

Cómo citar en APA: Da Silveira Siqueira, F., y Santos Utrini, H. C. (2026). *Imago Dei* y tecnología: el Salmo 8 ante el desafío de la inteligencia artificial. *Cuestiones Teológicas*, 53(119), 1-25. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v53n119.a10>

Recibido: 20 de diciembre, 2025 / Aprobado: 24 de marzo, 2026

IMAGO DEI Y TECNOLOGÍA: EL SALMO 8 ANTE EL DESAFÍO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Imago Dei and technology: Psalm 8 facing the challenge of Artificial Intelligence

FABIO DA SILVEIRA SIQUEIRA¹ 
HEITOR CARLOS SANTOS UTRINI² 

- 1 Doctor de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil) y Profesor de la misma institución. Correo electrónico: fabio-siqueira@puc-rio.br
- 2 Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma. Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio), Brasil. Editor jefe de la Revista Brasileña de Interpretación Bíblica (ReBiblica). Coordinador de la Licenciatura en Teología de la PUC-Rio. Correo electrónico: hcsutrini@puc-rio.br

Resumen

Han transcurrido muchas décadas desde que Alan Turing, en su famoso artículo en la revista *Mind* (1950), planteó la cuestión de si las máquinas, y en concreto las computadoras, podrían llegar a pensar. En estas casi 8 décadas, la humanidad ha presenciado una rápida evolución tecnológica. En los últimos años, el avance de lo que solemos llamar inteligencia artificial (IA) o, más técnicamente, LLM (*Large Language Model*), ha suscitado numerosas preguntas: “¿Serían las máquinas no solo capaces de pensar, sino que incluso reemplazarían a los seres humanos? ¿Realizarían mejor las máquinas no solo las tareas pesadas, sino también las que ocupan el espíritu humano, como la elaboración de nuevas teorías, obras de arte y literatura, por ejemplo?”. Además de estas preguntas más prácticas, surgen otras centradas en los aspectos éticos del uso de las IA. La teología puede contribuir en este campo, tanto con la reflexión antropológica como con la ética. Este artículo pretende reflexionar sobre la antropología bíblica en el contexto de los avances en diversas IA. Para ello, se presenta una exégesis del Salmo 8, siguiendo algunos pasos del Método Histórico-Crítico, seguida de una reflexión sobre la grandeza y la insignificancia de la humanidad ante Dios. La conclusión pretende demostrar que, por mucho que las diversas formas de IA puedan contribuir al “hacer” del hombre, nunca reemplazarán la dignidad humana, dado que la humanidad está hecha a imagen y semejanza de una inteligencia superior e increada.

Palabras clave: Inteligencia artificial, Modelo de lenguaje de gran tamaño, Tecnología, Teología, Antropología, Antropología bíblica, Salmo 8, Exégesis, Grandeza de Dios, *Imago Dei*, Nombre de YHWH.

Abstract

Many decades have passed since Alan Turing, in his famous article in *Mind* magazine (1950), raised the question of whether machines, and specifically computers, could come to think. In these eighty years, humanity has witnessed rapid technological evolution. In recent years, the advance of what we call Artificial Intelligence or, more technically, LLM (*Large Language Model*), has raised numerous questions: “*Would machines not only be capable of thinking, but would they even replace human beings? Would machines perform better not only the heavy tasks, but also those that occupy the human mind, such as the elaboration of new theories, works of art and literature, for example?*” In addition to these practice questions arise others, frequently centered on the ethical aspects of the use of AI. Theology can contribute to this field, both with anthropological and ethics reflection. This article intends to reflect on biblical anthropology in the context of advances in various AI. For this, an exegesis of Psalm 8 is presented, following some steps of the Historical-Critical Method, followed by a reflection on the greatness and insignificance of the human being before God. The conclusion intends to demonstrate that, however much the various forms of AI can contribute to the “human doing”, they will never replace human dignity, given that humanity is the image and semblance of a superior and uncreated intelligence.

Keywords: Artificial Intelligence, Large Language Model, Technology, Theology, Anthropology, Biblical Anthropology, Psalm 8, Exegesis, Greatness of God, *Imago Dei*, Name of YHWH.

Introducción

Desde los albores de la humanidad, hay ciertas preguntas que no podemos eludir y de cuyas respuestas depende la vida que llevamos. La Escritura no rehúye las grandes cuestiones que acosan a los seres humanos y pregunta sin rodeos: “¿Qué es el hombre?” (Sal 8,5). Muchos han intentado contestar a esta inquietud desde un punto de vista cómico, religioso o filosófico. Homero (s. VIII a. C.) lo definió así: “De todo lo que nutre la tierra y se mueve y camina sobre ella, nada es más efímero que el hombre” (Odisea, XVIII, 129-130). Por su parte, el inglés Desmond Morris, con su ácido sentido del humor, decía que “hay ciento noventa y tres especies de monos y simios. Ciento noventa y dos de ellas tienen el cuerpo cubierto de pelo. La única excepción es un simio pelado que se autodenominó *Homo sapiens*” (2010, p. 9; trad. propia). Dwight D. Eisenhower (1955), el 34.º presidente de los Estados Unidos, en su mensaje anual al Congreso de ese año, en alusión al Salmo 8, afirmó:

o bien el hombre es la criatura que el salmista describió como “poco menos que los ángeles”, coronado de gloria y honor, con dominio sobre las obras de su Creador; o bien el hombre es una máquina animada y sin alma, destinada a ser esclavizada, utilizada y consumida por el Estado, para su propia glorificación.

Son muchas las respuestas, y cada una parte de un supuesto distinto y conduce a direcciones diferentes. Sea como fuere, saber qué es el ser humano y qué lo distingue de los demás seres es fundamental, sobre todo para conocer cuál es su lugar en el mundo y qué rol debe desempeñar en la creación. Esta pregunta se vuelve aún más urgente en los tiempos actuales, cuando el avance de la tecnología ha llegado al punto de planificar la creación de robots humanoides que emulan no solo la apariencia humana, sino también su comportamiento y, con el objetivo de que estos artefactos sean reconocidos como “miembros de la sociedad” (Ishiguro, 2020, p. 72). Lo cual lleva a que muchas personas se planteen la posibilidad de que el ser humano sea reemplazable por tales robots.

En su discurso a los miembros del colegio cardenalicio, el 10 de mayo de 2025, el papa recién elegido, al explicar las razones por las que había adoptado el nombre de León XIV (2025), afirmó que si, por un lado, León XIII tuvo que afrontar las consecuencias positivas y negativas de la primera revolución industrial, “hoy, la iglesia ofrece a todos la riqueza de su doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los avances de la IA, que plantean nuevos retos para la defensa de la dignidad humana, la justicia y el trabajo”. Así pues, desde los albores de su ministerio petrino, León XIV sitúa en el centro de los debates de la iglesia sus preocupaciones sobre los usos (y posibles abusos) de la IA.

El papa León XIV no es el primero en pronunciarse sobre este tema. Su predecesor, el papa Francisco (2024) ya le había dedicado un mensaje en la Jornada Mundial de la Paz, en el cual alertaba sobre los riesgos e incertidumbres inherentes a la cuestión. Además, la Santa Sede promueve un grupo multidisciplinar de investigación sobre IA, acompañado por el Dicasterio para la Cultura y la Educación, compuesto por investigadores norteamericanos que, desde 2020, colaboran entre sí con el fin de profundizar en el tema.³

Pero, entonces, ¿qué tiene que decir la iglesia sobre la IA? A primera vista, parece que los términos iglesia e IA no deberían aparecer en la misma frase. Sin embargo, cuando se observan con atención los avances y los posibles usos de la IA, se comprende que hay innumerables implicaciones éticas en juego. Por citar solo un ejemplo, el Departamento de Defensa de los Estados Unidos creó en 2018 un Centro Conjunto de Inteligencia Artificial que estudia la posibilidad de emplear la IA en armas de guerra.⁴ Es evidente que se trata de un caso extremo, pero, en cualquier caso, se ha llegado al punto de plantearse poner en manos de una máquina la decisión sobre la vida y la muerte de un ser humano. Sin embargo, ¿hasta qué punto son fiables los algoritmos? ¿No harían estas armas las guerras más “viabiles”, ya que solo las vidas de los adversarios serían segadas por máquinas no tripuladas? ¿A quién se responsabilizaría en caso de que hubiera un fallo? ¿No sería la emoción humana un componente importante a tener en cuenta cuando se trata de una decisión sobre la vida y la muerte?⁵

Además, hay una pregunta fundamental: ¿qué es lo que realmente caracteriza al ser humano hasta el punto de distinguirlo de los demás seres? La teología bíblica, a través del concepto de *imago Dei*, “imagen de Dios”, sostiene que es precisamente en este punto en el que el hombre se distingue de los demás seres; pero esta noción no se entiende de manera unívoca. En la búsqueda de una respuesta, el presente estudio pretende analizar el texto bíblico del Salmo 8, marcado por una profunda antropología, y a partir de él se harán dos consideraciones sobre la *imago Dei* y sus relaciones con la IA y con el desarrollo de la técnica en general.

3 El Center for Digital Culture es un grupo compuesto por 16 filósofos y teólogos de la Universidad de Santa Clara (EE. UU.) que colaboran entre sí y uno de sus frutos es una obra colectiva titulada “Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations”. Además, la Pontificia Academia para la Vida, en 2020, promovió la “Rome Call for AI Ethics”. Además, la Pontificia Academia de Ciencias aborda el tema desde hace más de dos décadas. Y, por último, el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, así como el Dicasterio para la Comunicación, tratan con frecuencia el asunto en sus relaciones con la paz y las cuestiones sociales.

4 Esta información se puede consultar en “Summary of the 2018 Department of Defense Artificial Intelligence Strategy. Harnessing AI to Advance Our Security and Prosperity”.

5 Herzfeld (2022) escribió un interesante artículo en el que aborda estas y otras cuestiones importantes.

1. El texto y su organización: traducción, crítica de la forma, estructura y género literario

Traducción⁶

לְמַנצָח	1a	Para el maestro de coro.
עַל־הַגִּיטִית	1b	Sobre el <i>Gittit</i> . ⁷
מִזְמוֹר לְדָוִד:	1c	Salmo de David.
יְהוָה אֱדֹנֵינוּ מִה־אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל־הָאָרֶץ	2a	YHWH, nuestro Dios, ¡cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!
אֲשֶׁר תִּגַּה הוֹדֶךָ עַל־הַשָּׁמַיִם:	2b	Pon tu majestad sobre los cielos. ⁸
מִפִּי עוֹלָלִים וְיִנְקִיָּם יִסְדָּתָ עַד לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ	3a	De la boca de los niños y de los bebés has establecido una fuerza por causa de tus adversarios,
לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּ מְתַנָּקִים:	3b	para acabar con el enemigo y con el vengativo.
כִּי־אֶרְאֶה שָׁמַיִךְ מַעֲשֵׂי אֶצְבְּעֶיךָ	4a	Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos,
יָרַח וְכּוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנָתָה:	4b	la luna y las estrellas que has establecido:
מִה־אֲנֹכִי כִי־תִזְכְּרֶנּוּ	5a	“¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él
וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ:	5b	y el hijo del hombre, para que lo visites?”
וַתַּחַסְרֶהוּ מַעַט מֵאֱלֹהִים	6a	Y lo hiciste poco menos que un dios; ⁹
וּכְבוֹד וְהַדָּר תַּעֲטֶרְהוּ:	6b	y con gloria y esplendor lo coronaste.
תַּמְשִׁילֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ	7a	Le diste poder sobre las obras de tus manos;
כָּל־שֵׁמָּה תַּחַת־רַגְלָיו:	7b	todo lo pusiste bajo sus pies.
צֹאֵן וְאַלְקִים כָּלֶם	8a	El rebaño y los bueyes, todos ellos
וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי:	8b	y también las bestias del campo.
צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדִגֵּי הַיָּם	9a	Pájaros del cielo y peces del mar;
עוֹבְרֵי אֲרָצוֹת יָמִים:	9b	los que pasan por los senderos del mar.
יְהוָה אֱדֹנֵינוּ מִה־אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל־הָאָרֶץ:	10a	YHWH, nuestro Dios, ¡cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!

6 Traducción propia a partir de BHS.

7 El significado de este término musical es muy discutido. Kraus (1993, p. 128 y ss.) presenta una síntesis de ello.

8 La traducción de este fragmento es muy discutida. En todos los comentarios se encuentra alguna modificación del texto hebreo para poder traducirlo. Una buena síntesis de las diversas posibilidades ofrecidas se puede encontrar en Zenger (2013, pp. 178-179) y Ravasi (1986, pp. 192-194).

9 El término אֱלֹהִים en las diferentes traducciones de la Antigüedad suele traducirse como un plural o simplemente como “dios/Dios”. Aquí se sigue la traducción propuesta por Ravasi (1986) y Monti (2016) y, en el comentario, se ofrecerá más detalles sobre las dos posibilidades de comprensión de esta palabra.

Crítica de la forma, la estructura y el género literario

El Sal 8 empieza con un título que incluye tres elementos: una instrucción que probablemente se refiere a su uso litúrgico (לְמִנְצָח); un término técnico musical de significado discutido (עַל־הַתִּיט) y la atribución a David (דָּוִד). A continuación, en el segmento 2a, se encuentra un estribillo que vuelve en el v. 10, y enmarca el poema. El cuerpo del salmo se desarrolla a lo largo de los vv. 2b-9.

Desde el v. 2 hasta el v. 9, el salmo se muestra bastante simétrico: siempre formado por dos segmentos en cada versículo.¹⁰ Los versículos 2b-5 constituyen la primera parte del salmo y esos pueden ser subdivididos en dos subunidades: versículos 2b-3b; 4a-5b. El versículo 2b contiene una exclamación, cuya traducción es muy discutida y que se presentará mejor en el comentario al salmo. Esta primera parte gira en torno a tres elementos temáticos: la majestad de Dios en los cielos (2b); la fuerza que Él ha establecido y que se percibe en la boca de los niños y los bebés (3a); y la derrota de los malvados (3b), caracterizados como “tus adversarios” (צוֹרְרֶיךָ), “enemigos” (אֹיְבֶיךָ) y “vengador” (מִתְנַקֵּם). Estos primeros versículos se centran en una afirmación hecha por el salmista. A continuación, el texto pasa de la constatación a la experiencia de quien contempla y se maravilla. Mientras que el v. 4 se detiene en lo que es objeto de contemplación —los cielos, la luna y las estrellas—, el v. 5 plantea, en forma de pregunta introducida por la partícula interrogativa הֲ, el cuestionamiento que el salmista se hace ante lo que le causa estupefacción. Nótese que lo que maravilla al orante no es lo que contempla, ya que aquí no se repiten los términos cielos, luna y estrellas. Los segmentos 5a y 5b son oraciones nominales complejas, ya que cada una tiene un verbo en infinitivo, pero este se coloca al final de cada oración. Esta construcción, además de destacar los términos “hombre” (אָדָם) y “hijo del hombre” (בֶּן־אָדָם), permite ver el paralelismo creado al final de cada oración por los verbos “recordar” (זָכַר) y “visitar” (פָּקַד), las dos primeras acciones de Dios en relación con el ser humano, según el salmista.

En esta primera parte del Salmo se puede percibir, a través del vocabulario, que el texto dirige dos veces la mirada del orante, primero hacia arriba, hacia los cielos (2b; 4a), y luego hacia la tierra, centrándose en el ser humano, ya sea en la figura de los bebés y los niños (3a) o en la evocación del propio ser humano, llamado אָדָם (5a, 5b). Cabe señalar que la partícula הֲ puede tener, tanto valor interrogativo como exclamativo (Alonso Schökel, 1997, pp. 356-357), y que, en el Sal 8, se utiliza en referencia a Dios y en referencia al ser humano. En 2a y 10a tiene valor exclamativo, y se utiliza para expresar la grandeza divina (הֲיִדְעָהּ); en 5a tiene valor exclamativo,

10 Para el segmento, seguimos en muchos versículos la propuesta de Niccacci, al considerar que cada frase con verbo en infinitivo constituye un segmento. En algunas partes del Salmo, como es el caso de los vv. 8-9, no hay verbo en infinitivo y, por lo tanto, se divide el versículo según la acentuación masorética (ʿatnāh).

y se usa para introducir la pregunta que el salmista le hace a Dios sobre el ser humano (הַמִּשְׁוֹנָא). Como es evidente, aunque tienen valores diferentes, el contexto es el mismo, ya que tanto la afirmación de la grandeza divina como la pregunta sobre el ser humano son fruto del asombro del orante ante aquello que él contempla.

Los versículos 6-9 forman la segunda parte del salmo, que se conecta con la primera mediante los sufijos de 3ms presentes tanto en las formas verbales que aparecen en 6a, 6b y 7a, como unidos al término “pies” (רַגְלָיו) en 7b. Este sufijo retoma los términos “hombre” y “ser humano”, lo cual demuestra que este constituye el centro de la reflexión del salmista. Los versículos 6-7 podrían considerarse una subunidad en esta segunda parte del salmo. Aquí se presentan cuatro acciones de Dios con respecto al hombre: lo hizo poco menos que los dioses (6a); lo coronó de gloria y esplendor (6b); le dio poder sobre las obras hechas por las manos divinas (7a); todo puso a sus pies. Las formas verbales de 6a y 6b son asonantes, y su alternancia de posición en los segmentos forma un quiasmo:

וַתַּחַסְרֵהוּ	A	6aα
מַעַט מַאֲלֵהִים	B	6aβ
וְכָבוֹד וְהָדָר	B	6bα
תַּעֲטֶרְהוּ:	A'	6bβ

El mismo esquema puede verse en el v. 7, en donde el término כָּל de 7b retoma la expresión “obras de tus manos” de 7a:

תַּמְשִׁילֶהוּ	A	7aα
בְּמַעֲשֵׂי יָדָיִךְ	B	7aβ
כָּל	B'	7bα
שָׁתָה תַּחַת רַגְלָיו:	A'	7bβ

Los versículos 8-9 pueden considerarse la segunda subunidad de la segunda parte de este salmo. Los términos “obras de tus manos” y “todo” se enumeran en cuatro segmentos, que evocan el primer relato de la creación, aunque invirtiendo la presentación de las criaturas: mientras que en Gn 1,1 – 2,3 Dios crea primero los seres voladores y los peces, para crear después los animales domésticos, los reptiles y las bestias del campo, aquí se enumeran, en primer lugar, las criaturas terrenales (ganado, bueyes y bestias del campo), seguidas de las aladas y las marinas. El salmo concluye con el mismo estribillo con el que comienza, en el que se exalta la magnificencia del “nombre” de Dios.

A partir del análisis de algunos de sus elementos formales, se puede establecer la siguiente estructura para el salmo en su conjunto:

- v. 1: Título.
- v. 2a: Estribillo: exaltación de la magnificencia divina.
- vv. 2b-5b: Primera parte: el hombre que contempla la omnipotencia divina.
 - vv. 2b-3b: Primera subunidad.
 - v. 2b: La majestad de Dios sobre los cielos.
 - v. 3: La derrota de los enemigos.
 - vv. 4a-5b: Segunda subunidad.
 - v. 4: El hombre contempla las obras de Dios en el cielo.
 - v. 5: Éxtasis ante la obra de Dios: el ser humano.
- vv. 6a-9: Segunda parte: el hombre como vértice de la creación.
 - vv. 6a-7b: El hombre coronado de gloria y esplendor.
 - vv. 8a-9b: Enumeración de todo lo que Dios ha puesto bajo sus pies.
- v. 10: Estribillo: exaltación de la magnificencia divina.

Desde el punto de vista del género literario, el Salmo 8 se clasifica como un “himno”. Según Asensio (1997, p. 302), el himno tiene tres elementos esenciales en su estructura: una introducción, que invita a la alabanza; un cuerpo en el que se relatan las cualidades o los hechos de YHWH que lo hacen digno de alabanza; y una conclusión en la cual aparecen expresiones de júbilo, peticiones genéricas o pedidos de bendiciones. El segundo y tercer elemento están claramente presentes en la estructura del Sal 8. Su introducción, sin embargo, no contiene una invitación a la alabanza, sino una fórmula de admiración idéntica a la que concluye el salmo. No obstante, es habitual que los exégetas lo clasifiquen como perteneciente a este género literario (Monti, 2016, p. 149; Ravasi, 1986, p. 191; Zenger, 2013, p. 178).

Como es bien sabido, clasificar el género literario de un texto es fundamental para llegar a su correcta interpretación. Al clasificarse como un himno, el Salmo 8, al igual que otros salmos, está claramente destinado a la alabanza y la adoración. Desde una perspectiva israelita y cristiana, es en este entorno vital en el que los seres humanos pueden intuir con mayor claridad su dignidad y su lugar en el mundo creado por Dios. Por lo tanto, una reinterpretación actualizada del Salmo 8 es muy relevante para la construcción de un discurso antropológico frente a las innovaciones de la IA, basada en la visión que los seres humanos religiosos tienen de sí mismos y de quienes comparten su naturaleza.

2. El marco salmódico (vv. 2a.10)

Como ya se dijo, el Sal 8 está enmarcado por un estribillo (2a.10) que exalta la grandeza del “nombre” divino. El término “nombre” (שֵׁם) puede indicar, en la *Biblia Hebraica* (BH) (Elliger y Rudolph, 1997), a la propia persona a la que se quiere hacer referencia (Ringgren, 2006, p. 134; Siqueira, 2021, p. 66; Van der Woude, 1985, p. 1197-1198; Ross, 2011, p. 147-151) y el conocimiento del “nombre” de alguien o de una deidad es clave para establecer una relación de comunicación con dicha persona o deidad (Reiterer, Ringgren y Fabry, 2006, p. 133):

El conocimiento del nombre capacita para la comunicación: si se conoce el nombre de una persona o de un dios, se le puede hacer venir, “citar”. En este sentido, el conocimiento del nombre significa, hasta cierto punto, un poder sobre la persona conocida. Si esta tiene gran poder, su nombre tiene, en consecuencia, la eficacia correspondiente y puede utilizarse para fines buenos y malos. De aquí se deriva también el uso de los nombres de personas importantes, pero sobre todo del nombre de Yahvé en la magia de los nombres (Van der Woude, 1985, p. 1177).

Desde la perspectiva bíblica, es Dios quien da a conocer su nombre. Es expresivo el texto de Ex 3,13-15, en el que Moisés pregunta por el nombre del Dios que se le revela y recibe una respuesta que es, al mismo tiempo, revelación y ocultamiento; manifestación y misterio (Dozeman, 2009, p. 132-136): אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (“Yo soy el que soy”). Según Van der Woude (1985, p. 1190), tal revelación del “nombre” divino en una teofanía, nombre que los israelitas no podían conocer por sí mismos y, por lo tanto, necesitaban tal revelación, tendría como objetivo proporcionar a los hijos de Israel una vía de comunicación con el Dios de sus padres, haciéndolos capaces de invocarlo en los momentos de mayor aflicción.

En el contexto del Salmo 8, el término indica que YHWH puede ser contemplado en la grandeza de sus obras, como se indicará en los versículos siguientes, grandeza que se manifiesta “en toda la tierra”. El término para indicar tal “grandeza” es אֲדִיר, que se suele traducir como “magnífico” (Collins, 2011, p. 268-270) y que deriva de la raíz אָדַר, utilizada solo tres veces en la BH (Lisowsky, 1993, p. 28).¹¹ אֲדִיר, que puede indicar “poder, esplendor, magnificencia”, puede emplearse tanto en relación a los hombres como a los dioses, siendo estos últimos a quienes pertenecen primordialmente dichas características (Ahlström, 1977, p. 74; Jenni, 1978, p. 86-90). En cuanto a YHWH, el Salmo 93,4 exalta su magnificencia por encima de las aguas torrenciales y del estruendo del mar. Además de crear cierta asonancia con el nimréto אֲדִנִּי (Johnston, 2011, p. 250-255; Jenni, 1978, p. 76-86) que le precede, la expresión מֶה־אֲדִיר encuentra su eco en מֶה־אֲנֹכִי del v. 5a. Aunque la partícula מֶה tiene valores diferentes en 2a.10 y 5a, su uso evoca la conexión

11 Ver Ex 15,6.11 e Is 42,21.

entre estos tres versículos: por un lado, se exalta la grandeza de YHWH en el marco del Salmo; y, por otro, se pregunta sobre la naturaleza del hombre, aparentemente pequeño ante la obra de la creación, pero grande porque está revestido, por Dios mismo, de gloria y honor. Como se verá más adelante, aunque en el Sal 8 se reconoce la insignificancia del ser humano ante la grandeza de la creación, este es, en el mundo, la *imago Dei*, y es en esto que reside su gran dignidad.

3. El hombre que contempla la omnipotencia divina (vv. 2b-5)

El cuerpo del himno comienza en 2b, el segmento más controvertido del Salmo en lo que se refiere a su traducción. La expresión אֲשֶׁר תִּהְיֶה parece no ser traducible a menos de que se introduzca alguna modificación. Muchos comentaristas prefieren traducir el texto a partir de la Septuaginta (LXX) o la *Vulgata*, o sugieren modificaciones, ya sea en el Texto Masorético o al menos en su vocalización. No es el propósito de este artículo discutir las múltiples posibilidades de traducción de este segmento, pero se sugiere la síntesis presentada por Ravasi (1986, pp. 192-194) en su comentario, para tener una síntesis de las diversas propuestas de los estudiosos. La traducción que se presenta en este trabajo, si bien no pretende resolver este problema, conserva el texto hebreo sin modificaciones y el imperativo del verbo en segunda posición dentro de la oración. Se entendió que el pronombre relativo tiene valor poético y, por lo tanto, no se tradujo. Ese modo de comprender el uso del pronombre relativo אֲשֶׁר es sugerido por Kraus en su análisis del Sal 95,5 (Kraus, 1995, p. 365-366).

El v. 2b hace que el orante comience por fijar su mirada en los cielos, en donde se manifiesta, de manera particular, la majestad divina. Sin embargo, esta mirada se dirige inmediatamente al ámbito terrenal: la fuerza que YHWH estableció desde la boca de los niños y los bebés (v. 3). El sentido del v. 3 también despierta la curiosidad de los estudiosos del salmo. Zenger (2013, p. 183-184) lo interpreta sin sentido metafórico. En su opinión, el binomio “niños y bebés” (עוֹלָלִים וְיִלְדָּיִם) debe leerse a la luz de Lm 2,11, en donde el mismo binomio se refiere al pueblo ante el terrible destierro babilónico. La “fuerza” que YHWH establece desde su “boca” sería la posibilidad de invocar su “nombre” como grito de “ayuda y confianza” ante la tríada que representa a los enemigos de Dios: adversarios (3a), enemigo y vengados (3b). Esta forma de entender el término “fuerza” como invocación del nombre divino o, incluso, como alabanza que se tributa a YHWH, es compartida por la LXX, que traduce el término *ῥοιῶ*. Es a partir de la LXX que se cita el Salmo en Mt 21,16. En el contexto del Sal 8 se establece una paradoja: la fuerza divina se manifiesta a través de la fragilidad de los niños y los bebés/lactantes. No es por medios humanos que los adversarios divinos son vencidos, sino por la fuerza de la invocación del nombre de YHWH por los más frágiles, lo cual es posible gracias a la propia acción de YHWH, que no solo manifestó en la obra de la creación la grandeza de su “nombre”, sino que también dio a los hombres la posibilidad de alabarlo, de reconocer su grandeza y, así, manifestar su gran poder.

Los vv. 4-5 forman una segunda subunidad dentro de la primera parte del salmo (2b-5). El versículo comienza con la partícula *וְ*, utilizada con sentido temporal (Alonso Schökel, 1997, p. 312). Dicha partícula va seguida del *yiqtol* del verbo *יָצַח*. Al igual que al comienzo de la primera subunidad (2b-3), la mirada del orante se dirige hacia los cielos, lugar en el que habita Dios y donde también se encuentran los astros como manifestación de su gloria. El poder de YHWH, como Señor de los cielos, se refleja en el hecho de que el autor sagrado utiliza la expresión “tus cielos”; el mismo poder se manifiesta en la obra de la creación, ya que la luna y las estrellas son calificadas como “obra de tus dedos”, es decir, de los dedos de YHWH. El término “dedo” (*אֶצְבָּע*) referido a Dios es poco utilizado en la BH. Además del Sal 8,4, el término se utiliza en Ex 8,15 para referirse a los prodigios que se realizaron en Egipto. En este texto, son los magos egipcios quienes reconocen que tales obras son realizadas por el *אֶצְבָּע אֱלֹהִים*. El término también aparece en Éxodo 31,18 y Deuteronomio 9,10, en referencia a las tablas de la Ley escritas por el “dedo de Dios” (*בְּאֶצְבָּע אֱלֹהִים*). El dedo de Dios es el dedo de un sabio escriba y de un sabio artífice. Su gloria se manifiesta en la Ley y en la obra de la creación, como se afirma en Sal 19 (Siqueira, 2024, pp. 125-131). Según Alonso Schökel (1996), el salmista se refiere tácitamente a Gn 2, en donde Dios se presenta bajo la imagen de un alfarero, que modela con maestría al hombre a partir del polvo de la tierra (pp. 201-202). Haciendo referencia a la estabilidad de los astros evocada por el verbo *כָּוֵן*, Ravasi afirma: “la inmutable regularidad de los astros y de su mecánica celeste atestigua la indefectibilidad de aquel que los fijó” (1986, p. 196).

En una especie de éxtasis, el orante reconoce la grandeza divina a través de la luna y las estrellas. La mención de tales astros y el silencio sobre el sol hacen referencia a una contemplación nocturna. Él no es como los hombres que serán criticados en Sb 13,1-9. Estos últimos, maravillados por la belleza de la creación, la divinizaron, sin poder ver detrás y por encima de ella al Dios Creador (Siqueira, 2019, pp. 160-179). Él, por el contrario, contempla los astros y, estupefacto ante ellos, los reconoce como obra de los “dedos divinos” y, casi instantáneamente, se vuelve hacia la tierra, mira al hombre y se admira de que Dios “se acuerde de él” y lo “visite”.

Como se ya se ha dicho, la pregunta “¿qué es el hombre?”, introducida por la partícula *מָה*, conecta el v. 5 con el marco del salmo. El término sirve para introducir la admiración ante la grandeza del nombre divino y para dar voz al asombro del orante ante la grandeza de la creación y la pequeñez del hombre, recordado y visitado por Dios. En el v. 5 se utilizan dos verbos: “recordar” (*זָכַר*) y “visitar” (*פָּקַד*), siempre en *Qal Yiqtol*. Este binomio aparece también en el Sal 106,4, en donde el salmista suplica: “acuérdate de mí, Señor, por amor a tu pueblo, visítame con tu salvación”.

La raíz *זָכַר*, en su uso teológico en la BH, suele referirse a la relación que se establece entre Dios e Israel o entre Dios y cada fiel en particular (Allen, 2011, p. 1073-1079). El término suele aparecer en el salterio como expresión de confianza en Dios. Su acción salvífica es señal de que Él nunca se olvida de su pueblo (Schottroff, 1978, 719-725). En Sal 8,5, el orante se admira de que,

aunque es insignificante ante la creación, el ser humano nunca es olvidado por Dios. El salmo no evoca directamente al ser humano como obra de los “dedos de Dios”, ya que no construye una lista exhaustiva de todo lo que Dios ha creado en el v. 4. Sin embargo, aunque el hombre hace parte de lo creado, adquiere protagonismo. Aparentemente inferior a todo lo magnífico que el salmista puede contemplar en el cielo nocturno, es “recordado” por Dios, lo que significa que la fuerza salvadora de YHWH se manifiesta siempre a su favor.

La raíz פקד, por su parte, significa “inspeccionar, vigilar, visitar”; y puede utilizarse tanto en sentido positivo como negativo. En el Sal 106,4 la expresión tiene un valor positivo. El orante pide la visita de Dios como manifestación de su salvación; mientras que en Zac 10,3, el término se utiliza en sus dos acepciones: por un lado, el profeta anuncia la visita de juicio que Dios hará contra los malos pastores; por otro lado, se anuncia la visita que Dios hará a su pueblo, transformándolo en un caballo de su esplendor (McComiskey, 1998, p. 1179). Según Schottroff (1978, p. 601), el término se utiliza en la BH para indicar el interés salvador de YHWH, ya sea por el individuo o por el pueblo en su conjunto. En el Sal 8,5, es precisamente este interés divino el que despierta la admiración del orante. Habiendo creado cosas grandiosas, como los astros del cielo, que en apariencia son eternos, ¿cómo puede Dios interesarse por el ser humano, tan frágil y sujeto a tantas debilidades y limitaciones? Este asombro, que constituye el núcleo del salmo, se desarrollará en la segunda parte del himno, cuando el salmista proclama que Dios no solo “se acuerda” o “visita” al ser humano, sino que lo ha coronado de gloria y esplendor. Las acciones de Dios hacia el ser humano que se enumeran en el Sal 8 van in crescendo. Primero, en el v. 5, el salmista se maravilla del recuerdo y el cuidado de Dios por el hombre; y a continuación, en la segunda parte del salmo, presenta al ser humano como el vértice de la creación.

4. El ser humano que se comprende a sí mismo como vértice de la creación (vv. 6-9)

Al describir la gloria del ser humano, la segunda parte del Sal 8 conecta perfectamente con la primera. El primer segmento afirma que Dios hizo al hombre, según nuestra traducción, “un poco menos que un dios”. La raíz verbal traducida aquí como “hacer un poco menos” es חסר (Meier, 2011, p. 223-225). En *piel*, puede significar “privar, quitar, hacer inferior” (Alonso Schökel, 1997, p. 237). Según Fabry (1986, p. 89), el significado de la raíz חסר depende de la interpretación que se le dé al término אֱלֹהִים. Si, según algunos autores y versiones antiguas de las Escrituras, se entiende que se refiere a los ángeles,¹² la expresión וְתַחֲסֶרְהוּ מֵעַט podría entenderse

12 Esta es la interpretación dada, por ejemplo, por el *Targum* y la LXX.

en función del establecimiento de una comparación entre el mundo terrenal y la corte celestial; si, por otro lado, אֱלֹהִים se entiende como designando a Dios, la expresión tendría la función de demostrar que, en comparación con Él, el ser humano es obviamente menor, pero aun así “casi divino”: “in comparison with the superiority of God, *šhr m ‘t* describes human nature as lower; mankind is described as ‘almost divine’” (Fabry, 1986, p. 89).

Como se ha mencionado, la traducción del término אֱלֹהִים en el contexto del v. 6a ha sido y sigue siendo un tema controvertido. Básicamente, se pueden distinguir dos corrientes, presentes desde la antigüedad (Ravasi, 1986, p. 198). Por un lado, están los que interpretan el término en sentido colectivo, como referido a los ángeles. Esta fue la línea interpretativa seguida por la LXX, el *Targum* y la Vulgata en la traducción del salterio *Iuxta LXX*. Otra línea interpretativa se desarrolló releando el versículo a la luz de Gn 1,26. El Sal 8,6 sería una explicación del texto del Génesis, pues establece un paralelismo entre el ser humano y Dios. En esta línea siguieron Jerónimo¹³ (Salterio *Iuxta Hebraeos*), Aquila, Símaco y Teodocio. En este artículo se deja la traducción de אֱלֹהִים como “un dios”, aunque se entiende que el objeto de comparación es el propio YHWH. El ser humano no es divino, pero fue hecho casi como Dios. Es, de hecho, su “imagen y semejanza” (Gn 1,26), lo que se corrobora con las imágenes reales del v. 6b.

En su comentario al Génesis, Giuntoli (2013) comenta Gn 1,26 a la luz de un proverbio citado en una carta dirigida al rey asirio Esarhaddon (681-688 a. C.): “un hombre libre es como la sombra de un Dios. Un esclavo es como la sombra de un hombre libre. Pero el rey es la viva imagen de un dios” (p. 84). Este proverbio ayuda a comprender también el Sal 8. Dios hace al hombre a su imagen en el mundo y lo reviste de “gloria y esplendor”. El término “gloria” (כְּבוֹד) deriva de la raíz כבד, que significa, en primer lugar, “ser pesado”. Esta raíz puede utilizarse en sentido positivo o negativo. En sentido negativo, “pesado” puede ser la carga que se impone a alguien (Is 1,6). A partir de este sentido básico, el sustantivo que deriva de esta raíz puede tener un sentido negativo o positivo. En un sentido negativo, כְּבוֹד puede entenderse como la carga que se impone a alguien, o la carga de los pecados de una persona o nación (Is 1,4); en un sentido positivo, puede indicar abundancia o riqueza (Gn 13,2). El sustantivo כְּבוֹד, por su parte, traducido normalmente como “honor o gloria”, puede utilizarse para referirse a los seres humanos (Ml 1,6) y a Dios (Is 6,3). Referido a Dios, el término indica el reconocimiento de su grandeza y, por consiguiente, el deber de honrarlo, de exaltar su כְּבוֹד. En Ml 1,6-14 Dios critica duramente a los sacerdotes, porque no le rinden el כְּבוֹד que le es debido. Convertido en signo de Dios en el mundo, el ser humano, según Sal 8,6, es una imagen de la כְּבוֹד divina.

13 Vulgata Salterio *Iuxta Hebraeos*: *minues eum Paulo minus a Deo*.

El segundo término que compone este binomio marcado por el simbolismo real es el término *הָדָר*. Aparece sobre todo en el Salterio.¹⁴ En Sal 21,6, el término se refiere a la coronación del rey y está en paralelo con *כְּבוֹד* y con el término *הוֹד* que, en Sal 8,2, se refiere a la majestad divina. En varios salmos, el término se refiere al “esplendor” divino y, en Sal 145,12, el binomio *כְּבוֹד* y *הָדָר* se refiere al Reino de YHWH. Al compartir la gloria y el esplendor divinos, el ser humano es coronado por Dios mismo y puesto como guardián de sus obras.

Los vv. 7-9 aclaran cómo el ser humano ejerce su imagen de Dios en el mundo. No lo gobierna por sí mismo, sino que ha recibido “poder” de Dios para ser guardián de la creación. El propio modo de evocar el primer relato de la creación parece apuntar a ello. A diferencia de lo que se encuentra en Gn 1,1-2,3, el salmista comienza por enumerar las criaturas terrenales, es decir, aquellas que le son más cercanas. Solo después su mirada se eleva, como buscando a Aquel de quien se percibe como imagen. Esto se expresa mediante el *Hiphil* de la raíz *משל* que aparece en el v. 7a. Mientras que en *Qal* dicha raíz significa “gobernar, regir”, en *Hiphil* puede traducirse como “dar la orden/el poder” (Nel, 2011, p. 1134-1135; Wilson, 2011, p. 1132-1134; Soggin, 1978, p. 1265-1269). Según Gross (1998, p. 68), “El Sal 87 (ingl. v. 6) puede considerarse paradigmático: todo dominio humano deriva de Dios, quien es el único que capacita a los mortales para ejercer el dominio”. A su cuidado se confían las “obras de las manos” de Dios. El v. 7b afirma que “todo” ha sido puesto bajo los pies del hombre. La expresión *תַּחַת רַגְלָיו* se utiliza en Lm 3,34 en sentido bélico. El que vence una guerra somete todo a sus pies; el mismo sentido de sumisión de los adversarios aparece en el Sal 18,39 y en Ml 3,21. En Sal 8,7 la expresión parece adquirir un nuevo sentido. El contexto no es bélico y no se mencionan adversarios ni enemigos. El dominio que ejerce el hombre lo recibe de Dios y lo ejerce sobre la creación. Así como Dios creó y conserva todo en la existencia, el hombre debe, como su agente en el mundo, guardar y velar con sabiduría por “todo” lo que ha sido puesto bajo su mando. Una especie de elenco de la creación aparece en los vv. 8-9, en donde se presentan los animales domésticos y salvajes, las aves y los seres marinos. En Gn 2,20, este dominio del hombre sobre la creación se explicita con la imagen de “dar nombre” a los seres creados. En el Sal 8,6-9, el imaginario de fondo se conecta con el ambiente de la realeza. Siendo imagen de Dios, el hombre es coronado por Él como rey sobre la creación. Es en nombre de Dios, que le ha otorgado el poder (v. 7a), que el hombre debe ejercer tal realeza.

El salmo concluye con el estribillo que lo enmarca (vv. 2a. y 10). Como se ha podido apreciar a lo largo del comentario, el Sal 8 proclama la grandeza del ser humano como vértice de la creación. Son tres los “actores” del salmo: Dios, el ser humano y la obra de la creación. El salmista contempla la creación y, aunque la considera expresión de la majestad divina, se maravilla de la dignidad con que Dios ha revestido al ser humano y del poder que le ha otorgado. De ahí que, uno de los retos

14 De unas 30 apariciones en la BH, 13 se encuentran en el Salterio (Lisowsky, 1993, pp. 379-380).

que el uso de las diversas herramientas de IA plantea al hombre es, precisamente, el de percibir el lugar del ser humano dentro de ese rápido y continuo desarrollo de la tecnología. ¿Podría el ser humano ser sustituido por lo que ha sido “fabricado” por sus propias manos? Esta es, sin duda, la pregunta que ocupa muchas mentes. Reflexionar sobre la dignidad del ser humano ante estos nuevos paradigmas y darse cuenta de que siempre será insustituible, porque es imagen de aquel que es “grande en toda la tierra”, es una de las urgencias del tiempo presente. El Sal 8 pretende iluminar esta reflexión y, por ello, se han tratado de aclarar sus puntos principales antes de pasar al siguiente y central punto de esta reflexión.

5. Grandeza e insignificancia supremas

Como se pudo percibir en la parte exegética del artículo, el salmista toma como punto de partida las obras de la naturaleza para concluir el lugar que ocupa el ser humano en el mundo. Por un lado, están los cielos y los grandes astros colocados allí por el Creador (v. 4). A pesar de esta infinita grandeza, el autor presenta estas obras como resultado de la acción de los “dedos de Dios” (v. 4a). El Artista Divino, aquí representado de manera plástica, va adornando el manto del cielo, bordando la luna y las estrellas. Después de considerar la inmensidad de los astros, el orante mira hacia el otro extremo y se encuentra con la aparente insignificancia del hombre. Solo le queda preguntarse: “¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre para que lo visites?” (v. 5). A pesar de su fragilidad y tamaño, a continuación se destaca su lugar en el cosmos: “Lo hiciste poco menor que un dios, y de gloria y esplendor lo coronaste” (v. 6).

La actitud del salmista ayuda al lector a lidiar con una tendencia profundamente natural en el ser humano, a saber, la de sobrevalorar aquellos elementos que en apariencia superan sus capacidades. En la antigüedad, el fuego, el viento, el aire, el ciclo de las estrellas y las aguas, los astros del cielo, todo ello era divinizado por aquellos que se maravillaban de su grandeza y fuerza (Sab 13,2-4). En cierto sentido, la técnica permitió dominar, o al menos explicar, estos elementos naturales. Sin embargo, a pesar de que estas criaturas fueron destronadas, por otro lado los hombres no dejaron vacío el altar de la idolatría.

Si los dioses de antaño eran obra de los “dedos de Dios”, los de ahora son artefactos creados por los “dedos de los hombres”. Antes, ciertos trabajos exigían un tiempo considerable para su realización; hoy en día, las máquinas pueden realizar las mismas actividades de forma práctica y sencilla. Enfermedades que ya han diezmado a cientos de miles de personas han sido erradicadas. Incluso la esperanza de vida de la población ha experimentado un crecimiento, y hay quienes sueñan con el día en que la ciencia resolverá el problema de la muerte. ¿Cómo no fascinarse ante tan grandes logros?

Y en medio de las hazañas de la industria humana se encuentra la IA. Ciertos problemas que exigían una gran cantidad de energía ahora se resuelven en un abrir y cerrar de ojos. La recopilación de información y datos que requería una investigación larga y laboriosa ahora se realiza en segundos. Ciertos modelos de IA son una realidad en diversos ámbitos de la sociedad.

En este sentido, los especialistas suelen distinguir dos grandes modelos de IA. El primero es denominado “IA débil”, “IA estrecha” o *narrow AI*. Este modelo se refiere a aquellos sistemas diseñados para la ejecución de tareas específicas y limitadas que serían consideradas inteligentes si fueran realizadas por seres humanos, como el reconocimiento facial o la resolución de juegos, y que operan conforme a instrucciones y algoritmos secuenciales planificados para fines concretos. Todos los sistemas actualmente existentes se inscriben dentro de esta categoría (Bori; Natale; Katzenbach, 2024, p. 2107).

No obstante, al menos en el ámbito de la imaginación y de la ciencia ficción, se habla también de la denominada “IA fuerte” o *Artificial General Intelligence* (AGI), que sería capaz de emular, e incluso superar, la inteligencia humana en todos los ámbitos. Esto implicaría no solo la ejecución más perfecta de tareas, algo que ya se observa en ciertos contextos, sino también la eventual posesión de capacidades como percepción, voluntad y libertad propias (Bori; Natale; Katzenbach, 2024, p. 2107¹⁵). En tal caso, las implicaciones no serían solo éticas o sociales en relación con el uso adecuado de las nuevas tecnologías, sino también de orden metafísico, en la medida en que tales entidades, si llegaran a poseer atributos constitutivos del ser humano, como la autoconciencia, la libertad y la voluntad, podrían ser consideradas, al menos en algún sentido, equiparables a este. ¿Cuál sería la relación de la teología con esta nueva realidad?

El libro del Génesis afirma que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26). ¿En qué se basa la *imago Dei*? A lo largo de la historia de la interpretación del texto bíblico, hubo quienes entendieron esta imagen divina basada en la racionalidad y las capacidades intelectuales únicas que distinguen al ser humano de cualquier otra criatura (Agustín, *La Trinidad*, XIV, p. 8¹⁶ ; *Comentario al Génesis* VI, p. 12¹⁷ ; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Parte I,

15 En ese mismo artículo, los autores presentan un breve recorrido histórico sobre el surgimiento de dichos conceptos (p. 2109-2110) y señalan quiénes fueron los principales impulsores de la terminología.

16 Pero antes es necesario considerar la mente en sí misma, antes de ser participante de Dios. En ella descubriremos la imagen divina.

17 En esto destaca el hombre, en que Dios lo hizo a su imagen, y por eso lo dotó de alma intelectual, por la cual se distingue de los animales. Ya hemos disertado sobre esto anteriormente. Honrado de este modo, si no usa la inteligencia para actuar bien, será comparado con los mismos animales a los que se distingue.

q. 93.4¹⁸). Así pues, la inteligencia sería lo que nos acerca al Creador. El concepto de “imagen de Dios”, como rasgo distintivo de los seres humanos, ha sido explorado en las Sagradas Escrituras para diferenciarlos de los demás seres vivos. Sin embargo, a pesar de que la propia ciencia ha identificado en algunos animales superiores al menos una forma rudimentaria de inteligencia, esta especificidad humana nunca ha sido cuestionada seriamente hasta ahora (Dorobantu, 2021, p. 28-29; Dorobantu, 2022, p. 180).

Ahora bien, si este es el fundamento de la imagen de Dios en el hombre, surgen entonces varios problemas: si un individuo nace sin tal capacidad cognitiva, o si la pierde a lo largo de su vida, ¿sería menos semejante a Dios? En el caso de los nuevos modelos de IA que emulan la capacidad intelectual humana e incluso la superan con relativa facilidad (como en juegos, cálculos o diagnósticos de enfermedades), ¿estos avances llevarán a que en un futuro próximo ciertas máquinas puedan ser aceptadas como miembros de la sociedad?

En primer lugar, es necesario comprender que la inteligencia humana no se limita a la mera capacidad de resolver problemas. Por mucho que una máquina sea capaz de reproducir el aprendizaje de datos, lo que es específico del ser humano no puede ser simulado por ella. El hombre no piensa solo de manera racional, sino, sobre todo, de manera relacional. Aspectos como el deseo, la imaginación y la memoria, que son fundamentos de la intencionalidad, están completamente fuera del alcance de la IA, de modo que, por mucho que una IA sea capaz de replicar las habilidades cognitivas humanas, siempre lo hará de forma no humana y será un tipo de inteligencia muy ajena (Dorobantu, 2021, p. 32).

Cuando un individuo hace un laborioso trabajo de investigación, indagación y lectura, no se limita simplemente a acumular un conjunto de informaciones. En realidad, el propio sujeto se ve implicado existencialmente en sus descubrimientos. Según diversas corrientes de la epistemología, el conocimiento humano posee una dimensión transformadora: la persona no solo “posee” el conocimiento, sino que, en cierto sentido, es también “poseída” por él, en la medida en que llega a ser alguien nuevo.

Esta perspectiva ya había sido señalada desde Aristóteles, quien afirmaba que el conocimiento actualiza las potencias del alma racional, pues “el que piensa es, en cierto modo, lo pensado” (*De Anima*, III, 4, 429b29). En esta misma línea, Polanyi (1962) sostiene que en todo acto de

18 *Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectus tualis naturam Deum maxime imitari potest* (Como el hombre es imagen de Dios por medio de su naturaleza intelectual, alcanzará el grado máximo de esa semejanza en el acto en que la naturaleza intelectual pueda imitar más a Dios).

conocimiento existe una “contribución tácita y apasionada de la persona que conoce lo que está siendo conocido” (p. 329).

Eso es lo que se entiende por actividad “performativa”, es decir, aquella en la que la experiencia transforma a la persona (Machidon, 2024, p. 127). Este dato ya sirve para distinguir lo que hacen los hombres de lo que hace una máquina. Por muy similares que sean los resultados —y a menudo el producto creado por la IA puede incluso superar ciertas habilidades humanas—, siempre se hablará de cosas distintas. El nombre “inteligencia” dado a estos recursos técnicos es una analogía y nunca será una reproducción exacta de lo que ocurre en el ser humano (Machidon, 2024, p. 126). En suma, mientras que en el ser humano el conocimiento transforma al sujeto que conoce, en la máquina no existe transformación interior alguna, sino simplemente la ejecución funcional de actividades previamente definidas.

La verdadera transformación no solo se experimenta en el ámbito digital, ya que ese universo nunca conducirá a un cambio auténtico. Pero cuando la información se medita y se traslada a la vida real, es entonces cuando se produce la renovación. La mera recopilación de datos, por muy interesante y útil que sea, por sí sola no aporta nada al individuo. Sin embargo, cuando esa información comienza a tener sentido para la vida, es cuando podemos hablar realmente de inteligencia humana.

De este modo, al poner las cosas en su sitio, el género humano puede vencer la tentación de elevar a las criaturas bajo pena de perder su lugar distintivo en la creación. Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza: esto significa que, entre todas las criaturas, la que más revela el rostro del Creador es el hombre, aunque siempre es oportuno recordar que el hombre nunca será Dios. Del mismo modo, el hombre creó la IA a imagen de su inteligencia, de modo que su actividad tampoco reproducirá nunca de forma idéntica el intelecto humano (Machidon, 2024, p. 122).

6. ¿Es el hombre insustituible?

El salmista, siguiendo la interpretación de Gn 1,28, afirma la soberanía del hombre sobre toda la creación: “le diste poder sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste bajo sus pies” (v. 7). Los rebaños, los bueyes, las fieras, las aves y los peces (v. 8-9a) están bajo la tutela del ser humano. Es importante señalar que en ningún lugar se menciona el dominio sobre otros hombres (Castello, 2013, p. 89). Al igual que en el texto del Génesis, aquí también el salmista entiende esta autoridad como algo concedido por el Creador. En ambos textos, la imagen es la del soberano que tiene derecho a ejercer la autoridad sobre sus súbditos. Sin embargo, este poder debe redundar en el bien y la prosperidad de aquellos sobre los que es señor (Westermann, 1989, p. 25). No se trata,

por tanto, de arbitrio, de un ejercicio exento de toda responsabilidad. Cuando el hombre gobierna de manera responsable la creación, cumple, entonces, la misión para la que ha sido designado por Dios mismo.

En este sentido, si la *imago Dei* se caracteriza por el dominio sobre la creación y no sobre los demás seres humanos, aquí también se advierte otro punto en el que la IA se distingue del hombre. La recolección masiva de datos para alimentar algoritmos puede conducir al acceso a informaciones privadas que explotan la vulnerabilidad de los usuarios y tienen como finalidad la creación de una especie de “imaginario algorítmico” (Schulz, 2023, p. 648), y estos algoritmos suelen estar determinados por sesgos que con frecuencia son injustos o, incluso, discriminatorios (Ferrara, 2024, p. 2). El impacto de los algoritmos en la manipulación del comportamiento humano resulta más que evidente. En las redes sociales, son ellos los que imponen una dinámica en la cual solo quienes dominan sus códigos se benefician del sistema. Tales imaginarios buscan anticipar y modelar las acciones de los usuarios con el fin de maximizar el compromiso de manera adictiva y manipuladora. Ahora bien, esta capacidad de influir directamente en la libertad del otro distancia a estas tecnologías de aquello que constituye el ideal del hombre bíblico: señor sobre la creación, pero nunca señor sobre los demás hombres.

A lo largo de la historia de la interpretación de estos dos textos bíblicos, hubo quienes llegaron a proponer que la imagen de Dios se basaba en el dominio sobre la creación. A diferencia de la interpretación esencial, basada en las cualidades espirituales del hombre, algunos autores entienden el concepto de manera “funcional”, es decir, a partir de lo que hace. En el contexto del Oriente Próximo, el rey —y solo el rey— era visto como imagen de la divinidad. La novedad del texto bíblico radica en aplicar a toda la humanidad lo que en otros entornos era un atributo exclusivo del rey (Clines, 1967, p. 93-94).

Sin embargo, esta interpretación plantea algunas cuestiones que afectan de manera directa los avances técnicos. Si la *imago Dei* se basa en una “función” que debe desempeñar el hombre y, teniendo en cuenta que determinadas máquinas son capaces de dominar la creación con mucha más eficacia, ¿se puede decir que son una imagen de Dios más perfecta que el hombre? (Dorobantu, 2022, p. 184). El problema puede ir más allá: si el individuo pierde la capacidad de someter a la naturaleza, ¿pierde también su condición de imagen de Dios?

Es un hecho que los tiempos modernos sobrevaloran la eficacia, a menudo medida con números. Las estadísticas y los gráficos que cuantifican los resultados de las acciones humanas se han convertido para muchos en un valor supremo. Sin embargo, reducir al hombre a un mero ejecutor de actividades rentables implica la pérdida de lo que nos distingue de los demás seres. Son los animales los que se rigen únicamente por las necesidades del momento y solo realizan tareas útiles; son ellos los que viven para satisfacer los instintos básicos de supervivencia, como la

alimentación, el descanso y la reproducción. El hombre se diferencia de los demás seres porque hace cosas aparentemente “inútiles”, y ahí reside un rasgo inigualable de su naturaleza.

La mentalidad utilitarista tiende a considerar superfluas ciertas realidades que, en apariencia, no tienen ninguna utilidad o, en otras palabras, de las que no depende la subsistencia de la especie humana. En efecto, el hombre sería capaz de sobrevivir sin un cuadro, sin un poema, sin una canción o, incluso, sin una flor para adornar su sala. Sin embargo, hay cosas que valen no por su utilidad, sino por sí mismas y, por lo general, son esas cosas las que hacen la vida más humana. La hipervalorización del aspecto utilitarista solo sirve para empobrecer la existencia y para equiparar al hombre con los demás animales que existen para hacer solo cosas útiles.

En el universo del utilitarismo, en efecto, un martillo vale más que una sinfonía, un cuchillo más que un poema, una llave inglesa más que un cuadro: porque es fácil comprender la eficacia de un utensilio, mientras que siempre es más difícil comprender para qué sirven la música, la literatura o el arte. (...) Las cosas que no producen beneficio, de hecho, se consideran un lujo superfluo, un obstáculo peligroso. (Ordine, 2013, p. 11-12)

La propia salud del individuo, en cierto sentido, se mide a partir de estas realidades superfluas. Según Chesterton (1997, p. 30), es precisamente en este punto en el que reside la diferencia entre una persona sana y un loco. Solo un hombre en pleno uso de sus facultades es capaz de realizar acciones que no tienen ninguna utilidad práctica, como silbar o golpear la hierba con una varita mientras camina por el campo. El loco nunca será capaz de tales actos desmotivados, porque para él “existe un significado oculto o subversivo en todas nuestras ociosidades”, ya que “loco no es el que ha perdido la razón, sino el que ha perdido todo menos la razón” (p. 31).

En este universo digital, el éxito siempre se cuantifica en números, en cuántas visualizaciones o “me gusta” o en el número de valoraciones. Estas métricas aprisionan al hombre en un mundo irreal en el que ciertos valores, si no pueden medirse, son fatalmente ignorados. En última instancia, se trata de una prisión que, aunque virtual, compromete la libertad y la realización del individuo. “Existir” se ha convertido en sinónimo de ser notado en las redes; “éxito” equivale a una determinada cantidad numérica; y todo se hace solo para alcanzar esos objetivos cuantificables.

Conclusión

Al comienzo de su pontificado, el papa León XIV, justificando la elección del nombre que se impuso, declaró que nos encontramos ante una “nueva revolución industrial” y ante el desafiante crecimiento y expansión de las diversas formas de IA. El papa declaró que, ante estos nuevos

retos, es necesario reflexionar cada vez más sobre el lugar del hombre en la creación y sobre su dignidad inalienable.

La iglesia siempre se ha dedicado a reflexionar sobre esta realidad, sin embargo, el magisterio reciente se ha esforzado por profundizar en el tema de la antropología. Prueba de ello es el documento “¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica”, publicado en 2022 por la Pontificia Comisión Bíblica. Más recientemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la nota titulada *Antiqua et nova*, sobre la relación entre la IA y la inteligencia humana (2025). El documento de 2022, citado anteriormente, reconoce que la humanidad se ha esforzado mucho por responder a la pregunta que da título a la obra. Sin menospreciar esos esfuerzos y las respuestas que han surgido, el documento afirma que, dentro de ese patrimonio literario, la Biblia se destaca como un libro particular:

En este patrimonio literario destaca un libro particular, compuesto por una pluralidad de autores y, sin embargo, atribuido a una misma fuente de inspiración, un escrito dotado de una coherencia única, a pesar de haber sido redactado durante muchos siglos y sometido a la manifestación variada de valores culturales contingentes. La Sagrada Biblia es un libro que para los fieles tiene un valor inigualable, debido a su sabiduría divina, capaz de suscitar en el corazón humano un libre y amoroso consentimiento a la plena verdad.

Partiendo de esta reflexión, el presente trabajo ha seguido el camino de la exégesis bíblica, buscando en un texto, en particular, el Salmo 8, algunas pistas de reflexión sobre el hombre y su singularidad en la obra de la creación, combinando este estudio con una reflexión sobre el nuevo paradigma que el uso de las diversas IA impone a la humanidad.

La primera parte del trabajo consistió en el estudio exegético del Sal 8, el cual ofrecía una traducción y, a continuación, el análisis del texto a partir de algunos pasos del Método Histórico-Crítico. El texto hebreo no presenta grandes dificultades de comprensión, con excepción del v. 2, que ha sido muy discutido por diversos estudiosos del salterio en particular y de la poesía hebrea en general. La crítica de la forma ha demostrado que el salmo pertenece al género literario del “himno” y puede dividirse en dos grandes partes: los versículos 2b-5, en los que el salmista presenta al hombre que contempla la omnipotencia divina; y los versículos 6a-9, en los que el hombre es presentado como la cúspide de la creación. El salmo está enmarcado por un estribillo (2a.10) que exalta la magnificencia divina.

Los aspectos semánticos se han presentado en los puntos 2, 3 y 4, siguiendo la estructura establecida. Destaca la pregunta que plantea el orante en el v. 5: “¿qué es el hombre...?” Esta pregunta sirve de gancho para la segunda parte del salmo, en la que se reconoce que el ser humano ha sido coronado por Dios con “gloria y esplendor”. Al mismo tiempo que el salmo hace que el orante contemple las alturas —la majestad de Dios en los cielos, la luna, las estrellas—, también

le hace mirar hacia la condición humana. La pregunta manifiesta la sorpresa, se podría decir, la grata sorpresa del orante que, aun considerando la pequeñez del ser humano ante la obra de la creación, se da cuenta de que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y ha recibido de él poder sobre todo, y ha sido establecido por él como guardián de la creación.

El estudio que conecta la reflexión antropológica contenida en el Sal 8 con el tema de la IA parte de este punto. Así como el hombre de antaño se maravillaba ante las fuerzas de la naturaleza y las divinizaba, hasta el punto de no reconocer detrás de ellas la grandeza de Dios (Sab 13), del mismo modo el hombre moderno corre el riesgo de llamar dioses a lo que sus manos han creado, y olvidar que las manos de Dios “lo crearon”, como obra maestra y vértice de todo lo que existe. Hecho a imagen de Dios, el ser humano es siempre insustituible y, aunque un artificio técnico consiga realizar actividades de forma más práctica, rápida y eficiente, sigue siendo el único que disfruta de la grandeza de ser imagen de aquel que todo lo creó.

En este sentido, el ser humano sigue siendo insustituible. Este es el tema que guía la reflexión final de este artículo; pues hay que superar la mentalidad utilitarista que se basa únicamente en lo cuantificable, y que empobrece la riqueza de la propia existencia humana. Las diversas formas de IA han demostrado, sin duda, ser muy útiles para el desempeño de diversas funciones. En el campo teológico, por ejemplo, pueden acelerar procesos de investigación que antes llevarían mucho tiempo. Sin embargo, nada sustituye el lugar del hombre en la creación ni su capacidad de crear, no a partir de algoritmos contruidos por otros seres humanos, sino a partir de lo que brota de su interior, lo cual busca favorecer no solo el avance de la técnica, sino poner estos avances al servicio del bien de la humanidad y de la creación en su conjunto. Como bien destacó el papa León XIV en su mensaje a los participantes en la Segunda Conferencia Anual de Roma sobre IA:

...el acceso a los datos, por muy vastos que sean, no debe confundirse con la inteligencia, que necesariamente “implica la apertura de la persona a las preguntas últimas de la vida y refleja una orientación hacia la Verdad y el Bien” (*Antiqua et nova*, n. 29). Al fin y al cabo, la verdadera sabiduría tiene más que ver con el reconocimiento del sentido auténtico de la vida que con la disponibilidad de datos. Queridos amigos, a la luz de esto, deseo que vuestras deliberaciones examinen también la IA en el contexto del necesario aprendizaje intergeneracional, que permitirá a los jóvenes integrar la verdad en su vida moral y espiritual, e influya, así, en sus decisiones maduras, abriendo el camino hacia un mundo más solidario y unido.

Aunque se utilice la expresión “inteligencia artificial” para designar a los nuevos modelos de lenguaje que se han desarrollado, tal modo de decir sigue siendo una analogía, pues la inteligencia humana implica una dimensión performativa y no simplemente informativa. El ser humano “transforma” y se “transforma” por medio de la experiencia y del conocimiento.

Referencias

- Ahlström, G. W. (1974). אֱלֹהִים. En Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H-J. *Theological Dictionary of the Old Testament* (v. I, pp. 73-74). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Allen, L. C. (2011). זֶכֶר. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (v. I, pp. 1073-1079). Editora Cultura Cristã.
- Alonso Schökel L. y Carniti, C. (1996). *Salmos I: 1 – 72*. Paulus.
- Alonso Schökel, L. (1997). *Diccionario bíblico hebreo-portugués*. Paulus.
- Aristóteles. (2006). *De anima: Livros I, II e III* (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). Editora 34 Ltda.
- Asensio, V. M. (1997). *Libros sapienciales y otros escritos*. Ave Maria.
- Bory, P., Natale, S. y Katzenbach, C. (2025). Strong and weak AI: an analytical framework. *AI & Society* (40), 2107-2117. <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-024-02087-8>
- Castello, G. (2013). *Génesis 1-11. Introducción y comentario a la historia bíblica de los orígenes*. Il Pozzo di Giacobbe.
- Chesterton, G. K. (1997). *Ortodoxia*. Fondo de Cultura Económica.
- Clines, D. J. A. (1968). La imagen de Dios en el hombre. *Tyndale Bulletin*, 19(1), 53-103. <https://www.tyndalebulletin.org/article/30671-the-image-of-god-in-man>
- Collins, C. J. (2011). אֱלֹהִים. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (v. I, pp. 268-270). Editora Cultura Cristã.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2025). Antiqua et nova: Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana. *Vatican*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20250128_antiqua-et-nova_it.html
- Dorobantu, M. (2021). Cognitive Vulnerability, Artificial Intelligence, and the Image of God in Humans. *Journal of Disability and Religion*, 25(1), p. 27-40. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23312521.2020.1867025#d1e111>
- Dorobantu, M. (2022). Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-Engaged Theology. *Christian Perspectives on Science and Technology, New Series*, 1, 175–196. <https://doi.org/10.58913/KWUU3009>
- Dozeman, T. B. (2009). *Exodus*. Eerdmans Publishing Company.
- Eisenhower, D. D. Mensaje anual al Congreso sobre el estado de la Unión, 1955. UC Santa Barbara. <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/annual-message-the-congress-the-state-the-union-12>
- Elliger, K. y Rudolph W. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fabry, H-J. (1986). חֶסֶד. En Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H-J. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* (v. V, pp. 80-89). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ferrara, E. (2024). Fairness and Bias in Artificial Intelligence: A Brief Survey of Sources, Impacts, and Mitigation Strategies. *Sci* (6) 1-15. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2304.07683>

- Francisco. (2024). Inteligencia artificial y paz. Mensaje con motivo de la celebración de la Jornada Mundial de la Paz. 1 de enero de 2024. *La Santa Sede*. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>
- Gross, H. (1998). מִשָּׁל. En Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H-J. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* (v. IX, pp. 68-71). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Herzfeld, N. (2022). Can lethal autonomous weapons be just? *Journal of Moral Theology*, 11(1), 70-86.
- Homero (2008). *Odissea*. BUR.
- Jenni, E. (1978). מִשָּׁל. En Jenni, E. y Westermann, C. (ed). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (v. I, pp. 76-86). Ediciones Cristiandad.
- Jenni, E. (1978). מִשָּׁל. En Jenni, E. y Westermann, C. (ed). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (v. I, pp. 86-90). Ediciones Cristiandad.
- Johnston, G. H. (2011). מִשָּׁל. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antiguo Testamento* (v. I, pp. 250-255). Editora Cultura Cristã.
- Kraus, H.-J. (1993). *Los Salmos: Sal 60-150*. Sigueme.
- Kraus, H.-J. (1995). *Los Salmos: Sal 60-150*. Sigueme.
- León XIV. Discurso del papa León XIV en la audiencia a los miembros del colegio cardenalicio el 10/05/2025. *Vatican*. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>.
- Lisowsky, G. (1993). *Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Machidon, O. M. (2024). Analyzing the Anthropological Implications of Artificial Intelligence through the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. *Journal of Moral Theology*, 13(2), 114-135. <https://doi.org/10.55476/001c.121945>
- McComiskey, T. E. (1992). *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Baker Academic.
- Meier, S. (2011). מִשָּׁל. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antiguo Testamento* (v. II, pp. 223-225). Editora Cultura Cristã.
- Monti, L. (2016). *Los Salmos: oración y vida*. Qiqajon.
- Morris, D. (2010). *El mono desnudo: un estudio del animal humano* (18.ª ed.). Editora Record.
- Nel, P. J. (2011). מִשָּׁל. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antiguo Testamento* (v. II, pp. 1134-1135). Editora Cultura Cristã.
- Niccacci, A. (2002). *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. Editorial Verbo Divino.
- Ordine, N. (2013). *L'Utilità dell'inutile. Manifesto*. Bompiani.
- Polanyi, M. (1962). *Personal Knowledge. Towards a post-critical Philosophy*. Routledge.
- Pontificia Comisión Bíblica (2022). *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*. Ediciones CNBB.
- Ravasi, G. (1986). *Il libro dei Salmi (1-50)*. Dehoniana.

- Reiterer, F. V., Ringgren, H. y Fabry, H-J. (2006). םש. En Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H-J. *Theological Dictionary of the Old Testament* (v. XV, pp. 128-176). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ringgren, H. (2006). םש. En Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H-J. *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* (v. XV, pp. 128-176). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ross, A. (2011). םש. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (v. IV, pp. 147-151). Editora Cultura Cristã.
- San Agustín (1956). *Obras de San Agustín, t. V (Tratado sobre la Santísima Trinidad)*. BAC.
- Schottroff, W. (1978). זכר. En Jenni, E. y Westermann, C. (ed). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (v. I, pp. 710-724). Ediciones Cristiandad.
- Schulz, C. (2023) A new algorithmic imaginary. *Media, Culture & Society* (45), 646-655. <https://doi.org/10.1177/01634437221136014>
- Siqueira, F. S. (2019). A Contemplação do Criador na grandeza e beleza das Criaturas
- Sb 13,5 no contexto da Laudato Si' 12. *Pesquisas em Teologia* (2), 160-179. <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2019v2n4p160>
- Siqueira, F. S. (2021). *La crítica profética al culto del Segundo Templo: análisis exegético de Ml 1,6-14*. Letra Capital.
- Siqueira, F. S. (2024). A glória de Deus manifesta na criação e na Lei: Uma leitura do Sl 19. Actas del IV Simposio Paulista de Estudios Bíblicos, São Paulo: PUC-SP, 125-131. <https://pergamum.pucsp.br/pergamumweb/download/EE86BD57-5D53-4940-AD38-302DA13ED423.pdf>
- Soggin, J. A. (1978). מושל. En Jenni, E. y Westermann, C. (ed). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (v. I, pp. 1265-1269). Ediciones Cristiandad.
- Tommaso D'Aquino (2014). *La Somma Teologica*, t. I. Edizioni Studio Domenicano.
- Van der Woude, A. S. (1985). םש. En Jenni, E. y Westermann, C. (ed). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (v. II, pp. 1173-1206). Ediciones Cristiandad.
- Westermann, C. (1989). *Génesis*. Piemme.
- Wilson, G. (2011). מושל. En Vangemeren, W. A. (ed). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (v. II, pp. 1132-1134). Editora Cultura Cristã.
- Zenger, E. (2013). I Salmi, vol. I. Paideia.