 5; 46, 9).

referencia, p. ej., a las promesas hechas a los patriarcas. La misión de Moisés y la liberación de Israel son absolutamente gratuitas; obedecen a la compasión del Señor que ha escuchado el clamor de los oprimidos y se ha decidido a salvarlos (Ex 3, 7-10), si bien es cierto en Ex 2, 23bβ-25, la transición entre la instalación de Moisés en Madián (Ex 2, 15b-22) y su vocación (Ex 3, 1ss), se alude al recuerdo de Dios de su alianza con los patriarcas.

Ahora nos compete mostrar por qué la interpretación existencial del nombre divino, por cierto hoy la más popular, corresponde al sentido original de Ex 3, 14. Es común a nivel homilético, catequístico e, incluso, universitario explicar el nombre de Dios, *ʿehyè ʿá_er ʿehyè*, como aquel que acompaña a su pueblo, que está siempre a su favor. Sin duda, esta interpretación es correcta, pero muchas veces se omite su demostración exegética y no se repara en el contenido enigmático de su significado. En consecuencia, es conveniente emprender ambas tareas.

a) *Sentido existencial del nombre divino (26)*

El contexto literario inmediato de la revelación del nombre divino, el relato de la vocación de Moisés (Ex 3, 1-4, 18), pone a la luz el carácter existencial de *ʿehyè ʿá_ser ʿehyè*:

- Como decíamos más arriba, la forma verbal *ʿehyè*, base del nombre divino, se encuentra varias veces en la perícopa bajo la forma de promesa de asistencia: “Yo estaré contigo” (Ex 3, 12; 4, 12.15). Si en estas ocasiones tiene un carácter claramente existencial, es natural que en Ex 3, 14 también lo posea.
- El contenido de Ex 3, 1-4, 18 insiste en la cercanía de Yhwh a los israelitas y en su voluntad de liberarlos de la esclavitud de Egipto (Ex 3, 7-9.16-22). Por lo tanto, es congruente que se interprete el nombre de Dios conforme a esta insistencia.

b) *Mensaje enigmático del nombre divino*

El nombre divino *ʿehyè ʿá_ser ʿehyè* es enigmático, incluso gramaticalmente, pues se trata de una construcción absolutamente *sui generis* en hebreo bíblico, que reviste además la forma de una afirmación *idem per idem* debido a la repetición de *ʿehyè* (27).

(26) Resumen de la argumentación de SCHMIDT, *Exodus*, 176-177.

(27) Cf. IBÁÑEZ ARANA, “Ex 3, 14a”, 384; SKA, *La vocazione*, 70. Ambos estudios y PERTINI, “Apuntes”, 147-173 reportan la discusión con amplias referencias bibliográficas. Sus dos hitos principales son los siguientes: E. SCHILD, “On Exodus iii 14 – ‘I am that I am’”, *VT* 4 (1954) 296-302, remitiéndose a los estudios de E. REUSS, *La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris 1879, 9-10, postuló que la construcción sintáctica del nombre divino corresponde a una *silepsis*. Una *silepsis* es la congruencia entre la preposición relativa y el sujeto de la proposición principal. Conforme a esta regla, el nombre divino, literalmente “Seré el que *seré*” debería ser traducido “[Yo] seré el que *será*”. El autor apoya su teoría principalmente en 1Cr 21, 17, que literalmente traducido del hebreo reza: “Yo el que *he pecado* y ciertamente *he obrado* maldad”. En correcto castellano, sin embargo, debe ser vertido: “Yo soy el que *ha pecado* y ciertamente *ha obrado* maldad” (cf., también, Jue 13, 11; 45, 4). Esta explicación fue discutida abiertamente por B. ALBREKTSON, “On the Syntax of *ʿehyeh ʿa_er ʿehyeh* in Exodus 3:14”, en

Esta construcción es bien conocida en el estilo veterotestamentario y se usa siempre para expresar matices de indeterminación (28). Este fenómeno semántico hace particularmente enigmático al nombre divino. La iluminación de su significado, por tanto, exige poner de manifiesto cuál es el sentido de indeterminación que el autor sagrado quiso imprimir en su formulación.

Una solución estima que la indeterminación de la expresión en cuestión implica una suerte de “término del debate” (29) o, incluso una simulación (30), que evita dar a conocer el nombre de Dios. Se cae así en la teoría apofática.

Una segunda posibilidad propone que la indeterminación de una expresión paronomástica denota su intensificación (31). P. ej., “Haré gracia a aquel que haré gracia y me apiadaré de aquel que me apiadaré” (Ex 33, 19; cf. Ez 12, 25; 36, 10) significaría: “Soy verdaderamente el que agracia o el que se apiada”, es decir, “el que se compadece por excelencia”. Así, el sentido del nombre divino de Ex 3, 14 sería “Yo soy verdaderamente el que es o existe” (sentido ontológico) o “Yo soy el que verdaderamente está presente” (sentido existencial). En realidad, esta interpretación deja bien opacada la indeterminación de la formulación.

Entonces, ¿cómo interpretar la indeterminación del nombre divino? Con toda seguridad tiene que ver, como en el caso de la mayor parte de las afirmaciones *idem per idem* del Antiguo Testamento, con el deliberado deseo del autor sagrado de no ser del todo explícito (32). Este recurso literario, por tanto, debe entenderse principalmente como un apelo a los destinatarios de Ex 3, 13-15 (decíamos más arriba que a Moisés y a los israelitas de la historia narrada satisfizo suficientemente el nombre) a captar el valor existencial y relacional del verbo *hyh* aplicado por Dios a sí mismo. Su enigmática autodefinición *ehyè ’āšer ’ehyè* remite, a quien quiera conocer su nombre, a su acción en la historia de Israel. Dios es el que constantemente ha estado y continuará estando presente en la historia actuando a favor de su pueblo (33).

Esta interpretación coincide con el mensaje de otros pasajes bíblicos donde Dios define su identidad (34):

P.R. ACKROYD – B LINDARS, eds., *Words and Meanings: Essays Presented to D. Winton Thomas*, Cambridge 1968, 15-28, quien demostró que la construcción sintáctica del nombre divino de Ex 3, 14 no se corresponde a la de 1Cr 21, 17. En efecto, esta no es una proposición relativa independiente, sino una proposición relativa normal, pues el pronombre relativo *hû’* (él) sustituye al sujeto de la frase principal *’ānî* (yo de frase nominal: *wa’ānî-hû’ ’āšer-Hā’ā’î’*... = “yo [soy] él el que he pecado...”). En Ex 3, 14, en cambio, no tenemos un sujeto como antecedente del pronombre personal, sino un verbo conjugado: “Seré el que seré”. Esta forma verbal es el sujeto de la oración relativa.

(28) P. ej., en Ex 4, 13: “[Moisés] dijo: perdón, señor, envía (tu mensajero) por medio [de aquel que] quieras enviar” = *šūlah-nā’ Būyad-Tiślāh* (imperativo + yusivo del verbo *šlh*). Otros ejemplos: Ex 16, 23; 1Sam 23, 13; 2Sam 15, 20; 2Re 8, 1.

(29) SKA, *La vocazione*, 72 cita a J.R. LUNDBOM, “God’s Use of the *Idem per Idem* to Terminate Debate”, *HTR* 71 (1978) 193-201.

(30) Cf. PROPP, *Exodus*, 224-226.

(31) Cf. DE VAUX, *Historia*, 342-344.

(32) Cf. GREENBERG, *Understanding*, 82-83 recoge los resultados de B. JACOB, *The Second Book of the Bible. Exodus*, Hoboken 1992 (original hebreo 1945). Este autor no contempla el caso de Ex 3, 14 entre los pasajes bíblicos de paronomasia que estudia.

(33) Cf. GREENBERG, *Understanding*, 83.

(34) Cf. SCHMIDT, *Exodus*, 177, seguido por SKA, *La vocazione*, 73-74.

- En el texto sacerdotal de Ex 6, 2-8, Dios al revelarse a Moisés repite varias veces “Yo Yhwh” (vv.2.6.7.8) y resume la historia de Israel: promesa a los patriarcas (vv.2-4), salida de Egipto (vv.5-6), alianza en el Sinaí (v.7) y entrada en la tierra prometida (v.8). Así, se pone de relieve que la identidad divina y la historia de Israel están íntimamente compenetradas.
- En Ex 20, 2 = Dt 5, 6; la introducción al Decálogo (y a toda la Ley); Dios afirma: “Yo, Yhwh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre”. Dios muestra quién es en su acción a favor de los israelitas.
- En Os 1, 9 resuena la voz divina: “Ponle el nombre de *No-mi-pueblo*, porque vosotros no sois mi pueblo y yo no seré para vosotros”. Esta afirmación es como la destrucción de la fórmula de la Alianza: “Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios” (Jr 7, 23; 11, 4; 30, 22; cf. Lv 26, 12; Jr 32, 33...). El texto insiste en el vínculo entre Yhwh e Israel en un sentido invertido: a causa de la infidelidad del pueblo, Yhwh no puede continuar siendo lo que es para Israel, “Seré” (entendido existencialmente como “Estaré”). La declaración supone, por tanto, que la identidad divina y la historia de Israel son inseparables (35).
- En Os 12, 10 (cf. Os 13, 4), Dios enfatiza: “Yo soy Yhwh, tu Dios, desde el país de Egipto”. Se autodefine con claridad como el que actúa a favor de Israel en la historia.

En todas estas definiciones de la identidad divina se percibe una cierta indeterminación análoga a la de la revelación del nombre divino en Ex 3, 14. Ella corresponde a la indeterminación de la historia: Dios se identifica con su actuación a favor de Israel en el pasado y, por lo mismo, el lector debe suponer su continuación en el presente y en el porvenir (36).

En consecuencia, el enigma de la revelación del nombre de Dios en Ex 3, 14 (y en las otras declaraciones de su identidad recién citadas) raya en esperanza.

En síntesis, la revelación del nombre divino es principalmente un emplazamiento al fiel israelita, destinatario del relato de la vocación de Moisés. La lectura o la audición de la revelación del nombre de Dios no le aporta nada nuevo. Por cierto, sabe de sobra que efectivamente Yhwh hizo salir a Israel de Egipto y todo el resto de la historia de salvación. Sin embargo, el enigma del nombre de Dios sirve al creyente de invitación a vincular su propia experiencia de vida a la de Israel en el Éxodo, pues Dios continúa siempre presente a favor de su pueblo.

(35) SKA, *La vocazione*, 74 llega a aseverar que cuando uno desaparece, también el otro desaparece o pierde su significado. Podría moderarse esta afirmación señalando que Yhwh permanece siempre el mismo; es Israel quien se aleja de él y deja de ser así quien es o está llamado a ser.

(36) SKA, *La vocazione*, 74 afirma que esta interpretación comporta dos importantes consecuencias para la teología del Antiguo Testamento:

a) El nombre divino supera la imagen muy difundida en el Medio Oriente Antiguo, e incluso en ciertos segmentos del Antiguo Testamento, de la divinidad unida a un lugar determinado, en particular a un templo (cf. Dt 12, 5.11.21; 14, 23.24; 16, 2...). El Dios del Éxodo, en cambio, está ligado a la experiencia de la liberación. Es el Dios de la historia.

b) El momento privilegiado en el cual el Señor revela su nombre es el Éxodo, no la conquista de la tierra, ni el inicio de la monarquía o la construcción del templo. El Éxodo es el marco de la Alianza pues funda la relación entre Dios e Israel, quien puede existir en todo tiempo prescindiendo de todo, salvo de este vínculo fundante.

AFIRMACIONES CON PRETENSIÓN DE ABSOLUTIDAD EN EL LIBRO DEL ÉXODO

Después de haber aclarado la interpretación del nombre de Dios, *ehyè 'á_er 'ehyè*, intentaremos ahora mostrar en qué sentido su formulación es presentada como una verdad absoluta por el autor sagrado. Esta consideración servirá de paradigma de otras afirmaciones con la misma pretensión en el libro del Éxodo (y en la mayor parte del Antiguo Testamento).

“Seré el que seré” implica la certeza respecto de la presencia de Dios a favor de su pueblo (pro existencia), pero al mismo tiempo deja en enigma su verificación. Lo absoluto –terminante, decisivo, categórico– en la afirmación es la “existencia divina a favor de Israel”; lo relativo es cómo Israel puede vivenciarla. La historia es el escenario donde el pueblo debe comprobar y experimentar esta presencia que lo agracia. La constatación del hecho evidente de que el desenvolvimiento de la historia no es del todo predecible y controlable para el ser humano demuestra cierta relatividad en la afirmación *ehyè 'ášer 'ehyè*.

El único camino que dispone el creyente para percibir la pro existencia de Dios a su favor es la historia misma. Lo logra, solo en la medida que haya aprendido qué género de protección, corrección y punición ha significado para los israelitas la actuación divina en el pasado, especialmente en el tiempo del Éxodo; en la medida que tiene una cierta connaturalidad con las experiencias narradas en el libro sacro, principalmente con la gratuidad de la liberación (Ex 1-15), la Alianza (Ex 19-24) y el perdón después de la infidelidad (Ex 32-34).

El corazón de esta experiencia, por tanto, es una vivencia del don divino; Israel no tiene méritos frente al Señor. Por eso, su respuesta consiste en el esfuerzo de guardar la Ley, sello e instrumento de su fidelidad para con el dios que siempre ha estado a su favor.

En consecuencia, el nombre de Dios no es absoluto en cuanto a su disposición por parte de los hombres. Invocar el nombre de Dios (cf. Ex 3, 15) significa arriesgarse a surcar la propia historia cumpliendo la Ley –naturalmente su espíritu y no solo su letra– como respuesta a la cercanía del Señor que agracia. Su nombre no es un amuleto que, p. ej., inhiba el sufrimiento injusto o sustituya luchar por la justicia social, sino la revelación de que, en la historia, el creyente, como Israel, no camina solo y a oscuras; que su vida es preciosa a los ojos de su dios y que él la dirige hacia un fin de plenitud.

Refiriéndose al término Santuario, en cierta forma análogo al nombre divino, el profeta Jeremías expresaba magníficamente esta misma idea:

No os fiéis en palabras engañosas diciendo: “¡Templo de Yhwh, Templo de Yhwh, Templo de Yhwh es este!” Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente os hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda (y no vertéis sangre inocente en este lugar), ni andáis en pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde siempre hasta siempre (Jr 7, 4-7).

El nombre de Dios, “Seré el que seré”, por tanto, es el compromiso divino injustificado (= absoluto en sentido de incondicionado) de su presencia a favor de su pueblo. Pero, al mismo tiempo, el significado del nombre de Dios es relativo en cuanto a que su presencia se inserta en la historia, en sus leyes, sobre todo en la interacción con la libertad humana, de modo que no impone un orden sobrenatural, sino lo ofrece como un don para ser acogido libremente por el creyente. Dios se arriesga hasta el punto de poder verse burlado, sustituido y/o rechazado.

Existen varios otros pasajes del libro del Éxodo donde esta misma tensión queda a la luz:

- a) El milagro del mar (Ex 14) es un texto complejo y con no pocas aristas que dificultan su interpretación. Sin embargo, en su forma final es clarísima la disposición de Dios a favor de los israelitas bajo la forma de oferta cierta de liberación, incluso ante las dudas del pueblo:
Contestó Moisés al pueblo: “No temáis; estad firmes, y veréis la salvación que Yhwh os otorgará en este día, pues los egipcios que ahora veis, no los volveréis a ver nunca jamás. Yhwh peleará por vosotros, que vosotros no tendréis que preocuparos” (Ex 14, 13-14).

Evidentemente, Moisés expresa la certeza de que la acción divina a favor de Israel se corresponde con la identidad de Dios: “Seré el que seré”. La actitud que se exige a Israel es la de acoger la salvación y seguir la marcha sin dudar. Así es verbalizada por el mismo Yhwh inmediatamente después:

Dijo Yhwh a Moisés: “¿Por qué sigues clamando a mí? Di a los israelitas que se pongan en marcha”.

- b) La Alianza entre el Señor e Israel, descrita en la perícopa del Sinaí (Ex 19-24), es el corazón mismo del Antiguo Testamento. En este relato confluyen tradiciones diversas que hacen particularmente difícil su interpretación. Con todo, es clarísimo que en todas estas tradiciones el Señor ofrece a Israel establecer un pacto, cuya nota característica es la libertad. No se lo impone, sino que se lo propone. La Alianza, por tanto, es reflejo de la identidad misma de Dios, su nombre. Manifiesta además que él quiere estar vinculado con Israel con un lazo de reciprocidad:

Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yhwh y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: “Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yhwh”... Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: “Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yhwh”. Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yhwh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras” (Ex 24, 3.7-8).

La relación instaurada entre el Señor y su pueblo está marcada por la libertad. La obediencia a la que se obliga Israel no es un capricho impuesto a la fuerza, sino

una respuesta que brota de la escucha atenta de la Ley (Ex 20, 1-17; 20, 22-23, 33). Su sentido es ser camino que con seguridad conduce a la vida, es decir, un medio seguro para prolongar la experiencia de liberación que goza el pueblo desde el día en que Dios comenzó a actuar a su favor. El Decálogo, y con él toda la Ley, comienza con el reconocimiento de la gracia “original” otorgada por el Señor a Israel: “Yo, Yhwh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre”. Esta afirmación, digámoslo una vez más, se corresponde con la identidad del Señor revelada en su nombre.

- c) El perdón divino y la renovación de la Alianza (Ex 32-34): los israelitas sustituyeron al Señor por un ídolo hecho por manos humanas (cf. Ex 32, 1.8). El pecado de Israel no es solo idolatría, sino también insensatez, dureza de cerviz, estupidez (cf. Is 1, 3; Jr 2, 5-6; Ez 16, 15-19), pues ha pretendido objetivar en sus manos al que se ha manifestado como siempre presente. En el fondo, Israel ha desconocido el nombre de su Dios, queriendo controlar su presencia como un señor y no disponiéndose a ella como un siervo que todo lo ha recibido y lo espera de su amo.

Moisés obtiene el perdón de Yhwh para el pueblo a través de un largo coloquio, en el cual queda de manifiesto tanto la insensatez del pueblo, como la misericordia de Dios. Su pro existencia agraciante no solo se debe a su magnanimidad ante el sufrimiento injusto del oprimido (cf. Ex 2, 23-25; 3, 8-10), sino también a su piedad con el pueblo infiel y pecador. La misericordia del Señor no tiene otra justificación que su misma identidad, su propio nombre. Dios mismo lo afirma cuando acepta dejar ver sus espaldas a Moisés como signo del perdón otorgado a Israel:

Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yhwh; pues yo haré gracia a quien me plazca y tendré misericordia con quien me plazca (Ex 33, 19) (37).

Desde esta experiencia, pronunciar el nombre de Dios (cf. Ex 3, 15) significa no solo la certeza de que él estará siempre con su pueblo, sino también que lo hará perdonándolo. El fundamento de la misericordia divina, por tanto, no está en el cálculo humano, sino en la propia identidad de Dios, en su voluntad salvadora que es más fuerte que su furor ante el pecado (cf. Ex 34, 6-7).

En conclusión, la interpretación existencial que hemos hecho del nombre divino, “Seré el que seré”, nos ha conducido a iluminar el sentido del carácter absoluto de algunas de las principales afirmaciones teológicas del libro del Éxodo. Ellas no pretenden anular la esfera histórica de la existencia, particularmente la libertad humana y su contingencia, sino al contrario muestran su valor y le aportan su fundamento de origen, sentido y dirección.

(37) Traducimos tratando de expresar con nitidez la indeterminación de la construcción *idem per idem*.

RESUMEN

Este artículo pretende iluminar el significado del nombre divino *’ehyè ’āšer ’ehyè* (“Seré el que seré”; Ex 3, 14), para ejemplarizar en qué sentido el libro del Éxodo (y tal vez el grueso del Antiguo Testamento) afirma algunas verdades con pretensión de absoluto. Para el lector de nuestros tiempos, “Seré el que seré” resulta problemático, no solo por su formulación enigmática, cuyo sentido no entiende a cabalidad; sino también porque culturalmente pierden valor, cada vez con mayor fuerza, las proposiciones que se postulan como absolutas. La interpretación existencial del nombre de Dios, que se propone, resuelve el enigma: “Seré el que seré” designa el compromiso divino injustificado de su presencia a favor de su pueblo. El sentido absoluto de esta afirmación coincide con el de otras importantes afirmaciones teológicas del libro del Éxodo: no pretenden anular la esfera histórica de la existencia, particularmente la libertad humana y su contingencia, sino al contrario muestran su valor y le aportan su fundamento de origen, sentido y dirección.

Palabras clave: Nombre divino, Absoluto, Historia, Pro-existencia.

ABSTRACT

The author of this article intends to provide insight into the meaning of the divine name *’ehyè ’āšer ’ehyè* (“I will be whom I will be”; Ex 3,14), in order to exemplify in what sense the book of Exodus (and, perhaps, the greater part of the Old Testament) affirms certain truths with the intention of absoluteness. For the reader of our own times, “I will be whom I will be” turns out to be problematic, not only for its enigmatic formation, whose meaning is not fully captured, but also because, culturally, the propositions formulated as absolutes lose in an ever greater degree their value. The existential interpretation of the name of God, which the author proposes, resolves the enigma: “I will be whom I will be” designates the unjustified divine commitment of His presence in favor of His people. The absolute sense of this affirmation coincides with that of other important theological affirmations of the book of Exodus: they do not try to annul the historic sphere of existence, particularly human freedom and its contingency, but rather to the contrary, they show their value and contribute to them their foundational origins, meaning and orientation.

Key words: Divine name; Absolute; History; Pro-existence.