

La relectura del nombre de Yavé (Reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13)

J. Severino Croatto

Introducción

Es común calificar estos dos relatos del libro del Éxodo como de “vocación/misión” de Moisés. Hay rasgos formales que constituyen el género literario indicado: visión o teofanía, encargo de una misión (ir al faraón, hablar a los israelitas, 3,10; 6,6) objeción del protagonista (3,11; 6,12), respuesta y confirmación por parte de Yavé (3,12; 6,13). Pero aquellas perícopas cubren otros temas, y al revés, los relatos de “vocación/misión” no se extienden a la totalidad de los pasajes. Están al servicio de otro tema mayor. Pero lo más sintomático en esa manera tradicional de interpretarlos, está en el destacar al héroe en sí mismo, como individuo y gran personaje. Importa el individualismo de las figuras humanas, porque tal vez queda marcado también el individualismo del lector. La contraparte de esta lectura es considerar en Ex 3 y 6 la emergencia de un proyecto divino de liberación (y no solo la vocación de un héroe elegido), y la orientación de los relatos a un pueblo más que a una personalidad.

Los datos aportados por la exégesis científica de Ex 3 y 6, más usados para la primera lectura, sirven también para la segunda. El enfoque depende del intérprete. Una exégesis que mira el texto bíblico desde la realidad latinoamericana solo puede optar por la segunda. Dentro del mismo texto hay motivos o temas que resaltan con otra dimensión. Toda lectura es hermenéutica y debe pasar por el texto; pero también es cierto que todo texto, aunque analizado exhaustivamente y casi “clausurado” por la exégesis histórico-crítica (paso necesario) permanece “polisémico” en su lectura concreta e históricamente situada.¹

I. Lo aceptado comúnmente

Vamos a partir de lo que es aceptado comúnmente en los comentarios y estudios particulares sobre Ex 3 y 6, para reaccionar frente a ello, o mirarlo desde otra óptica. Partamos de Ex 3,1-15.



Se han reconocido dos fuentes principales incorporadas en este relato, una “yavista” y otra “elohista”, con algunas oscilaciones entre los distintos exégetas. Creemos con todo que hay cuatro textos diferentes:2

Texto I (“elohista”): vv. 1.4b (menos “desde la zarza”). 6,9-12. Hay una inclusión entre los vv. 1 y 12 (har “montaña”). Dios “llama/grita” (qara') a Moisés y se identifica como “el Dios de los padres”; Moisés no quiere fijar la vista en Dios; el v. 9 describe la opresión con el término lahas y contrapone la mirada divina que baja al clamor de los oprimidos que sube. El resto toma los motivos ya señalados de los relatos de vocación/misión, pero con un relieve particular en la respuesta de Dios: “yo estaré contigo” (ki'3 ehye 'immak). el “ir al faraón” y “sacar a los israelitas” marca la meta (la liberación del pueblo) de este recorrido del tejido textual (tema enfatizado narrativamente, cf vv. 10.11.12).

Texto II (“yavista”): vv. 2-4a.5.7-88.16-20: visión de la zarza, teofanía, conocimiento divino de la opresión, proyecto de liberación con destino a la tierra ideal (vv. 7-9), identificación de Yavé como “el dios de los padres” (v. 16) con repetición del proyecto liberador (vv. 16b-17) que debe ser transmitido a los ancianos de Israel para sumarlos en un encuentro con “el rey de Egipto” (v. 18ab a). El mensaje a éste (v. 18b b) (aviso de una peregrinación por el desierto) no está preanunciado; al “escuchar” de los ancianos (v. 18a) se contrapone el rechazo del rey de Egipto para, a su vez, contrabalancear y terminar el relato con el motivo de la mano poderosa de Yavé (vv. 19b-20). Así, el éxodo es una acción de Yavé (y no tanto de Moisés, como en el texto I). El texto II es más bien un relato de “aparición/misión”; en los vv. 2-4a el lexema r'h recurre seis veces, y se repite otras dos en el v. 7 (aquí la opresión es (gni) para reaparecer en el v. 16.

En el texto I Moisés tenía que actuar (ir al faraón, sacar al pueblo), en este solo tiene que hablar (vv. 16 y 18).

Texto III (vv. 13-14). No es continuación fluida del texto I, que ya había presentado la objeción de Moisés (v. 11). El mensaje a Moisés (“el dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”) no responde al “ir al faraón/sacar a los hijos de Israel”, enfatizando en el texto I. La objeción ya no es de Moisés solo (“¿quién soy yo?”), sobre su persona, sino del pueblo, y referida a otro tema: el nombre de Dios enviante, en otra forma, la pregunta es por quién envía. La objeción, por otra parte, no tiene mucha consistencia a la luz de los vv. 1-12, donde “el Dios de los padres” (v. 6) es precisamente una fórmula identificatoria del Dios de las promesas. La pregunta imaginada de los israelitas parece puramente retórica o literaria.

Otra cuestión: si se tratara de manifestar el nombre sagrado de YHW (H), ¿por qué no usar directamente este nombre en vez de la fórmula inesperada 'ehye 'aser 'ehye, con un

imperfecto en primera persona que cuesta correlacionar con Yahweh? Es evidente que no se trata de un nombre propio, sino de una descripción que remite a otra parte del texto total. Esa forma alambicada y descriptiva de identificarse Dios es requerida por un contexto, como veremos. Por último, el v.14 está recargado. Si la respuesta es el v. 14b (“y dijo: ‘así dirás a los hijos de Israel: ‘ehye me envió a vosotros”) sería más fluido el texto y sería importante para explicar la inserción de los vv. 13-14. Si es el v. 14a (“y dijo Dios a Moisés: ‘ehye ‘aser ‘elye) entonces 14b no añade nada nuevo; pero si entonces 14a es un complemento de 13.14b y habría que preguntarse por qué. Si nos concentramos en el texto III, la respuesta lógica y suficiente a la pregunta de Moisés es el v.14a: el verbo en primer persona corresponde al sujeto hablante, y la fórmula enfática ‘ehye ‘aser ‘ehye responde lapidariamente a la pregunta de los israelitas. Por lo demás, si nos fijamos bien, no se responde al “¿cuál es su nombre?” sino al “¿qué les diré?” del v. 13b. Veremos luego que no hay ninguna revelación de un hombre nuevo de Dios en este pasaje sino un mensaje de confianza en la presencia salvífica de Yavé, y una profundización del sentido de este nombre ya conocido. El v.14b sería un desdoblamiento de la misma respuesta, pero aquí Moisés habla de Yavé como un ‘ehye, para mantener la fuerza oracular del pronunciamiento de 14a.

Es claro por otra parte que ni ‘ehye (ni la forma larga del v. 14a) es un nombre especial del Dios de Israel. Si así fuera, y dada la importancia de este relato, se lo usaría en la narración subsiguiente, por lo menos en la del éxodo. Nadie revela un nombre importante que queda ipso facto en el olvido. Ni el “elohista” lo usa... ¿Qué sucede entonces en el texto III?

La respuesta está en el v. 12a: cuando Moisés objeta su incompetencia para ir al faraón y sacar a los israelitas, Dios le dice: ki ‘ehye ‘immak “en verdad yo estaré contigo”. Esta fórmula, tantas veces usada en los oráculos y promesas de salvación o protección,⁴ en especial cuando Dios llama a un intermediario para realizar una obra, apunta a dar seguridad y confianza. Aquí, a Moisés. Ahora bien, los vv. 13-14 prolongan esta seguridad y confianza a todo el pueblo que, en medio de la opresión, no parecía contentarse con el lejano “Dios de los padres”, desconectado de la realidad presente. Aquel “Dios de los padres (v. 13a) se manifiesta ahora como ‘ehye ‘aser ‘ehye que no puede significar otra cosa que “seré (me manifestaré como) el que estaré (con vosotros)”. El futuro mira justamente a la acción salvadora ya inminente: la liberación de la esclavitud egipcia. el ‘ehye remite al v. 12a. El v. 12 es entonces la “clave” de la expansión de los vv. 13-14 (texto III), clave a la que no se ha prestado mucha atención (hecho imperdonable desde el punto de vista de la semiótica).⁵

Si con todo no se trata de un nombre nuevo, ¿cómo se responde al “¿cuál es el nombre?” del v. 13b? El nombre en cuestión no puede ser otro que el de Yavé, ya conocido para el lector de Ex 3, por su redactor/autor actual, y por quién compuso la microunidad de los vv. 13-14 en dependencia del texto I (que contiene el v. 12). Estos vv. juegan simultáneamente con el sentido de la expresión “yo estaré contigo” del v. 12a, y con el nombre de Yavé, al que aluden paranomásticamente. La atracción de aquella expresión exige el uso de la primera persona del yictol de haya; y la referencia a Yavé hace que se omita el “contigo”, para comprimir la frase en el solo verbo, convertido en sustantivo. Por eso, los vv. 13-14 tienen sentido solo allí donde están ahora. Se está hablando de Yavé⁶, no como nombre nuevo, sino de su nuevo sentido. sea cual fuere el origen etimológico o cúltico de dicho nombre (ver más adelante), para el autor de los vv. 13-14, y por supuesto para el Pentateuco, Yavé queda ligado indisolublemente a la acción liberadora del éxodo, cuya memoria actualiza su mera pronunciación. Veremos que esto tiene consecuencias importantes. Que la tradición, judía y luego cristiana, se haya embarcado en el “desvío” iniciado por los LXX con su lectura ontológica (egò eimì ho on “yo soy el que es/soy”) ha significado un bloqueo milenarista del querigma diáfano de este texto.

Texto IV (v. 15): la conjunción ‘od (“todavía/además”) acusa a este v. como complemento de lo anterior.⁷ La recuperación de dos expresiones del v. 14 (“así dirás a los hijos de Israel” y “me envió a vosotros”) muestran, desde el punto de vista crítico-literario, cierta dependencia respecto de los vv. 13-14. Pero hay también diferencias: el v. 13 preguntaba por el nombre, el 15 habla de quien envía. A nivel de redacción, con todo, el v. 15 constituye el desenlace de la cuestión planteada desde el v. 6 (texto I) y concentrada en los vv. 12-14: el “Dios de los padres”, que ahora anuncia su proyecto de liberación y asegura a Moisés que estará con él, porque se define como un Dios que está (con), se identifica claramente en el v. 15 como “Yavé, el Dios de vuestros padres...”. En otras palabras, lo dicho sobre ‘ehye (y ‘ehye ‘aser ‘ehye) es una explicación del sentido profundo y liberador del nombre de Dios de Israel. Resulta evidente que este v. 15 une todos los hilos tendidos en el relato.⁸ Y nos está diciendo con toda claridad que el único nombre del que se habla es Yavé. Para más pruebas: el ‘ehye selajanî del v. 14b es retomado e identificado en el v. 15 como YHW (H)... selajanî. Aquella expresión no es otra cosa que la “traducción” del nombre “Yavé”, pero situado en el marco salvífico de la liberación. Que éste y no un hipotético “yo soy...” sea el nombre tematizado en los vv. 13-14, lo señala el v. 15b, que funciona como remate esperado: “éste es mi nombre (respuesta a la pregunta de 13b) para siempre, y éste mi memorial de generación en generación”.

A esta altura, podemos hacer algunas reflexiones más. la interpretación “ontológica” de los LXX y prevalente en la tradición exegética, teológica y litúrgica, es un “desvío” como

señalamos ya. Para los judíos helenistas de Alejandría habrá sido una relectura provechosa, como lo habrá sido para la tradición cristiana helenizante que tanto enfatizó la “esencia” de Dios. También se inscribe en esa línea la interpretación del ‘ehye ‘aser ‘ehye como “soy el existente”.⁹ Para el pueblo oprimido había otras urgencias; su Dios no era el Ser, el Existente, “el que es”, sino el protector y salvador que venía hacia ellos.

Lo que señalamos al comienzo sobre Moisés como héroe, como personalidad individual, se repite precisamente en las interpretaciones del ‘ehye ‘aser ‘ehye como “yo soy el que soy”, “el Existente”, etc.¹⁰ La pregunta existencial del texto (de su autor, de sus destinatarios) es por la presencia de Dios; por eso Yavé es entendido como “el que está (con)” y no “el que es (en sí)”.

Todavía más, fuera del contexto de opresión/liberación (tema fundamental de Ex 1-15) están aquellas interpretaciones de 3,13-14 que destacan la inefabilidad y trascendencia de Dios: “yo soy el que soy (y no preguntes más)”. Solo quien no sabe qué significa vivir oprimido puede hacer esta burla sobre Dios. Una respuesta así puede caber en otros contextos pero no en la urgencia de un proceso de liberación. La pregunta “¿cuál es su nombre?” no era filosófica ni mística; tampoco podría serlo la respuesta.

Es lamentable por otra parte que el judaísmo tardío, y tras él el cristianismo en general¹¹ haya “condenado” este nombre tan fecundo (Yavé) al olvido. El judío, al menos, podía “verlo” (el tetragrámmaton YHWH) mas no pronunciarlo, ya que debía cambiarlo por ‘adonay, “Señor”. Pero desde que este sustituto pasó como texto a las versiones (LXX kúrios, Vg dominus), la “erasio memoriae” fue total. No es lo mismo hablar de la soberanía de un Dios sin nombre, que de la presencia salvífica y cercanía de un Dios concreto como es Yavé. Otra consecuencia no menos profunda se refiere al ámbito del culto. La invitación tan frecuente de los Salmos a cantar y celebrar el nombre de “Yavé” (precisamente ese nombre) termina remitiendo al nombre de un Dios que no tiene nombre...¹² Se termina abusando de la confesión de la soberanía/señorío de Dios, concebidos fundamentalmente como ‘adonay/kúrios. En la intención, significa que Dios es el único señor/soberano; pero el opresor goza de ese atributo divino porque se considera su lugarteniente. Así hicieron todos los soberanos y príncipes de la tierra. Para el oprimido, en cambio, es mejor recordar menos el atributo de la soberanía/señorío, aunque sea de Dios, y más a éste como “el que está con” él, que lo libera, lo acompaña y conduce (hammosîl aparecerá justamente en Ex 6,7). Recuperar la memoria del éxodo, como se dice, implica también recuperar el nombre de Yavé que los hebreos dieron a su Dios y que nuestro texto de Ex 3 liga fundacionalmente al acontecimiento de la liberación. Es el nombre de los oprimidos y liberados, no de los opresores. El faraón nunca lo pronuncia; los israelitas lo celebran con gozo (Ex 15,1ss).

Desde la óptica, la cuestión del origen del culto a Yavé y la explicación filológica del término quedan en otro plano, que no es el del texto de Ex 3. Pero caven algunas observaciones.

El texto de Ex 3,13-14 relaciona indudablemente el nombre “Yavé” con el verbo haya, “ser/estar”. Ese es un acierto teológico, por lo menos; la proximidad paranomástica de los dos lexemas es suficiente para transmitir un sentido querigmático, que ya hemos expuesto. Pero desde el punto de vista filológico, la relación entre “Yavé” y haya es de hecho la única viable, pero no está exenta de problemas. Los resumimos.¹³

a) El nombre divino Yahwe (la única vocalización del tetragrámmaton asegurada por la tradición patrística y por las formas abreviadas Yah, —yahû, yô—) tiene una relación muy probable con el verbo semítico nordoccidental HWY/HYY “ser/estar”, pero éste sigue el modelo yiqtal para el imperfecto (Yihye, cf. también el eblaíta yihya (y))¹⁴ en lugar del esperado yaqtil.

b) Para salvar este obstáculo o por otras razones, se ha recurrido al causativo yaqtil yaqtel definiendo a Yavé como “el que ha ce existir” (explicación conocida desde W.F. Albright y mantenida por varios de sus discípulos).¹⁵ El sentido logrado es más coherente con el contexto, dato que no es explotado por estos exégetas, que buscan partir de la fórmula yahwe seba'ot “el que hace existir los ejércitos (de Israel)” (1 S 4,4), pero nada garantiza aquí la fuerza verbal de yahwe). El hebreo, sin embargo desconoce el uso de haya en causativo.¹⁶ Los nombres propios surgen del lenguaje común, y al oído hebreo yahwe no podía suscitar asociaciones causativas. Para el caso de Ex 3,14 se perdería totalmente la asociación entre YHW(H) y el ‘ehye ‘aser ‘ehye que nada tiene de causativo... Nuestra explicación no cae bajo tantas incoherencias.

c) Existe por tanto un hiato entre las formas del nombre divino Yahwe/-Yahû/Yô-/Yah y el verbo haya. ¿Será que aquél fue formado en otro contexto lingüístico y recibido tal cual en Israel? Es muy dudoso. Se ha recurrido a Mari, luego a Ugarit y últimamente a Ebla,¹⁷ pero la evidencia es escasa e insegura. Como consecuencia mínima, uno esperaría que Yavé fuera tan antiguo como ‘El en la tradición bíblica. También se ha especulado con la hipótesis del origen quenita del culto, y por tanto del nombre, de Yavé, a la luz de la confesión de Jetró en Ex 18. Pero este texto dice lo contrario: Jetró escucha de Moisés lo hecho por Yavé a Israel (vv. 1b.8-11) y pronuncia una exomológesis (“ahora reconozco... v. 11) característica de muchos textos apologéticos (Jos 9,9s; Dn 4,31s; 5,26ss, etc). Suponer debajo del texto una tradición contraria, es una hipótesis poco seria.

d) La mención del “país de los beduinos de Yahwe (=Yahwô)” en la inscripción del templo de Amenofis III en Soleb (Sudan) nos remite probablemente al sur palestino y al este de

Egipto, la región de los beduinos Sasu.¹⁸ Pero el dato es demasiado aislado y, sobre todo, se trata de una montaña así llamada.

Repetimos lo ya señalado hace un momento: estas últimas reflexiones nos dicen que la etimología y el origen cultural del nombre de Yavé seguirán siendo tema de búsqueda e investigación. Son temas exteriores al texto mismo. Antes y después de solucionar aquellos problemas, el texto de Ex 3,1-20 (esp. 13-14) expone una teología del nombre de “Yavé” como el que está (con) el pueblo oprimido. Cualquiera haya sido el origen filológico y cultural de ese nombre del Dios de Israel, este texto de Ex 3 lo relee y resignifica a la luz del éxodo. Una exégesis del texto bíblico hecha en el seno de los pueblos oprimidos, no puede no sintonizar con esta onda querigmática que viene del texto, entendido en sus relaciones totales (ahora es un solo texto).

II. El nombre de “Yavé”

La misma constatación se puede hacer respecto de Ex 6,2-13. Hay una gran unidad redaccional que va de 6,2 a 7,5, con dos extremos altamente significativos 6,2-9 y 7,3-5.¹⁹ Recordemos de antemano que tenemos aquí un ejemplo de la tradición “sacerdotal”, pero esta constatación no sirve para hablar de un duplicado de 3,1-20. Mucho más rica es la construcción seiótica del texto en sí y, a nivel de la redacción del Pentateuco, en forma de inclusión con 3,1ss para “centrar” el relato de la opresión agravada (5,6-6,1). Nuestro texto quiere decir esto: a los patriarcas, Yavé se había aparecido con otro nombre, ‘El Sadday. el texto no se demora en este antiguo nombre, para destacar que Dios no dio a conocer (lo' nôda 'tî) su nombre, “Yavé” (v. 3b). Esta afirmación capital abre una pregunta: ¿cuándo entonces manifestó su nombre “Yavé”? Contestan los vv. 4-8. El v. 4 teje una relación entre el presente y el Dios de las promesas y de la alianza con los padres. El tema vuelve en el v. 5b en forma de inclusión, para dejar en el centro el clamor de los oprimidos (v. 5a): alianza (promesa de la tierra)/clamor de los esclavizados por Egipto/alianza. Aquel mismo Dios escucha ahora el clamor de los israelitas oprimidos (v. 5a).

Ahora bien, el “yo soy Yavé” desconocido antiguamente (v. 2s) se convertirá en el “yo soy Yavé” próximo, en la liberación (v. 6). Tres verbos típicos (“sacar de.../liberar/rescatar”) señalan el gesto liberador de Yavé, y dos (“tomar como pueblo/ser como Dios para...”) una nueva relación de alianza (que supone el acontecimiento salvífico). Ahora el texto anuncia lapidariamente el resultado de esta historia: “sabréis (wîda'tem) que YO SOY YAVÉ, vuestro Dios” (v. 7b a). Está clara la oposición de las dos formas del verbo yada': “Yavé” no tiene que ver, no se descubre, con las teofanías (como ‘El Saddây) sino en el acontecimiento salvífico, que en este caso y en 3,1-20 es el de la liberación de un pueblo oprimido.

El lenguaje es de futuro; por lo tanto, sigue siendo “promesa”. Por eso es posible introducir aún la duda (v. 9b los israelitas “no escucharon a Moisés... a causa del duro trabajo”). Se explica así que en el v. 8 se repita la promesa de la tierra (cf. v. 4), creando una nueva inclusión que esta vez también deja en el centro el motivo de la liberación (vv. 6-7). El dato del v. 9 tiene su función literaria y su sentido teológico: “Yavé” todavía no ha sido experimentado. El proceso de liberación está aún en la etapa de las palabras “os sacaré... y sabréis...”. Pero está puesta la clave cognitiva de qué significa “Yavé”. tenemos que volver entonces al texto total y llegar hasta la narración del suceso de la liberación (Ex 14), cuyo final aclara (por contraposición) el v. 9 del capítulo 6: “vio Israel la mano grande con la que actuó Yavé en Egipto, temió el pueblo a Yavé, y creyó en Moisés Yavé y en Moisés su servidor” (14,31). Aquí se cierra el círculo de la experiencia de quien es Yavé, y por qué se llama con este nombre (Ex 3). En negativo, la experiencia la tendrían también los egipcios (7,5; 14,4.18).

Es tan significativa y honda la relación entre la liberación vivida y el nombre de “Yavé” que en 6,7 b éste es definido como “el que os saca de debajo de la carga de Egipto”. La traducción corriente por “que os sacaré...” diluye la fuerza del participio hebreo (Hammôš,î), que no es pasado ni futuro sino presente continuo.²⁰ La fórmula supone ya un largo proceso de maduración de la fe de Israel en el Dios de la liberación. Lo notable es el hecho de que esta definición está adosada al nombre de Yavé solamente. A nivel intratextual (Ex 3-6 como un único texto y no como una suma de tradiciones aisladas) el texto está profundizando el querigma de 3,13-14 sobre la cuestión del nombre de Yavé entendido como “el que está (con)”. La coherencia teológica y querigmática del texto es impresionante. Todos sus hilos se concentran en la figura de “Yavé”. Si en tantos textos Yavé es el Dios de Israel, en Ex 3 y 6 es enriquecido con la experiencia de la liberación. Por tanto, su nombre y su culto son vedados a los opresores. Para los oprimidos en cambio, aquel nombre resuena expansivamente desde la “memoria” del éxodo hasta los procesos actuales de liberación. Hay que recuperar el querigma cristalizado en torno de este nombre.

“Yavé” es un nombre programático para los hombres que luchan por su liberación.

J. Severino Croatto, Camacué 282, 1406 Buenos Aires, Argentina

Notas

1 Sobre esta cuestión cf. J.S. Croatto, *Biblical Hermeneutics* (Orbis Books, NY 1987) p. 36ss; “L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives”: *Vetus Testamentum, Suppl.* 36 (1985) p. 77ss.

2 Para una exposición más detallada, cf. nuestro artículo “‘Yo soy el que estoy (contigo)’”. La interpretación del nombre de ‘Yahwe’ en Ex 3,13-14”, en *El Misterio de la Palabra* (Festsch. L. Alonso Schökel; eds. V. Collado-E. Zurro: Cristiandad, Madrid 1983) 147-159, esp. p. 152ss.

3 Para ki como partícula enfática (“en verdad”) cf. J.S. Croatto, “L'article hébreu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'ouest”: *Archiv Orientalny* 39 (1971) 389-400, esp. p.

4 Ver H. D. Preuss, “... *ich will mit dir sein*”: *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* 80 (1968) 139-173.

5 H. D. Preuss, *art. cit.* entrevé esa conexión, pero no la explora; K. H. Bernhardt, *art. haya: TWAT II*, c. 407, al comentar la fórmula de alianza ‘*anî ‘ehye 1 e*, y la de los relatos de vocación ‘*ehye ‘im* siempre *haya* en futuro) señala que la traducción correcta no es la de los LXX (“yo soy el que es”) sino la de Aquila y Teodocion (“yo seré el que seré”), apoyándose justamente en el futuro de Ex 3,12. Continúa diciendo que este v. pudo haber inducido la explicación del nombre de la esencia de Yavé en el v. 14. Pero es extraño que el autor se haya quedado con una interpretación ontológica, es la de las tres versiones griegas, aun las de Aquila y Teodocion (*ésomai hos ésomai*) que él adopta (*ich werde sein, der ich sein werde*”).

6 Pensar que el ‘*ehye* de Ex 3,14 no es otra cosa que *Yahwe* escrito con un ‘*aleph* protético, o un imperfecto de tercera persona con ‘*aleph* en lugar del yod, es una solución desesperada y que no atiende al juego textual (así D. N. Freedman-O. O'Connor, *art. YHWH: TWAT III*, c. 545).

7 No vemos las razones para considerar este v. como primitivo; si lo fuera, mostraría igualmente que los vv. 13-14 son una explicación del nombre “Yavé”, en relación con el v. 12.

8 Obsérvese la correspondencia:

“el Dios de vuestros padres me envió a vosotros” (v. 13a); “*Yavé*, el Dios de vuestros padres (...) me envió a vosotros” (v. 15a).

9 No lo evita R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I* (Cristiandad, Madrid 1975) p. 344s, cuando propone y explica esa interpretación (seis veces en pocas páginas).

10 La lectura “individualista” de la figura de Yavé se desprende de la interpretación ontológica ya comentada. Es evidente que del Dios Ser/Existente se puede deducir su acción en el mundo, pero más importante es “decirlo”.

11 El protestantismo, como se sabe, recupera el nombre divino por la adopción plena del texto hebreo, pero es una lástima que lo haya deformado por la lectura de YHWH con las vocales de 'adonay , de donde *Yehova* .

12 Salmos 29,2; 8,2.10; 66,2.4; 72,17; 96,1-2; 100,4; 105,1; etc., pero especialmente 135,1 y 13.

13 Más extensamente en el *art. cit.* (nota 2), p. 147ss, o en “Yavé, el Dios de la “presencia” salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático”: *Revista Bíblica* 43 n. 3 (1981) 153-163, esp. p. 153ss.

14 Ver H. P. Müller, “Der Jahwename und seine Deutung. Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla”: *Bíblica* 62 (1981) 305-327, esp. p. 310s.

15 Cf D. N. Freedman, art. *YHWH: TWAT III* , c. 545 s. (bibl. en la c. 546). ¿Por qué recurre al amorreo si “Yavé” es mucho más tardío en Israel, y si él mismo reconoce que hwy no se usa en causativo en el semítico nordoccidental?

16 Ya lo había notado W. Von Soden en su excelente estudio filológico-cultural, “Jahwe ‘Er ist, Er erweist sich””: *Die Welt des Orients* 3,3 (1966) 177-187, esp. p. 182.

17 Datos resumidos en D. N. Freedman-P. O'Connor, art. *YHWH, TWAT III* , cc. 542 y 543ss. Para Ebla, cf. M. Dahood, “The God ‘Ya’ at Ebla?”: *Journal of Bibl. Liter.* 100 (1981) 607 s. (este autor es prudente en la ecuación de Ya con el yavé bíblico).

18 Cf. R. Gibeon, “Toponymes ouest-semitiques á Soleb”: *Vetus Test.* 14 (1964) 239-255, esp. p. 244 s. Sobre los Sasu cf., del mismo autor, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Brill, Leiden 1971), documentos 6a y 16a.

19 Para un análisis completo de este texto, cf. “‘Sabréis que yo soy Yavé’ Análisis literario y teología de Ex 6, un proyecto de liberación”: *Revista Bíblica* 45 n. 10 (1983) 77-94.

20 Esta forma participial y descriptiva de hablar de Yavé es característica de la alabanza himnica, sobre todo en los Salmos (cf. 106,21; 136, 4ss, diez veces!), en el 2 Isaiás (40; 22s.26.28s; 44,24-28, etc) en las doxologías del libro de Amos (4,13; 5,8 y 9,5) y en algunos textos del NT (cf. Rom 4,17 “el que vivifica los muertos”; 2 Cor 1,9 “el que resucita a los muertos”; para el uso del aoristo, en cambio, ver Rom 4,24; 8,11, etc).