

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **77**
Mayo - Agosto
2018

PORTADA DE QOL

La imagen del personaje sentado está tomada de las formas de representación que hacían nuestros antepasados prehispánicos en códices. Se trata de alguien con autoridad por su vestimenta y por estar sentado sobre un petate; además está hablando, esto se indica con la voluta saliendo de su boca. La imagen unida a la palabra QOL, que en hebreo significa sonido, voz, quiere representar el sentido de esta revista: una voz desde México que exprese el trabajo académico, cultural y pastoral de la Biblia que se realiza principalmente en México.

Fundador: Raúl Duarte Castillo

Director: Ricardo Aguilar Hernández

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

Tel. 5573-0600. Fax: 55 73 05 71

www.pontificia.edu.mx

qol@pontificia.edu.mx

SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual:

- República Mexicana \$270
- Extranjero 50 USA Dls.

Más gastos de envío

Números atrasados (en existencia) \$100

- A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.
Cuenta n. 7004-6798897
Banamex, suc. 241
(enviar por fax copia del depósito).
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 30, No. 77, mayo - agosto 2018. La Revista Bíblica Mexicana QOL es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. Dirección: General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., Tel. 5573-0600, Página web: www.pontificia.edu.mx. Correo electrónico: qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: en trámite. Licitud de Título y Licitud de Contenido: en trámite. Impresa por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapan 172, Local 1, Col. Metropolitana, 3a Sección Nezahualcóyotl, C.P. 57750, Estado de México; este número se terminó de imprimir el 23 de octubre de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

La condición humana de quien busca la verdad se puede describir como la de un caminante en pos de su meta. Con la guía de la Sagrada Escritura el creyente camina constantemente en actitud orante, buscando la verdad revelada, adentrándose en la Palabra de Dios, que le brinda no solo conocimiento, sino sabiduría y lo encamina a la salvación. Mujeres y hombres de fe se reconocen discípulos y seguidores de Cristo, quien habla y educa, orienta, perfecciona y salva a quien decide escuchar su voz. Por esto, considero que es conveniente, en cada momento de la historia, reflexionar, profundizar y redimensionar nuestra vida como oyentes de la Palabra, como discípulos del Señor y miembros de la Iglesia, en un clima de sinodalidad y de fraternidad. Conviene siempre que nos dejemos educar y forjar por Aquel que nos ama, que desea que seamos imagen de su bondad en el mundo y constructores de su Reino.

En este número de nuestra Revista Bíblica Mexicana QOL, enfocado en los temas de la pedagogía y la formación, ofrecemos a todos ustedes, estimados lectores, diversos artículos que ayudan a forjar esa actitud discipular necesaria en la vida de fe, para que seamos oyentes y cumplidores asiduos de la Palabra de Dios. En efecto, Dios, en su bondad, ha querido dirigirse a nosotros no solo como un instructor, sino como un Padre que nos alimenta con su Palabra, con la Eucaristía y con su acción providente; nos comparte a su Hijo para que encarnemos su sabiduría y edifiquemos su Reino.

En la sección *Artículos exegéticos*, abrimos nuestro número con una aportación de Francisco Nieto Rentería, que lleva el título de *“Ama la sabiduría” (Prov 4,6) El impulso de la tradición para elegir la sabiduría*. Nieto considera que entre las instrucciones de Prov 1-9, la del capítulo cuarto comparte ciertas características del género sapiencial, tales como un padre que instruye en sabiduría a su hijo,

el uso de un lenguaje típico sapiencial, así como los temas y las fórmulas propias del género, el recurso a la tradición, la evocación de la Torá y su invitación a amar la sabiduría.

El segundo artículo, de José Trinidad Lomelí Ochoa, ofrece un análisis literario de la composición de Mc 8,34 - 9,1. Lomelí se vale de unos recuadros para mostrar el carácter condicional de esta perícopa y su desarrollo discursivo; además, resalta algunas características estilísticas del autor del segundo evangelio: los sintagmas, las formas verbales y las expresiones conectivas, que evidencian tanto el acento discipular de la perícopa como el carácter decisivo de la opción que el seguidor de Jesús habrá de asumir ante el Hijo del hombre para cuando el Reino de Dios venga con poder.

Konrad Schaefer nos ofrece el tercer artículo, titulado *Reino de Dios: El saqueo del hombre fuerte (Mc 3,27)*. Schaefer muestra cómo Marcos tiene un diseño intencional, donde conecta el avance del reino de Dios con cuatro exorcismos narrados en los que Jesús ata al "hombre fuerte" en diversos ambientes como la sinagoga (ámbito religioso), la región limítrofe de Gerasa (ámbito cultural y empresarial), la región extranjera de Tiro (ámbito extranjero-idólatra), y en el hijo endemoniado con síntomas epilépticos (en el contexto de la enseñanza direccionada a los discípulos mientras caminan hacia la pascua). El desarrollo de estos exorcismos surge a partir del anuncio inaugural de Jesús: «Se ha cumplido el *kairós* y está cerca el reino de Dios. Conviértanse y crean en el Evangelio» (Mc 1,14-15).

El cuarto artículo, de Juan López Vergara, llamado *La última encomienda de Jesús (Jn 19,25-27)*, nos muestra que, para interpretar esta encomienda del Señor al discípulo amado, es necesaria una lectura que integre las herramientas literarias y los contextos inmediato y amplio de dicho evangelio. López exhorta a constatar la amistad entre Jesús y el discípulo amado, que se evidencia en la pasión del narrador. Desde una mística de ojos abiertos, Juan López enraíza su conclusión en dos momentos: por un lado, considera que este gesto de Jesús manifiesta su última encomienda, la

cual contiene un sentido teológico de encarnación, fundamentado en la compasión del Padre y expresada por Jesús; por otro lado, afirma que, al lado de los soldados romanos, que despojan a Jesús de todo lo suyo, hay quien lo ama y le permanece fiel. María, que está *junto a la cruz*, es la mujer que está con su Hijo en el momento justo cuando Él salva al mundo y hace nacer una nueva humanidad. María es la madre espiritual de la Iglesia que está naciendo. No solo es encomendada al discípulo amado, sino que la Iglesia, en dicho discípulo, es encomendada a la Madre del Señor.

En la sección *Hermenéutica*, Rubén Betancourt García nos comparte un artículo sobre el comentario de Santo Tomás de Aquino al *Prólogo* del evangelio de san Juan. En dicho comentario, el Aquinate afirma que hay verdades que pueden ser alcanzadas por la razón, pero además, el prólogo joánico afirma que el Verbo Encarnado es el mismo Creador, lo cual es una verdad imposible de alcanzar desde la sola especulación filosófica. El Aquinate subraya en dicho comentario cómo la gracia eleva y perfecciona la inteligencia humana, ya que por aquella se pueden alcanzar verdades en relación a lo que es Dios. Tomás de Aquino concluye que el autor del cuarto evangelio es un verdadero contemplativo de la verdad revelada.

En la sección *Tesis y tesis* presentamos la primera parte de la síntesis de la tesis doctoral defendida por Gabriel Fierro Nuño en la Universidad Pontificia de México. La tesis lleva el título de *¿Me separará el Señor de su pueblo? (Is 56,3) Reacciones dentro de la asamblea de Israel ante el extranjero durante el posexilio persa en Yehud*. Gabriel Fierro considera que durante la época del posexilio persa hubo una ardua labor de reconfiguración de la identidad social del pueblo israelita en la provincia de Yehud (Judea). Los sectores sociales que sobrevivieron al exilio del siglo VI a.C., (tanto los deportados como los que permanecieron en Judea), se cuestionaban sobre su propia identidad ante sí mismos y ante los no israelitas. También se preguntaban cómo debería ser su relación para con los no israelitas que vivían entre ellos. En su tesis, Gabriel Fierro intenta responder a tales preguntas a partir del análisis de relaciones entre algunos textos bíblicos.

Finalmente, en la sección *Recensiones*, José Alberto Hernández Ibáñez, especialista en Patrología, nos comparte una recensión sobre una obra reciente que es valiosa para investigadores tanto en estudios bíblicos como patrísticos, pues el libro contiene una orientación hermenéutica y exegética de diez textos fundamentales de comunidades gnósticas.

Espero que el presente número de nuestra revista sirva para impulsar nuestra respuesta cotidiana al Señor, quien nos instruye, nos forma y nos acompaña en la vivencia de su Palabra.

Pbro. Lic. Ricardo Aguilar Hernández
Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL
Universidad Pontificia de México



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



«AMA LA SABIDURÍA» (PROV 4,6) EL IMPULSO DE LA TRADICIÓN PARA ELEGIR LA SABIDURÍA

Francisco Nieto Rentería¹

Abstract:

Entre las instrucciones de Prov 1-9, la del capítulo 4 se presenta como una que tiene pleno derecho de estar ahí, porque comparte características comunes de este género sapiencial (el padre que enseña sabiduría, el hijo que recibe la enseñanza; el lenguaje, los temas y las fórmulas, etc.); pero al mismo tiempo sobresale por ciertos rasgos que la distinguen: su recurso a la tradición, su facilidad para evocar la Torá de Moisés y la posibilidad de ser entendida como un texto central por su consigna de amar la sabiduría.

Among the instructions of Prov 1-9, that of chapter 4 has every right to occupy its central position, because it shares the usual characteristics of this sapiential genre: the father who teaches wisdom, the son who receives the teaching, the language, the topics and formulas, etc.). At the same time this chapter distinguishes itself on the basis of certain features that position it in the center of this prologue to Proverbs: its recourse to tradition, the ease with which it evokes the Torah of Moses, and the theme of the love of wisdom.

Palabras Clave: Proverbios, Instrucciones, Tora, Tradición, Amar, Sabiduría.

Keywords: Proverbs, Instructions, Tora, Tradition, Loving, Wisdom.

La instrucción de Prov 4 forma parte de la cadena de instrucciones que recorre los primeros nueve capítulos del libro de los Proverbios. Prov 1-9 parece estar dentro de las secciones más tardías en la composición del libro en su conjunto: mientras que las secciones identificadas como “salomónicas” (10,1-22,16; 25-29) constituyen las columnas fundamen-

¹ El autor es especialista en Antiguo Testamento y es profesor de tiempo completo en el área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es franietorent@icloud.com.

tales de la obra y responden al título general de 1,1 («Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel»), las secciones de los extremos (1-9; 31,10-31) sirven para enmarcar los proverbios de Salomón, aportando una serie de elementos de tipo exhortativo, que ayudan al lector del libro a disponer el ánimo para leer con provecho tales proverbios contenidos entre los capítulos décimo y vigésimo noveno.

La enseñanza del libro de los Proverbios se ubica en el marco amplio de enseñanzas sapienciales, comunes a Israel y sus vecinos.² Entre los textos sapienciales de las culturas circundantes de Isarel destacan, por sus rasgos similares, las instrucciones egipcias; éstas comparten una serie de rasgos comunes con las instrucciones bíblicas, aunque cada una de ellas guarda rasgos propios. Uno de entre los rasgos que marcan diferencia es el que tiene que ver con los destinatarios: aunque en unos y otros se trata del padre que enseña al hijo, las instrucciones bíblicas suponen un contexto amplio, tan extendido y variado como la vida misma, mientras que las instrucciones egipcias suponen muchas veces funciones administrativas, en el contexto específico de la corte, las cuales el hijo o discípulo tendrá que desplegar en no mucho tiempo.

La sección Prov 1-9 está marcada por las instrucciones y los discursos sapienciales.³ Unas y otros funcionan como preparación para que el lector se disponga a leer con provecho los proverbios de Salomón (10-29). Las instrucciones presentes en Prov 1-9 repiten ciertos elementos distintivos: la indicación de que es el padre quien instruye y el hijo quien recibe la instrucción; el tono predominante de exhortación, acompañado por la presentación de las consecuencias que tie-

² Cf. R. B. Y. SCOTT, «International Wisdom Literature», en ID., *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1965, XL-LIII; J. VILCHEZ LINDEZ, «Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial», en L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 39-45; M. SAUR, «Weisheit im Alten Orient», en ID., *Einführung in die Alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012, 15-30; H. D. PREUß, «Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient», en ID., *Einführung in die Alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Kohlhammer, Stuttgart 1987, 10-30.

³ En las instrucciones, quien toma la palabra es el padre o maestro de sabiduría, para instruir al hijo o discípulo, utilizando estrategias de convencimiento para que el receptor de su mensaje acepte la sabiduría como opción en su vida y se esfuerce en adquirirla. En los discursos sapienciales es la sabiduría misma, asumiendo una especie de personificación, quien toma la palabra e invita a los faltos de sabiduría a escucharla y acogerla en su vida.

ne la aceptación o el rechazo de tal exhortación; la relación de la enseñanza con la vida: aceptar la exhortación paterna equivale a entrar en el proceso de vivir en plenitud; rechazar la instrucción, en cambio, equivale a encaminarse a arruinar la vida; los grandes temas, repetidos en las instrucciones: el camino de los malvados, que hay que evitar, el camino de la sabiduría, que hay que buscar; la mujer propia, con la que hay que disfrutar al vida, y la mujer ajena, cuya compañía hay que evitar, para no encaminarse a la ruina y la infelicidad.⁴

1. Prov 4,6 en su contexto inmediato (Prov 4)

Prov 4 puede ser considerado como una sección con identidad propia de principio a fin. Comparte, ciertamente, una serie de elementos con las instrucciones anteriores y las posteriores, pero conserva una fisonomía particular: inicia con la indicación de que se trata de la instrucción del padre orientada a los hijos, como ha sucedido en otras ocasiones⁵ y sucederá después,⁶ pero añade argumentos nuevos en el discurso: el recurso a la tradición y la referencia al amor a la sabiduría.

1.1 La estructura interna de Prov 4

Prov 4 está organizada en pequeñas secciones bien hiladas entre sí por medio de términos que funcionan como palabras-gancho.⁷ Así,

⁴ En ese sentido, las instrucciones no remiten a actividades profesionales específicas, como las instrucciones egipcias, sino que insisten en la vida, en sentido amplio, con sus temáticas variadas.

⁵ Cf. 1,8; 2,1; 3,1.21.

⁶ Cf. 5,1; 6,1; 7,1.

⁷ R.B.Y. SCOTT, *Proverbs...*, 49-52, propone una organización parecida, pero considera que el capítulo 5 forma parte estrecha de lo dicho en el capítulo 4: 4,1-9 (quinto discurso: la sabiduría como herencia); 4,10-19 (sexto discurso: los dos caminos de la vida); 4,20-27; 5,21-23 (séptimo discurso: autodisciplina); W. MCKANE, *Proverbs (Old Testament Library)*, Westminster Press, London 1970, 302-311, ofrece una estructuración que cambia solamente en la parte inicial: 1-5 (La voz de la experiencia); 6-9 (el amor a la sabiduría y sus recompensas); 10-19 (los dos caminos); 20-27 (La mente es la fuente de la sabiduría); G. BERNINI, *Proverbi*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 133-142, ofrece una organización del texto muy parecida: 1-3 (tradición: lo que le enseñó su padre); 4-9 (exhortación a adquirir sabiduría); 10-19 (exhortación a mantenerse lejano de las malas compañías); 20-27 (Exhortación a custodiar el corazón); L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios*, 194-200, propone una estructura muy parecida para el texto de Prov 4: 4,1-9 (la tradición); 4,10-19 (los dos caminos); 4,20-27 (el buen camino).

términos como sabiduría, vida y camino se convierten en elementos clave en todo el capítulo 4.

Prov 4,1-2. Introducción a la instrucción

Prov 4,1-2 sirve de introducción a toda la instrucción. Se repite el esquema padre-hijo encontrado ya antes, con el detalle del plural en quien recibe la instrucción: no es uno solo, sino que son “hijos”.⁸

Escuchen, hijos, las enseñanzas paternas, atiendan para adquirir inteligencia; porque les enseñó una doctrina buena, no abandonen mis instrucciones.⁹

Prov 4,3-9. La unión con la sabiduría

Una vez que queda planteada la disposición inicial que el padre espera de los hijos, el sabio recurre a la tradición para dar respaldo a sus propias enseñanzas; el padre / maestro echa mano a su propia experiencia de aprendiz de sabiduría y hace remontar lo que está por transmitir a quienes se lo transmitieron a él.

También yo fui hijo de mi padre, tierno y único a los ojos de mi madre.¹⁰ Él me enseñaba diciéndome: “graba mis palabras en tu mente, cumple mis órdenes¹¹ y vivirás. Adquiere sabiduría, adquiere inteligencia; no la olvides ni descuides mis palabras; no la abandones y ella cuidará de ti, ámala y ella te protegerá. El comienzo¹² de

⁸ El texto masorético lee “bānīm”, entendiéndose que el padre o maestro de sabiduría se dirige a sus hijos (plural) o a un grupo de alumnos; Otra posibilidad, considerando que en el contexto queda mejor el uso de singular (cf. 5,7; 7,24), es traducir «hijo mío» leyendo bⁿi . Otra posibilidad, sin modificar el texto hebreo, está en leer «hijo mío» (bⁿnīm), entendiéndose que la *mem* final en realidad es *mem enclítica*. Cf. W. A. VAN DER WEYDEN, *Le livre des Proverbes*, Biblica et Orientalia 23, Biblical Institute Press, Roma 1970, 41-44.

⁹ “Instrucciones” traduce un término que remite de modo inmediato a la Ley de Moisés: la Torá (תּוֹרָה), que aquí no tiene el matiz de “ley”, sino de enseñanza en general.

¹⁰ «Tierno y único» (יָדָד וְיָחִיד). “Tierno” se entiende en el sentido de uno todavía pequeño, maleable, necesitado; y el calificativo “único” no indica necesariamente que él haya sido hijo único, sin hermanos, sino que era tratado con tal ternura por su madre, que él se sentía único. Cf. Gn 22,2. Cf también Cf. M. V. Fox, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 18A), Doubleday, New York 2000, 173.

¹¹ Nuevamente aparece un término que hace pensar en el lenguaje que identifica los libros de Moisés: מִצְוָה (mandamiento, ley).

¹² *Rē'shīt*, entendido como “principio, inicio”, puede también ser leído en paralelo con *be-kol qinyan'kha*, adquiriendo el sentido de “la esencia, lo principal, el asunto de fondo”; por lo tanto, el

la sabiduría está en adquirirla,¹³ en conseguir inteligencia con toda tu fortuna. Hónrala y ella te engrandecerá; si la abrazas, te dará prestigio; pondrá en tu cabeza una diadema preciosa, te obsequiará con una corona espléndida.¹⁴

La referencia al padre y a la madre propios establece el contexto inicial de la adquisición de la sabiduría: el hogar; es en él que el hijo aprende a valorar la sabiduría y da los primeros pasos para guardar los preceptos y encaminarse a vivir; es en el hogar que pasa la enseñanza de padres a hijos, confiriendo a la tradición el valor de tesoro digno de ser compartido.

La instrucción que el padre recuerda haber recibido se sigue desplegando. El tono es de exhortación. La finalidad sigue siendo enseñar para lograr una vida exitosa, digna de ser vivida. La enseñanza que recuerda el padre y transmite ahora a sus hijos está marcada por las invitaciones a adoptar ciertas medidas para adquirir sabiduría y evitar lo que puede conducir a la necedad. El principio de retribución queda establecido sin más: le irá bien al bueno, pero el malvado se encamina a la ruina. En el resto de la enseñanza que el padre recuerda y ahora transmite, adquiere especial relevancia la figura del camino, preciosa en la enseñanza sapiencial y también en las exhortaciones del libro del Deuteronomio. El padre / sabio formula las enseñanzas recibidas bajo el esquema «el camino de la sabiduría» (vv. 10-13; 20-27) y «el camino de la maldad» (vv. 14-17). Los vv. 18-

verso puede ser leído: «lo esencial de la sabiduría consiste en adquirirla». Cf. W. A. VAN DER WEYDEN, *Le livre des Proverbes...*, 45.

¹³ El verbo adquirir, comprar (קָנָה) ubica en el contexto comercial de compra-venta, pero también en el contexto matrimonial, en el cual el hombre tiene la obligación de pagar la dote, es decir, comprar los derechos para tomar esposa. Este verbo, presente dos veces en el v. 5 y otras dos en el v. 7, parece colorear la sección Prov 4,3-9 con el matiz de “pagar los derechos” para desposarse con una mujer (cf. Rut 4,10); algunos otros términos favorecen esta lectura: amar, honrar, abrazar, cuidar, proteger.

¹⁴ La terminología de estos versos sugiere el símil de la relación de esposos. La acumulación de términos del contexto sponsal remite, por otra parte, a otros pasajes del libro de Proverbios en que se da ese matiz en la relación entre el discípulo y la sabiduría. Cf. 31,10-31. M. V. FOX se inclina más por la figura de la madre: «Lady Wisdom has the features of a Mother figure. She gives the garland that is bestowed by the parents in 1:9. Ben Sira understood this and introduced a passage in which Wisdom is personified with the heading «Wisdom teaches her sons» (4:11a)». M. V. FOX, *Proverbs 1-9...*, 178. Cf. también G. BAUMANN, «La figura de la sabiduría. Contextos, significados, teología», en N. CALDUCH-BENAGES – CH. M. MAIER (eds.), *Los Escritos y otros libros sapienciales* (La Biblia y las mujeres 3. La Biblia hebrea), Verbo Divino, Estella 2013, 67-85.

19 suspenden momentáneamente el tono exhortativo para proponer un principio que sustenta la exhortación.

Prov 4,10-13. El camino de la sabiduría

Prov 4,10-13 mantiene el tono de exhortación. El padre / sabio no aplica su enseñanza a algún asunto particular (cómo usar el dinero, cómo conducirse en relación a las mujeres, etc.), como en otros casos, anteriores y posteriores, en las instrucciones de Prov 1-9, sino que se centra en la sabiduría en sí misma, para insistir en cómo comportarse frente a ella. Esta pequeña sección relaciona directamente los esfuerzos por adquirir sabiduría (acoger la instrucción, aferrarse a ella, no soltarla, conservarla) con el fruto de esos esfuerzos: la vida larga y valiosa (vv. 10.13), recorrida con firmeza y sin tropiezos (vv. 11-12).

Escucha, hijo mío, acoge mis palabras y se alargarán los años de tu vida. Te he indicado el camino de la sabiduría, te he encaminado por sendas rectas. Cuando camines, no vacilarán tus pasos, y si corres no tropezarás. Aférrate a la instrucción, no la sueltes; consérvala, porque te va la vida en ello.

Prov 4,14-19. El camino de los malvados.

Al camino de la sabiduría se le opone el camino de los malos; éste está envuelto en tinieblas y es garantía de tropiezos. Esta pequeña sección empieza en tono exhortativo (vv. 14-15: no entres, no pises, evita), pero pronto da el paso a la reflexión (vv. 16-19: discurso en tercera persona, a propósito de la conducta de los malvados). El concepto camino (senda, ארץ, camino, דֶרֶךְ), con el calificativo malo (malvados, רָשָׁעִים, perversos, רָעִים) forma una pequeña inclusión en los versículos de los extremos (14.19).

No te adentres en la senda de los malvados, ni pises el camino de los perversos. Evítalo, pasa de largo, apártate de él y sigue adelante. Porque esos no duermen si no hacen daño, pierden el sueño si no hacen caer a alguien. Pues comen el pan del delito y beben el vino de la violencia. La senda de los justos es como la luz del alba,

que se va esclareciendo hasta pleno día; pero el camino de los malvados es tenebroso; no saben donde tropiezan.

Prov 20-27. El camino de la sabiduría

Esta última parte de la enseñanza que el sabio recibió de su padre y ahora transmite a sus hijos hace retornar al tema del camino de la sabiduría. El tono general es exhortativo, excepto en el v. 22, que recurre al principio clásico de la retribución, y en el v. 23b, que conecta con el tema de la vida.

Hijo mío, atiende a mis palabras, presta oído a mis razones. No las pierdas de vista, consérvalas en tu corazón. Pues son vida para quienes las encuentran, y salud para todo su cuerpo. Por encima de todo, vigila tu corazón, porque de él brota la vida. Aparta de tu boca el engaño y aleja la falsedad de tus labios. Que tus ojos miren de frente, que tu mirada sea franca. Allana el sendero de tus pies y todos tus caminos serán firmes. No te desvíes a derecha o a izquierda y aleja tus pasos del mal.

Llama la atención aquí el recurso a partes del cuerpo para provocar el efecto de totalidad en una persona; juegan papel importante el corazón, la boca, los ojos, los pies. Este recurso de la sección 20-27 hace volver la mirada a la sección 3-9, donde la imagen del abrazo (חבק, v. 8) da la idea de toda la persona involucrada en la tarea de adquirir sabiduría, su dimensión interior (amándola y honrándola) y la exterior (rodeándola, abrazándola). Otro dato que merece mención, en la línea de la inclusión, es el contacto que se recupera entre el sendero (מַעְגָּל) que hay que allanar, junto con los caminos (דְּרֹךְ) que se harán firmes, del v. 26, y las sendas (מַעְגָּל) rectas y los pasos (צֵעֵד) que no vacilan, de los vv. 11-12. En todo el conjunto destaca la referencia a la vida, que bien podría ser calificada como plena,¹⁵ y que requiere por parte del hijo/discípulo la disposición de escuchar, asimilar y obedecer la sabiduría que le es propuesta. La vida plena, punto de llegada de la tarea sapiencial, es lo que el padre/maestro pone frente al hijo/discípulo como motivación desde el inicio de la instrucción (v. 4), a lo largo de ella (vv. 10.13) y al final (v. 22). Por otra parte,

¹⁵ La imagen de la luz del alba que llega ser clara e intensa, tanto que permite hablar de «pleno día» (v. 18), ayuda a percibir ese matiz de plenitud que tiene el concepto «vida» a lo largo del texto.

el concepto “camino”, explícito o implícito, da cohesión a la instrucción desde el v. 10 hasta el final (v. 27).

Estos recursos de recuperación de temas confieren unidad al conjunto. El padre / sabio recuerda en voz alta lo que él mismo recibió y lo convierte en herramienta para instruir a sus propios hijos/discípulos en el camino en el que él mismo fue introducido por su padre. Esta enseñanza hace entrar de lleno en el tema de la tradición, como herramienta para crecer en el camino de la sabiduría.

1.2 *Prov 4,6*

En el contexto de una instrucción bien estructurada internamente, la indicación “ama la sabiduría” (4,6) puede servir de recapitulación de las diversas expresiones en torno a la sabiduría, que recorren la enseñanza del padre, recibida a su vez de su propio padre. La sabiduría queda expresada directamente con el término *חֵכְמָה* (vv. 5.7.11), pero también aparece como prudencia o inteligencia (*בִּינָה*, vv. 1.5.7), instrucción (*תּוֹרָה*, v. 2), corrección (*מוֹסֵר*, v. 1), enseñanza buena (*לֵקַח טוֹב*, v. 2) y precepto (*מִצְוָה*, v. 4). Las palabras del padre, las mismas que le enseñó a él su padre y ahora recuerda a sus hijos, son los medios para que ellos reciban la sabiduría; de ahí la insistencia en que ellos guarden las palabras que él les ofrece (vv. 4.10.20).

La sabiduría se transmite por medio de las enseñanzas paternas, expresadas como palabras o razones, recibidas un día de parte de su propio padre y transmitidas ahora a sus hijos. Es decir, en esta instrucción la sabiduría se transmite por tradición. Vista desde el lado de los hijos/discípulos, la sabiduría se consigue escuchando las enseñanzas (vv. 1.10.20), acogéndolas (v. 10), prestando oído a las razones que el padre ofrece (v. 20), incluso invirtiendo la propia fortuna en el esfuerzo por adquirirla (v. 7). Y se puede mantener la sabiduría grabando las enseñanzas en la mente (v. 4), aferrándose a la instrucción (v. 13), buscando explícitamente conservarla en el corazón (v. 21), vigilando el corazón (v. 23), conduciéndose con verdad (v. 24) y franqueza (v. 25); es necesario honrar la sabiduría (v. 8), abrazarla (v. 8), seguir adelante sin detenerse en el camino de los malvados (v. 15). Es cierto que la sabiduría puede quedar perdida; por eso hay que estar atentos a no descuidar la enseñanza (v. 5), a no abandonarla (v.

2.6), a no soltarla (v. 13), a no perderla de vista (v. 21); a no entrar en caminos de malvados ni recorrer sus senderos (v. 14), a no desviarse ni a derecha ni a izquierda (v. 27) al recorrer el camino de los sabios.

El padre/maestro deja claro a sus hijos/discípulos que adquirir sabiduría y mantenerse en ella trae la ganancia de poder vivir una vida plena (vv. 4.13) y larga (v. 10), de experimentar los cuidados de la propia sabiduría y de disfrutar de su protección (v. 6); la misma sabiduría engrandecerá al que la acepta y la alimenta en su vida (v. 8), le dará honor y gozo (v. 9), le hará caminar con pasos firmes (vv. 12.27) y le hará correr sin tropezar (v. 12). Resuena, por lo tanto, con todos esos matices de sentido, la indicación que recapitula las diversas actitudes y medidas ante la sabiduría: «ámala». Pareciera que, tomando como modelo la indicación decisiva del Deuteronomio, «escucha Israel» (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, Dt 6,4), cuya expresión clave es «amarás al Señor tu Dios» (וְאַהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, Dt 6,5), el padre/maestro de sabiduría quiere dejar grabada la instrucción en su hijo/discípulo, con una combinación similar de expresiones: «escucha, hijo» (שְׁמַע בְּנִי, Prov 4,10; cf. v. 1 en plural: שְׁמַעוּ בָּנִים), para dar la indicación central en relación a la sabiduría: «ámala» (אַהַבְתָּהּ, Prov 4,6).

2. Prov 4 en el contexto de las instrucciones (Prov 1-9)¹⁶

Prov 4 forma parte de una serie de instrucciones, que encontramos en la primera sección del libro de los Proverbios. A lo largo de Prov 1-9 hay rasgos que se repiten una y otra vez: el esquema padre-hijo, en el cual al primero le corresponde compartir la instrucción de sabiduría y al segundo recibirla, con el fin de tener las herramientas para enfrentar la vida (1,8-19; 2,1-22; 3,1-12.13-35; 5,1-14.15-23; 6,1-5.20-35; 7,1-27); una serie de temas, que se van desplegando con menor o mayor insistencia (los malvados, 1,10-19; 2,22; 3,32-35; las mujeres, 2,16-19; 5,1-14.15-23; 6,20-35; 7,1-27), pero sobre todo las actitudes apropiadas del

¹⁶ En cuanto a la datación de la sección Prov 1-9 hay muy variadas opiniones. La gran mayoría propone que se trata de una sección tardía, que refleja un desarrollo posterior de la expresión básica de los proverbios, que es la forma de sentencias, presente de modo predominante en 10-29. W. McKANE, en cambio, propone que esta sección es añeja, que probablemente se remonta a tiempos de Salomón, y que expresa una fase antigua de la tradición del género literario "instrucción"; que guarda, sin embargo, una característica de diferencia con la instrucción egipcia en cuanto que, mientras que en Egipto estaba orientada a preparar a los futuros servidores en funciones de gobierno, en Israel se orienta a ofrecer una formación dirigida a todos, para inculcar la piedad yahvista. Cf. W. McKANE, *Proverbs...*, 1-10.

hijo/discípulo para elegir la sabiduría y avanzar en el camino de acogerla, conservarla y aplicarla a la vida: escuchar a quien enseña sabiduría (1,8-9; 2,1-4; 3,1-2; 5,1; 6,20-21), guardar las enseñanzas (7,1-4), elegir de modo apropiado y estar alerta para no caer en las trampas (2,10-19; 6,20-24), etc. La finalidad es vivir una vida valiosa, digna de ser vivida, recorriendo caminos de sabiduría. Prov 4 comparte, pues, todos esos elementos, beneficiándose de las instrucciones previas y posteriores y corroborándolas.

En sus planteamientos, las instrucciones de Prov 1-9 se ven fortalecidas por la presencia de los discursos sapienciales (1,20-33; 8,1-11.12-21.22-31.32-36; 9,1-6); en estos discursos la sabiduría misma sale al encuentro de los que necesitan adquirir sensatez, toma la palabra e invita a los aprendices a que la acepten en su vida, para que puedan vivir una vida valiosa. La propia sabiduría ofrece lo necesario para conseguir ese objetivo: ella dará lo que se requiere para vivir seguros, tranquilos, sin miedo a la desgracia (1,33), a condición de considerarla más valiosa que la plata, el oro y las joyas (8,10-11); ella dará vida a todo el que la escucha y está atento a ella cada mañana, buscándola con sinceridad (8,32-35); ella tiene un banquete preparado para todos los que acepten su invitación a vivir con prudencia (9,6).

3. Prov 4,6 (“ama la sabiduría”) en el contexto del libro de los Proverbios en su conjunto

En el conjunto del libro de los Proverbios la exhortación a amar la sabiduría (Prov 4,6) puede ser entendida como la expresión mejor lograda de la elección de la sabiduría: ella recapitula las diversas exhortaciones y reflexiones que ayudan al lector a dar prioridad a la búsqueda de sabiduría en el afán de vivir en plenitud.

En las instrucciones encontramos expresiones como «buscarla como al dinero», «rastrearla como a un tesoro» (2,4), «guárdala como a las niñas de tus ojos» (7,2), «hermánate con ella», «emparenta con ella» (7,4), referidas a la sabiduría. Y en las reflexiones, que se intercalan con las exhortaciones, encontramos expresiones que ponderan la sabiduría y manifiestan su valor: «es mayor ganancia que la plata, es más rentable que el oro, es más preciosa que las perlas, ninguna joya se le puede comparar» (3,14-15).

En los discursos sapienciales amar la sabiduría equivale a aceptarla: «acepten mi instrucción antes que la plata, y el conocimiento antes que oro puro» (8,10). Aceptar la sabiduría tiene fundamento: «pues la sabiduría vale más que las joyas y nada valioso se le puede comparar» (8,11); y trae frutos: «yo (la sabiduría) amo a los que me aman, y los que me buscan con afán me encuentran» (8,17); «mi fruto es mejor que oro puro, mi cosecha vale más que plata selecta» (8,19); «quien me encuentra, encuentra la vida y obtiene a favor de Yahvé» (8,35). Amar la sabiduría tiene su contraparte en amar la inexperiencia, disfrutar con la arrogancia, odiar el saber (1,22), rechazar los consejos y despreciar las advertencias (1,29-30). No ama la sabiduría quien acoge la soberbia, la arrogancia, el mal camino y la lengua falsa (8,13); pero quien odia y ofende la sabiduría en realidad se daña a sí mismo y ama la muerte (8,36).

En la línea de las instrucciones y los discursos sapienciales, el poema final del libro de los Proverbios propone la sabiduría como una mujer ideal, que vale mucho más que las piedras preciosas, y que un hombre ha encontrado (31,10); quien ha encontrado la sabiduría y la ha desposado, lo hace para su provecho: «no carecerá de nada porque ella le da beneficios sin pérdida todos los días de su vida» (31,11b-12).

La invitación a amar la sabiduría prepara, pues, al lector a acercarse a la sabiduría expresada en los proverbios salomónicos (10,1-22,16; 25-29), en las palabras de los sabios (22,17-24,22; 24,23-34) y en las demás palabras anónimas (30,15-33) o de personajes concretos (30,1-14; 31,1-9). El lector u oyente equivale al hijo o aprendiz de sabio, que tiene la posibilidad de leer/escuchar las enseñanzas plasmadas en los dichos y proverbios, de acogerlas su mente y su corazón y de probar en su vida la veracidad de tales dichos de sabiduría. La invitación de Prov 4,6 (“ama la sabiduría») se convierte, así, en la mejor expresión de todas las instrucciones e invitaciones a elegir la sabiduría y en la preparación inmediata ideal para acercarse con la mejor disposición a los dichos de Prov 10,1-31,9.

Por otra parte, amar reúne en sí las diversas posibilidades que tiene la persona para elegir, preferir, afccionarse, decidir; es que amar involucra toda la persona: la mente, los sentimientos, la voluntad (ex-

presados en el concepto “corazón), la acción misma de conducirse en la vida (expresada en los conceptos “pasos”, “camino”, “senda”), lo que se expresa y la forma en que se expresa algo (incluidos en los términos “boca”, “labios”), lo que se realiza (suponiendo el concepto “manos”). En Proverbios 4 esos elementos están presentes, explicitando la consigna de amar: corazón (v. 23), boca/labios (v. 24), ojos/mirada (v. 25), pies/caminos/pasos (vv. 26-27); los brazos también entran en juego: «si la abrazas, te dará prestigio» (v. 8), y las manos quedan implícitas en la acción de aferrarse: «aférrate a la instrucción, no la sueltes; consévala, porque te va la vida en ello» (v. 13). La consigna que da el padre a su hijo, consigna, además, que él mismo recibió de su propio padre, involucra toda la persona. Así, desde el principio el hijo/discípulo sabe qué está en juego cuando escucha «ama la sabiduría» (Prov 4,6).

4. Prov 4 (ama la sabiduría) en comparación con Dt 6 (ama a Dios)

En una iniciativa paralela a las expresiones de Dt 6 («amarás al Señor tu Dios»), el padre/maestro de sabiduría invita a sus hijos a adquirir la sabiduría, recurriendo a la instrucción que él mismo ha recibido de su propio padre.¹⁷ La consigna «ámala» puede ser entendida como la mejor expresión de la meta del discípulo; en amar se resume toda otra disposición o medida favorable a recibir, conservar y acrecentar la sabiduría, para alcanzar vida plena. Las instrucciones paternas de Prov 1-9, recapituladas en Prov 4,6 («ama la sabiduría») están orientadas a ayudar al hijo/discípulo a interiorizar los proverbios de Salomón y de los demás sabios (Prov 10,1-30,9), así como la indicación «amarás al Señor tu Dios» (וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, Dt 6,5) se orienta a preparar al israelita para que pueda interiorizar la ley deuteronomica (Dt 12-26).¹⁸

¹⁷ El abuelo aparece solamente dos veces como testigo de una enseñanza tradicional: 4,1-2.7; 17,6.

¹⁸ Pero W. McKane sostiene que no es posible relacionar ambos libros y suponer dependencias mutuas, porque el contacto está más bien con las instrucciones egipcias. Cf. W. McKANE, *Proverbs*, 279, referido a Prov 2; A. Robert, en cambio, propone que sí. Cf. A. ROBERT, «Les attaches littéraires bibliques de Prov. i-ix», *Revue Biblique* xliii (1934) 42-68; 172-204; 374-384; RB xliv (1935) 344-365; 502-525.

Tanto en Dt 6 como en Prov 4, amar involucra toda la persona, su interioridad y su entorno. Así como en Prov 4 amar incluye el corazón, la boca, los ojos, los pies, las manos, en Dt 6 amar incluye el corazón, el alma y las fuerzas (v. 5); la mente (v. 6), la boca/los labios, para repetir las palabras a los hijos (v. 7), los pies para ir de viaje pero seguir repitiendo las palabras de la ley y la consigna de amar a Dios (v. 7), las manos, para atarse en ellas las palabras y para ponerlas por escrito (vv. 8-9), los ojos para verlas siempre y tenerlas, así, siempre presentes (v. 9).

Quizá no se haya dado todavía, en el libro de los Proverbios, el momento de fusión entre la Torá de Moisés y la sabiduría, como se puede percibir con claridad ya en el libro del Eclesiástico,¹⁹ pero considerando el carácter tardío de Prov 1-9 en el proceso de composición del conjunto del libro de los Proverbios,²⁰ es posible suponer un punto intermedio en ese camino. Hay ciertas señales en Proverbios que parecen sugerir ese dato, como el uso de los términos *torá* (תּוֹרָה, 7,2 ;6,20 ;2,4 ;3,1) y *mizwá* (מִצְוָה, 7,1 ;6,20 ;4,4 ;3,1) en bloques muy concretos (cf. Prov 3, 1-12; 4; 6,20-23; 7,1-5) o el recurso a imágenes que hacen pensar en Moisés y el Deuteronomio: atarse la Torá en el pecho (6,21), grabarla en el corazón (3,3; 7,3), colgarse al cuello las órdenes y enseñanzas (3,3; 6,21). Ciertamente, en el libro de los Proverbios, los términos תּוֹרָה y מִצְוָה no se refieren a leyes u ordenanzas obligatorias, sino a órdenes que, aunque marcadas por la autoridad del padre/maestro de sabiduría, quedan siempre abiertas a la decisión del hijo/discípulo. En este sentido, tiene razón J. J. Collins al proponer que la Ley de Moisés debe ser entendida, en el libro de los Proverbios, de modo icónico, es decir, entendida no en sus mandamientos específicos, sino en cuanto un todo referencial.²¹

5. La pedagogía de la enseñanza sapiencial

Ayudar a ser sabios tiene sus modos propios. La literatura sapiencial revela algunos de esos modos de conducir al aprendiz en el

¹⁹ Cf. M. SAUR, *Einführung...*, 146.

²⁰ Cf. M. V. FOX, *Proverbs 1-9...*, 48-49.

²¹ Cf. J. J. COLLINS, «Wisdom and Torah», en K.M. HOGAN – M. GOFF – E. WASSERMANN (eds.), *Pedagogy in ancient Judaism and early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2017, 69.74.

proceso de adquisición de la sabiduría.²² Uno de los recursos elementales para transmitir y recibir sabiduría es la experiencia, propia o ajena, personal o colectiva, reciente o remota, buena o mala. El trabajo del padre o maestro de sabiduría consiste en aprovechar las experiencias y aplicarles el trabajo de reflexión para convertirlas en enseñanzas para la vida. En ese proceso la tradición se convierte en una herramienta importante, porque no se trata de que cada generación tenga que reinventar la vida, sino de aprovechar el cúmulo de experiencias, convertidas en enseñanzas, para impulsar al aprendiz a entrar en el proceso de hacerse sabio, pero con elementos ganados ya desde el punto de partida.

El esfuerzo de enseñar sabiduría se ve favorecido al establecer intercambio entre personas y pueblos, porque la sabiduría es un requisito indispensable de todos los pueblos y épocas y, por esa razón, es un valor intercambiable; en el fondo, los humanos somos los mismos y enfrentamos los mismos retos, aunque cada uno lo exprese con sus condicionamientos de lugares y épocas propios; compartir enriquece.

Uno de los grandes elementos de la pedagogía en la enseñanza sapiencial es el reconocimiento de los límites en la tarea sapiencial: podemos alcanzar sabiduría; más aún, necesitamos actuar con sabiduría en la vida. Pero tenemos que reconocer que no podremos llegar a ser plenamente sabios, que hay límites que no podemos ignorar (cf. Qoh 8,16-17), que hay que buscar a la fuente última de la sabiduría (cf. Job 28) y suplicarle que nos la dé para desplegar las tareas asignadas y toda la vida con sentido (cf. Sab 9).

a) La necesidad y posibilidad de la sabiduría

El esfuerzo sapiencial es tarea de todos, con carácter de imprescindible. Un dato básico en la literatura sapiencial bíblica es la conciencia de la necesidad de enfrentar con sabiduría la vida y, por lo tanto, de trabajar para adquirirla. Los textos caracterizan a quien trabaja por

²² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios...*, 55-59; F. NIETO RENTERÍA, «El punto de partida», en F. NIETO RENTERÍA - H. CHÁVEZ JIMÉNEZ - A. CEPEDA SALAZAR, *Introducción a la literatura sapiencial. Proverbios, Job, Qohélet, Eclesiástico, Sabiduría*, Biblioteca Bíblica Básica 11, Verbo Divino, Estella 2017, 17-26.

conseguir la sabiduría, y ha avanzado en ese esfuerzo, como sabio, prudente, justo, piadoso; es que la sabiduría se requiere en todos los ámbitos de la vida y toma matices de todos ellos: el personal, el social, moral, el religioso. Pero junto con la conciencia de la necesidad de la sabiduría para la vida está la certeza de que es posible hacerse sabio. De ahí que los maestros de sabiduría aprovechen toda ocasión para insistir en aceptar las enseñanzas, en conservarlas, en madrugar para adquirir sabiduría, en desposarse con la sabiduría, porque ella traerá consigo todo bien.

b) los maestros de sabiduría

El lenguaje sapiencial usado en el libro de los Proverbios revela como algo natural el proceso de transmisión de la sabiduría: va de padres a hijos, de generación en generación. Las instrucciones de Prov 1-9 evidencian que el hogar es el espacio primario de enseñanza de sabiduría. El padre y la madre (Prov 1,8; 6,20) son los encargados de educar a los hijos para enfrentar la vida. Hay ocasiones, sin embargo, que el lenguaje padre-hijo se convierte en referencia, porque el lugar del padre lo toma el maestro de sabiduría, que detenta cierta paternidad sobre el discípulo, por instruirlo para la vida, emulando la tarea fundamental de los padres.

Tanto en la sección de instrucciones y discursos sapienciales (Prov 1-9) como en el resto del libro de Proverbios (cf. 10,1; 15,20; 17,25; 31,1), las enseñanzas dadas en el hogar son fundamentales para adquirir sabiduría. Pero hay otros espacios en que se requiere el trabajo sapiencial, y piden otros maestros de sabiduría; entre ellos destacan la corte (por la necesidad de consejería para gobernar) el templo (por la necesidad de consejería para la vida personal y familiar).²³

c) El recurso a la tradición

En el conjunto de Prov 1-9, la instrucción de Prov 4 ofrece la particularidad de añadir a la argumentación el dato de la tradición. La autoridad

²³ Cf. R. E. MURPHY, *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, The Forms of the Old Testament Literature XIII, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1981, 6-9.

de la enseñanza que el padre transmite a los hijos supone el ámbito religioso, expresado por la instrucción (מוֹרָה) de Yahvé; el padre/maestro de sabiduría sabe que sus palabras tienen valor porque expresan la instrucción de Yahvé; de ahí que insista en que el hijo escuche (vv. 1-10), conserve sus enseñanzas (v.13), en que no se separe de ellas (v. 6). Pero el argumento adicional está en la tradición: el padre/maestro de sabiduría sabe de la validez de su enseñanza, porque refleja la enseñanza divina de sabiduría, pero también porque no se trata de algo nuevo, recién descubierto como enseñanza divina, sino de algo probado a lo largo de las generaciones; que su padre se lo haya transmitido imprime solidez a lo que ahora él enseña. Resuena aquí el argumento de Bildad de Súaj en relación a las enseñanzas propuestas como válidas desde muchas generaciones antes (Job 8,8-10), o el madato relativo a la explicación de la celebración de la pascua israelita (Ex 12,26-27), o la decisión de transmitir de generación en generación las grandes acciones de Dios en favor de Israel (Sal 78,3-6). No se trata de enfatizar de forma desmedida el valor de la tradición en la enseñanza sapiencial, porque padre/maestro de sabiduría del texto no insiste en eso,²⁴ pero sí de considerar la introducción del factor “tradición” en una enseñanza que, además de ser transmisora de la enseñanza divina, queda fortalecida con el hecho de haber adquirido solidez al pasar de una generación a otra.²⁵

d) La necesidad de tomar una decisión

Ser sabio no es algo que se dé por sí solo, sino que hace falta *hacerse* sabio. Hacerse sabio supone esfuerzo personal e intransferible. En algunos casos el impulso para buscar la sabiduría surgirá de modo espontáneo, pero no siempre es así, porque el tiempo de adquirir sabiduría para la vida es también el tiempo propicio para la dispersión. Por eso es tarea de los padres introducir a los hijos en el mundo de la sabiduría, de modo espontáneo y como consigna. Pero ninguna palabra servirá si el hijo/discípulo no acepta la instrucción y no se esfuerza en adquirir sabiduría.

²⁴ Cf. W. McKANE, *Proverbs...*, 303: «What is said about this instruction is not that it bears Yahweh's authority, but that it is validated by tradition and empirical testing».

²⁵ Cf. M. V. FOX, *Proverbs 1-9*, 177-178.

Los libros sapienciales dan testimonio de un recurso pedagógico para transmitir la enseñanza: la instrucción acerca de los dos caminos. Prov 1-9 recurre al planteamiento de los dos caminos desde las primeras palabras (1,8-19), describiendo a dónde conduce el camino de los pecadores y proponiendo también el camino de la sabiduría: «Por eso seguirás el camino de los buenos y te mantendrás en la senda de los justos. Porque los rectos habitarán la tierra y los íntegros permanecerán en ella. Pero los malvados serán desgajados de la tierra y los traidores serán arrancados de ella» (2,20-22).

Prov 4 extiende la enseñanza de los dos caminos, advirtiendo al hijo/discípulo de tener cuidado en no recorrer el camino de los malvados, sino el de la sabiduría; esa instrucción tiene fundamento: «la senda de los justos es como la luz del alba, que se va esclareciendo hasta pleno día. Pero el camino de los malos es tenebroso, no saben dónde tropiezan» (vv. 18-19).

Hacerse sabio supone, por tanto, tomar decisiones claras de adhesión a la sabiduría: hay que preferir la sabiduría, más que las joyas más preciosas, porque la sabiduría «es mayor ganancia que la plata, es más rentable que el oro; es más preciosa que las perlas, ninguna joya se le puede comparar» (3,14-15); por eso se requiere «buscarla como al dinero, y rastrearla como a un tesoro» (2,4); por eso mana tiene vigencia la enseñanza del padre: «el comienzo de la sabiduría está en adquirirla, en conseguir inteligencia con toda tu fortuna» (4,7).

Otro recurso pedagógico estriba en conseguir que el hijo/discípulo se involucre completamente en el esfuerzo de hacerse sabio: su entorno y su mundo interior participan en el esfuerzo. Por eso resulta importante la consigna que resuena en Prov 4.6: «ámala», entendiendo en esa consigna la tarea implica los oídos, los ojos, el corazón, las manos, los pies, en fin, toda la persona:

Hijo mío, atiende a mis palabras, presta oído a mis razones. No las pierdas de vista, consérvalas en tu corazón. Pues son vida para quienes las encuentran, y salud para todo su cuerpo. Por encima de todo, vigila tu corazón, porque de él brota la vida. Aparta de tu boca el engaño y aleja la falsedad de tus labios. Que tus ojos miren de

frente, que tu mirada sea franca. Allana el sendero de tus pies y todos tus caminos serán firmes. No te desvíes a derecha o a izquierda y aleja tus pasos del mal.

La sabiduría abarca toda la vida y traerá ganancia para quien la busca con ahínco, en todos los ámbitos de su persona y su entorno.

RECAPITULACION

Dentro de las palabras de sabiduría identificadas como “instrucciones”, Prov 4 comparte muchos elementos con las instrucciones presentes en Prov 1-9. El lenguaje que encontramos en esa sección amplia del libro se repite en esta instrucción, tanto que casi se pierde entre las diversas instrucciones. Pero Prov 4 contiene algunos rasgos que lo convierten en texto llamativo a los ojos del lector; uno de ellos es su referencia a la tradición como elemento pedagógico para formar a los hijos en la sabiduría: el padre recurre a lo que él mismo recibió de su padre, para reforzar lo que él ahora transmite a sus hijos; otro rasgo es la propuesta de ver el esfuerzo sapiencial como un esfuerzo general: no es cuestión de conocer o comprender algo meramente teórico, sino de involucrar toda la persona, porque la sabiduría supone todo de quien la busca y ofrece todo bien; está en juego toda la vida, porque la ganancia que trae la sabiduría hacer resplandecer cada aspecto de la persona sabia.

Por otra parte, el lenguaje que usa Prov 4 hace que el lector piense más allá de lo que Proverbios propone: ciertos términos (ley, instrucción) orientan a Moisés y la Ley. Pareciera que el sabio de Proverbios quiere que sus hijos se vean envueltos en el mismo esquema del libro del Deuteronomio: les corresponde escuchar las exhortaciones para aceptar la instrucción contenida en Prov 10,1-31,9, del mismo modo que al pueblo de Israel le correspondía disponer el corazón para aceptar la legislación propuesta en el centro del código deuteronomico (Dt 12-26). Por eso, la consigna de Moisés («amarás al Señor tu Dios», Dt 6,5) resuena en la consigna del hombre sabio que instruye a su prole: «ama la sabiduría» (Prov 4,6).

Abstract:

En una lectura atenta del evangelio de Marcos se descubre un diseño intencional de parte del evangelista al señalar el avance del reino de Dios ligado a la narración de una serie de cuatro exorcismos, en los que Jesús amarra al “hombre fuerte” en el ambiente de la sinagoga (el ámbito religioso), en la región de los gerasenos (el ámbito cultural y empresarial), en el territorio de Tiro (el extranjero idólatra) y en el hijo endemoniado con síntomas epilépticos (en el contexto de la enseñanza de los discípulos en camino a la pascua). Todo se desenvuelve a partir del anuncio inaugural de Jesús: «Se ha cumplido el kairós y está cerca el reino de Dios. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,14-15).

A close reading of the second gospel uncovers an intentional design on the part of the evangelist to mark the advancement of the kingdom of God by way of the report of the exorcisms, by which Jesus binds the “strong man” so the thief can enter and repossess his once lost property: in the synagogue (the religious sphere), in the region of the gerasenos (the cultural and commercial environment), in the vicinity of Tiro (foreign idolatrous territory), and in the demon-possessed son with epileptic symptoms, which transpires in the context of teaching the disciples traveling toward Jerusalem). The dynamic of the Reign of God taking hold unfolds starting from the inaugural announcement of Jesus: «The kairós has been fulfilled and the kingdom of God is near. Be converted and believe in the Gospel» (Mc 1,14-15).

¹ El autor es coordinador del área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo es konrad@mtangel.edu.

Palabras clave: Reino de Dios; Evangelio de Marcos; Espíritu inmundo; Demonio; Exorcismos.

Keywords: Kingdom of God; Gospel of Mark; Unclean Spirit, Devil, Exorcisms.

Introducción

«¿Pero quién es éste? ¡Hasta el viento y el mar lo obedecen!» (Mc 4,41).² ¿Quién es este controlador del clima, maestro ejemplar, médico *de cuerpo y alma*, exorcista? Según el reporte del segundo evangelio, la cuestión sobre su identidad inquieta a sus contemporáneos; después de su muerte la cuestión surge y sigue planteándose hasta el día de hoy. ¿Quién es Jesús? Con razón él mismo calla a los demonios, a algunos testigos y beneficiarios de sus milagros, quienes no alcanzan a ver más allá de la mano que sana o les da de comer. La gente se siente atraída por él, lo busca y sigue, pero la multitud no alanza a ir más allá de las impresiones superficiales. Sin embargo, entre todos los personajes, el demonio sí reconoce a Jesús por su naturaleza divina; es a quien Jesús calla y amarra, para que el mismo Jesús y el evangelio se extiendan con libertad con su palabra y acción.

Hacia el inicio del evangelio, Marcos narra que circulan dos opiniones sobre la persona de Jesús: sus parientes opinan que está «fuera de sí» y quieren llevárselo a la fuerza; los “licenciados” le atribuyen por un lado la posesión demoníaca, y por otro, que expulsa al demonio «con el poder del jefe de los demonios» (3,21-22). Jesús responde que su obra no divide, sino fomenta la unidad y la salud —carácter que una obra de Satanás no tiene—, y su extendida familia teologal no se limita por los lazos consanguíneos. Mientras que su madre y su familia, esperando afuera de la casa donde enseña, desean verlo, Jesús pone en segundo lugar su estado civil y los enlaces de parentesco: «“¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”. Y mirando a los que estaban sentados alrededor, dice:

² Se cita el texto bíblico en español según la versión *Sagrada Biblia*, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, B.A.C., Madrid 2010.

“Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre”» (3,33-35). Con esta declaración Jesús define su filiación y aclara la extensión de su familia: en primer lugar él pertenece a su Padre, de cuya voluntad se derivan su actividad y enseñanza. Es resultado es una nueva identidad dada a sus discípulos —la nueva familia de Jesús—, quienes, como él, hacen la voluntad del Padre.

Jesús responde a los licenciados bajados de Jerusalén que indagaban sobre su identidad y su poder, «Un reino dividido internamente no puede subsistir» (v. 24). Si su presencia domina a Belzebú, señala por tanto el poder de otro reino: aquél de Dios, presente en la persona de su Hijo, quien amarra al “hombre fuerte” para luego despojarlo de sus propiedades. Según esta parábola, el hombre fuerte no es el dueño de la casa, sino el intruso que alguna vez tomó posesión ilícita de la propiedad; ahora Jesús llega a apropiarse de lo que es suyo, a reestablecer sus derechos y poner la casa en orden.

En la trama del evangelio los contemporáneos de Jesús se equivocan sobre su identidad; no sólo la multitud, deslumbrada por las curaciones; no sólo los escribas que lo examinan, sino también sus familiares y hasta sus propios discípulos. El único que sí lo reconoce es el obstáculo teologal para que nazca y crezca el evangelio en la sociedad y se extienda más allá de las fronteras de Israel, hasta los gentiles, y resuene en la conciencia, la conversión y la actividad del creyente: el adversario.

En las siguientes páginas ofrezco una lectura del evangelio de Marcos, con la finalidad de dar una clave de lectura del reino de Dios, que en el segundo evangelio está contrapuesta al dominio de Satanás o Belzebú. El enfrentamiento entre los dos y el triunfo de Dios se hacen evidentes en los exorcismos. Marcos grabó un diseño teologal en la narración de los exorcismos, que tenía sentido para su iglesia y es aplicable en la actualidad. El dicho de Jesús sobre “el hombre fuerte” da la clave teologal para entender el poder de Jesús sobre el demonio. La clave de lectura es la parábola: «Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y llevarse sus bienes si primero no lo ata» (3,27).

“Reinado” de Satanás y Reino de Dios³

Jesús comenta sobre una clase de demonios que requiere la oración para expulsarlos, pues, «Todo le es posible al que tiene fe» (Mc 9,23.29). Esta advertencia da a entender que existen distintas clases en el mundo demoníaco. Marcos hace referencia a una especie bastante resistente a la capacidad de los discípulos para expulsarla (cf. 6,7, la autoridad de los Doce sobre los espíritus inmundos). Los demonios⁴ se enfrentan y agreden a Jesús en cuatro momentos distintos, que delimitan cuatro sectores de posesión y, con la expulsión de esos ámbitos por parte de Jesús, ocurre el creciente avance del reino de Dios.

Su primer encuentronazo con el “hombre fuerte” sucede cuando un demonio irrumpe en la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (1,20-28). Mientras Jesús enseña con una notoria autoridad, el demonio lo agrede con la intención de perturbarlo – o bien, de confundir a la asamblea – cuando se pone a gritar la identidad de Jesús, una verdad, sí, pero distorsionada, por estar fuera de contexto para que los oyentes comprendan: «¿Qué tenemos que ver nosotros contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros? Sé quién eres: ¡el Santo de Dios!» (v. 24). Lo que publica es la verdad, pero su propósito no es evangelizar, sino ofuscar la mente y abortar o desviar la misión de Jesús.

³ ¿Se refiere propiamente a «reino» o «reinado»? Sería más correcto hablar de reinado, práctica que se debe a que el NT no usa más que un solo término griego, *basileia*, para designar esta realidad compleja, que abarca tanto la soberanía o gobierno real («reinado») como el significado territorial (“reino”). Marcos emplea el vocablo “reinado [*basileia*] de Dios” en los siguientes textos: 1,15, el anuncio inaugural de Jesús; 4,11.26.30, la enseñanza de las parábolas; 9,1, «algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto llegar el reino de Dios en toda su potencia»; 9,47, es preferible entrar en el reino de Dios tuerto que pecar por el ojo y «ser echado con los dos ojos a la *gehenna*»; 10,14-15, el reino de Dios es de los que son como los niños; 10,23-25, el desafío de los ricos para entrar en el reino de Dios; 11,10, la aclamación, «Bendito el reino que llega» en la ocasión de la entrada de Jesús en Jerusalén; 12,34, después de una entrevista Jesús se dirige al escriba: «No estás lejos del reino de Dios»; 14,25 (Jesús en la última cena): «no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día que beba el vino nuevo en el reino de Dios»; 15,43, José de Arimatea «aguardaba el reino de Dios».

⁴ En Marcos el uso del sustantivo griego *daimónion* (1,34.39; 3,15.22; 6,13; 7,26.29.30; 9,38; 16,9.17) es sinónimo de la expresión «espíritu inmundo», *tò pneúma tò akátharton* (1,23.26-27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25). En la perícopa del alegato sobre el poder demoníaco de Jesús coinciden los dos términos (3,22.30; también en 6,7.13; 7,25-30).

Una segunda escaramuza es con los demonios que reinan en la otra orilla del mar, la región de la Decápolis (5,1-20); ahí el endemoniado está ligado a la muerte; habita los sepulcros. Las cadenas y las argollas no sirven para detener a ese demonio legionario.

Un tercer encuentro tiene lugar en tierra extranjera, en la región de Sidón y Tiro, al norte de Galilea (7,24-30). Una mujer tenía una hija poseída por un espíritu impuro; acude a Jesús quien, después de comprobar la determinación de la mujer con su respuesta sobre quiénes tienen derecho de alimentarse en la mesa, es atendida por Jesús y el demonio se retira de la hija poseída.

Otra clase de demonio se presenta camino a Jerusalén. El cuarto encuentro ocurre camino hacia la pascua. Los discípulos ya están instruidos en el seguimiento de Jesús: «El que quiera venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» ... hacia la pasión, la muerte y la gloriosa resurrección. El mismo Jesús da la fórmula para enfrentar este demonio notablemente resistente: «Esta especie sólo puede salir con oración» (9,29).

Son cuatro especies de demonios: uno que reside en el ámbito religioso; el gremio legionario, dueño de "la otra orilla", instalado en los centros de la cultura griega; el que habita en territorio extranjero conocido por la idolatría y uno que se presenta a lo largo del camino hacia la pascua y la salvación.

Las primeras palabras de Jesús anuncian la proximidad del reino (1,14-15). El anuncio de su ministerio, «Se ha cumplido⁵ el *kairós* y está cerca⁶ el reino de Dios.⁷ Convertíos y creed en el Evangelio» (1,14-15), se interpreta como que el reino se ha acercado y sigue estando cerca. Marcos es el único entre los sinópticos que mencio-

⁵ Griego *plērōō*, perfecto, indicativo, pasivo.

⁶ Griego *engídzō*, perfecto, indicativo, activo.

⁷ El vocablo *kairós*, que aquí tiene relación con el reino de Dios, se emplea en 10,30; 11,13; 12,2; 13,33. En el monte de los Olivos, cuando Jesús anuncia la destrucción de Jerusalén y el derumbe del mundo como lo conocemos, Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntan: «¿cuándo sucederán estas cosas?, ¿y cuál será el signo de que todo esto está para cumplirse?» (13,4). El discurso apocalíptico del capítulo 13 no pretende aclarar en detalle el final, sino promover actitudes de vigilancia en el auditorio (vv. 33-37).

na, al comienzo de la predicación de Jesús, este cumplimiento del plazo, este advenimiento del Reino que se insta para recuperar su territorio una vez invadido. ¿A qué se refiere la “cercanía” del reino de la que no se habla en otro momento? En la formulación, dos imperativos en plural (*metanoéō* y *pisteúō*), «conviértanse» y «crean», muestran que las afirmaciones que describen la obra de Dios no corresponden a ninguna realidad si el oyente no responde al imperativo que conlleva. Con su anuncio se introduce algo decisivo en el orden temporal, pero sus efectos no terminan aún, pues el trabajo de amarrar al hombre fuerte para despojar su ajuar depende del ministerio de Jesús y sus discípulos. Esta parábola nos remite entonces a los exorcismos.

Los exorcismos en el segundo evangelio: Ubicación geográfica

Marcos reporta cuatro exorcismos, ubicados de modo estratégico en la trama del evangelio, y su secuencia en el ministerio de Jesús forma un esquema teológico. El elenco de los exorcismos, junto con la confrontación de Jesús con los licenciados, es el siguiente:

1,21-28, Jesús enseña y expulsa el demonio *en la sinagoga*

3,22-30, se discute sobre su poder para expulsar los demonios

5,1-20, *en la región de la Decápolis*, centro de desarrollo agrícola y cultura griega, Jesús exorciza al endemoniado de Gerasa

7,24-30, *en la región de Tiro*, exorciza a la hija de una siriofenicia; en seguida él cura a un tartamudo sordo (7,31-37)

9,14-29, *camino hacia la pascua*, Jesús trata y libera al endemoniado epiléptico

Los primeros tres exorcismos en el segundo evangelio trazan un interés geográfico que sirve como clave de interpretación para la controvertida curación de un muchacho poseído por un espíritu in-

mundo (9,14-12).⁸ El lugar no está precisado. Jesús, acompañado de Pedro, Santiago y Juan, acaba de bajar del monte de la transfiguración (v. 9); se reúnen con los demás discípulos (v. 14) y encuentran a un gentío, consternado por la incapacidad de los discípulos de exorcizar el espíritu que no permite que el hijo hable, más bien, «lo tira al suelo, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido» (v. 18). Jesús y sus discípulos están al aire libre en Galilea y después del exorcismo entran en casa para recibir la instrucción de Jesús (vv. 28-29). Luego, «Se fueron de allí y atravesaron Galilea», llegaron a casa en Cafarnaún (vv. 30. 33). La imprecisión del lugar llama la atención, porque la ubicación de otros exorcismos es más precisa: en la sinagoga en Cafarnaún (1,21; cf. v. 29); «a la otra orilla del mar, en la región de los gerasenos», la región de la Decápolis (5,1.20); en el territorio de Tiro (7,24; cf. v. 31). Como se nota, destaca el cuarto exorcismo de los otros por su imprecisión.

El contexto literario⁹

También el contexto literario de los exorcismos es clave para su interpretación. Jesús llama a los primeros discípulos a la orilla del mar de Galilea; el día sábado entra en la sinagoga a enseñar, y el contenido de la enseñanza «con autoridad» parece ser el hecho de la expulsión del demonio (1,21-28). Saliendo ellos de la sinagoga entran en la casa de Simón y Andrés donde Jesús atiende a la suegra de Simón. Hasta ahí «le llevaron todos los enfermos y endemoniados ... Curó a muchos enfermos de diversos males y expulsó muchos demonios» (1,32-34). Resalta el detalle de la imposición del silencio a los demonios (v. 34, que recuerda el v. 25, «Cállate y sal de él»). Al día siguiente, Jesús se dirige a otras partes. «Así recorrió toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando los demonios» (v. 39; sin paralelo sinóptico); se sigue la curación del leproso (1,40-45).¹⁰ Después de una sección de cinco contro-

⁸ Varios intérpretes buscan diagnosticar la enfermedad del muchacho, con síntomas de epilepsia, y debaten si se trata de una curación o un exorcismo.

⁹ Como referencia de base para la lectura de Marcos, cf. M. QUESNEL, «El reino de Dios en Marcos», en Y. M. BLANCHARD (ed.), *Evangelio y reino de Dios* (Cuadernos bíblicos 84), Verbo Divino, Estella 2000, 24-32.

¹⁰ En Marcos el relato de la curación de un leproso tiene detalles que hacen pensar en un exorcismo: la salida de la lepra del afligido («la lepra se le quitó»); Jesús «lo despidió, encargándole

versias (2,1—3,6) enmarcada por dos curaciones de paráliticos (2,1-12; 3,1-6), Jesús se retira a la orilla del mar, seguido por una multitud de Galilea y de territorios lejanos. Se nota que «Los espíritus inmundos, cuando lo veían, se postraban ante él y gritaban: “Tú eres el Hijo de Dios”. Pero él les prohibía que lo diesen a conocer» (3,7.12; sin paralelo sinóptico). Cuando nombra a los Doce, Jesús les concede la autoridad para expulsar a los demonios (3,15).¹¹ Se nota que la narración de Marcos, en comparación con la de los otros sinópticos, realza más la presencia demoniaca en los primeros capítulos, justo cuando ocurre la irrupción del Reino.

Marcos expone la teología del exorcismo con Jesús en una casa, donde el enjambre de gente ni siquiera permite a él y a sus discípulos comer (cf. 3,20). Los licenciados de Jerusalén lo acusan de estar poseído por Belzebú «y expulsa a los demonios con el poder del jefe de los demonios» (3,22);¹² Jesús sostiene que si existe una división interna en una familia o un reinado, «no puede subsistir... está perdido», y proclama, aludiendo a los exorcismos, «Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte [*isxurós*]¹³ y llevarse sus bienes si primero no lo ata;¹⁴ entonces podrá arramblar con la casa» (v. 27). Esta parábola se refiere a Jesús, el “ladrón”, aun más fuerte que el ocupante (“un hombre fuerte”) de la casa, quien despoja a Satanás de las personas de quienes se ha apropiado. Se advierte el dominio de Satanás en términos de un “reino”: «un reino [*basileía*] dividido internamente no puede subsistir» (v. 24; par., con más énfasis en el “reino” en los sinópticos, Mt 12,25-26; Lc 11,17-18.20).

Algunas parábolas ilustran el misterio del reino, explicación que Jesús descubre al grupo de los discípulos, mientras que a los de

severamente» guardar el secreto.

¹¹ Más tarde, en la misión de los Doce, Jesús les da autoridad sobre los espíritus inmundos (6,7; par., Mt 10,1; Lc 9,1). El vocablo “espíritu inmundo” del primer encuentro, Jesús en la sinagoga, y la “autoridad” de los discípulos sobre los espíritus inmundos sugieren que el ministerio exorcista de los discípulos es una continuación del de Jesús.

¹² La perícopa Mc 3,22-27; par., Mt 12,24-30; Lc 11,15-22.

¹³ Cf. Mc 1,7, Juan Bautista comenta referente a Jesús, «el que es *más fuerte* [*isxurós*] que yo».

¹⁴ En esta parábola, el ladrón que quiere despojar al hombre fuerte de su posesión se identifica con Jesús. Hay referencias análogas en 1 Tes 5,2.4; 2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15; cf. Mt 24,43; Lc 12,39. Según Mc 13,35, es el maestro de la casa que vendrá.

fuera se les transmite el reino en enigmas (4,11): «A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios; en cambio a los de fuera se les presenta en parábolas». Se esclarecen varios aspectos del reino: la suerte de la “palabra” en las diferentes clases de oyentes (con la parábola del sembrador, 4,3-9), el crecimiento “automático” (griego, *autómatos*) de la semilla hasta la maduración (4,26-29; cf. v. 28), el fenomenal crecimiento del reino desde un comienzo tan pequeño que se hace grande, como el granito de mostaza que se transforma en árbol (4,30-32).

El reino como semilla que crece por sí sola en silencio implica que el reino se concibe como un proceso natural, desde la siembra hasta la siega. Entran en juego un labrador, la tierra, la semilla, la planta y el fruto que nace y que acaba siendo cosechado y llevado a las bodegas. Ninguno de los incrementos es por sí solo una imagen del reino; tampoco se puede prescindir de ninguno de ellos para llegar al final feliz. El reino es un proceso. Implica un tiempo que transcurre para que se observe su transformación. No resulta fácil discernir en qué detalle de la historia quiere el narrador que el auditorio fije su atención. Quizás en el hecho de que los estados sucesivos de la semilla se producen por sí mismos, sin que se dé ninguna intervención entre la siembra y la siega. Esto es lo que se constata del labrador (v. 27): se suceden los días y las noches, y a él se le escapa lo que ocurre en su campo; no es necesario que intervenga, excepto en la siega, la última etapa en la que volverá a demostrar su competencia de labrador. Así se revela un contraste en la dinámica del reino de Dios, entre la pasividad del hombre y el acierto de la naturaleza. Los dos se mueven juntos, lo que da sentido a la parábola.

La parábola del grano de mostaza realza otro aspecto del reinado. El énfasis contrasta su comienzo humilde y su crecimiento sorprendente. Juega con una oposición: la pequeñez del grano frente al gran tamaño de la planta que nace de él. En estas parábolas el reinado indica una presencia divina en la persona de Jesús; el que siembra la palabra es Jesús; los oyentes son los judíos o los bien dispuestos para aceptar el mensaje (4,13-20). La semilla de la «palabra» contiene una fuerza divina intrínseca, y por tanto se desarrolla sola (4,26-29); es más, crece de modo extraordinario,

suscitando admiración (4,30-32). El reino se identifica con el poder de Dios, presente en el evangelio; se trata de una fuerza divina que se impone por sí misma, irrumpe en la tierra y se difunde en virtud de su gracia inherente. Jesús la presenta como el misterio del reino de Dios (4,11).

La travesía del mar (4,35-41) tiene algunos detalles que relacionan el episodio con el tema del exorcismo. Enfrentados con una fuerte tempestad y las olas que se estrellaban contra la barca y la iban llenando de agua, los discípulos despertaron a Jesús y se quejaron de que corrieran riesgo de muerte. De pie, Jesús «increpó al viento y dijo al mar: “¡Silencio, enmudece!”» (v. 39). Se observan los puntos de contacto entre su reproche a la tormenta y la manera en que se dirige a las fuerzas demoníacas. Jesús “increpó” o “reprendió” al viento y al mar, como si fueran fuerzas personificadas; el narrador emplea el mismo verbo que utiliza para reprender al demonio (*epitimáō*, 1,25; 3,12; 8,32-33; 9,25). También su orden a la tempestad de callarse es parecida a lo que sucede en algunos exorcismos (*firmōō*, 1,25; 4,39; cf. 3,12). En la manera en que Marcos narra la escena, se puede entender que la borrasca en el mar que Jesús calma con su palabra es una reflejo de la consternación en el interior de los discípulos.

Llegado «a la otra orilla del mar» (5,1; par., Mt 8,28; Lc 8,26), una región de cultura y asentamientos helenísticos, el encuentro que tiene Jesús con la población de la región se centra en el exorcismo de un legionario endemoniado que lo reconoce y lo llama por su nombre: «¿Qué tienes que ver conmigo, Jesús, Hijo de Dios altísimo?» (v. 7). Después del exorcismo, Marcos presenta al endemoniado liberado quien se volvió el primer misionero en la Decápolis (v. 20). En seguida Jesús vuelve a atravesar a la otra orilla donde se encuentra con Jairo y su hija afligida.¹⁵

¹⁵ En el capítulo 6, la mención de Elías y la confusión de identidad entre Jesús y el profeta, antiguo campeón del Señor frente a la idolatría de Israel (cf. 6,15; 1 Re 16,29—22,40), asocia el ministerio de Jesús con la actividad de este profeta que con valentía se opuso a la idolatría.

Después de la discusión sobre las tradiciones fariseas, Jesús salió de Genesaret junto al mar y llegó hasta la región de Tiro (6,53; 7,24), territorio no judío al norte de Galilea y más allá de las fronteras de Palestina. Impulsado por la insistencia de una mujer pagana, Jesús expulsa el demonio de su hija, y de esta manera se abre la puerta a la misión a los paganos (7,24-30; par., Mt 15,21-28). Aquella región se conocía por ser la cuna de la idolatría que se extendió a Israel por su promotora Jezabel, la hija de Itobaal, rey de los sidonios, la esposa del rey Ajab de Israel (cf. 1 Re 16,29-34), quien en tiempos de Elías introdujo el culto de baal en su país de adopción. Justamente después del encuentro con la siriofenicia, Jesús dejó «el territorio de Tiro, pasó por Sidón, camino del mar de Galilea, atravesando la Decápolis» (7,31). Relacionada con el exorcismo de la siriofenicia, la curación de un sordomudo (7,31-37, sin paralelo sinóptico) queda situada en territorio pagano – detalle significativo, porque une la curación con el previo exorcismo, y bien con lo que sigue, la multiplicación de los panes y los peces (8,1-10; par., Mt 15,32-39) –. Dentro del arco que abarca a la siriofenicia hasta la multiplicación de los panes y los peces, se ubica la actividad de Jesús en territorio pagano. El teólogo del segundo evangelio señala, de este modo, que la obra de Jesús alcanza a los paganos; luego, Jesús se embarca y se dirige a la otra orilla del lago, territorio judío, con su desembarque en Betsaida (8,13.22).

Después del primer anuncio de su pascua (8,31), Jesús invita a los discípulos a renunciarse a sí mismos y ponerse detrás de él (8,31.34), y el *loghion*, «En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto llegar el reino de Dios en toda su potencia» (9,1), describe el reino de Dios como inminente. Sigue la subida y bajada del monte de la transfiguración (9,1-13; par., Mt 17,1-8; Lc 9,28-36) y la crisis de la combinación curación-exorcismo (9,14-29; par., Mt 17,14-21; Lc 9,37-43). Esta sección del evangelio (8,31—10,52) está marcada por tres anuncios de la pascua de Jesús (8,31; 9,31; 10,32-34). Entre el primer y el segundo anuncio, en la transfiguración donde se trasluce la identidad de Jesús, un detalle cumple una función parecida al bautismo de Jesús, cuando la voz del Padre ratifica al Hijo e invita a los presentes a escucharlo.

Esta sección recuerda su enseñanza a los discípulos y el imperativo de seguirlo más de cerca. Después del primer anuncio de la pasión, el evangelista recuerda un diálogo entre Jesús y Pedro que es significativo en el estudio de los exorcismos. Con toda claridad Jesús anuncia su pascua, y luego, «Pedro se lo llevó aparte y se puso a regañarlo [verbo *epitimáō*]»; Jesús lo reprende – de nuevo usa *epitimáō* –, con toda la fuerza contenida en el mismo verbo de los exorcismos, a su primer discípulo: «¡Ponte detrás de mí, Satanás!». Con el empleo del verbo *epitimáō* y el “Satanás”, Marcos sugiere que el mismo discipulado, movido por intereses humanos en función demoníaca, se colocó en oposición a la llegada del reino de Dios.

Después del segundo anuncio de la pascua (cf. 9,31), Juan avisa a Jesús: «hemos visto a uno que echaba demonios en tu nombre, y se lo hemos querido impedir», a lo cual Jesús respondió: «No se lo impidáis, porque quien hace un milagro en mi nombre no puede luego hablar mal de mí. Él que no está contra nosotros está a favor nuestro» (9,38-40).

En esta sección de los anuncios de la pascua se oyen otras formulaciones ligadas al tema de la entrada en el reino de Dios. Su manifestación habrá de hacerse bajo condiciones de orden ético. «Entrar en el reino» se opone a la suerte de los que serán arrojados a la *gehenna*, si se dejan llevar a la perdición por su mano, su pie o su ojo (9,47).¹⁶ Luego en el contexto del resistir varias tentaciones, se subraya la importancia de entrar en el reino de Dios a cualquier precio, incluso el de perder el ojo; además, entrar en el reino de Dios se compara con entrar en la «vida» (9,43-44; ver v. 47). Otro detalle es que su reinado debe ser acogido con la sencillez y la

¹⁶ Para comprender la expresión «entrar en el reino de Dios» ayuda una expresión equivalente, que ocupa la misma función gramatical en una enumeración: «entrar en la vida», que se opone igualmente al hecho de ser arrojado a la *gehenna* (9,43.45). La *gehenna* es un lugar concreto: la barranca que rodea por el sur la ciudad de Jerusalén, que servía como basurero municipal. En contraste, el reino de Dios se parece a un paraíso. No es cierto que se trate de una realidad local. El paralelismo entre el reino y la vida que Jesús establece a propósito del escándalo (9,43.45.47) da a entender que los lugares mencionados tienen un valor simbólico: malestar y perdición en la *gehenna*, y, por el contrario, la felicidad y la salvación que acompañan a la vida en el reino de Dios.

humildad características de los niños (10,13-16; ver v. 15). Luego, Jesús aclara en un grupo de dichos, que el apego a las posesiones es un obstáculo para entrar en el reino de Dios, que implica ser “salvo” y exige el sacrificio de todo (10,23-25; ver v. 26).

En la entrada mesiánica en Jerusalén la multitud aclama la llegada del reino en la persona de Jesús (Mc 11,9-10);¹⁷ se reconoce la forma quiástica de la aclamación:

- | | |
|---|---|
| (a) ¡Hosanna! | (b) Bendito el que viene ... |
| (b ¹) Bendito el reino que llega... | (a ¹) <i>Hosanna</i> en las alturas |

La correspondencia entre los dos elementos centrales muestra que quien viene en nombre del Señor inaugura el reino, una instrucción para la comunidad de Marcos. Ocurre una especie de fusión: «Bendito el que viene» con «el reino que llega». Se observa el elemento clave del reino en la redacción. Con la entrada mesiánica de Jesús, el reino de Dios está presente en la tierra y comienza a manifestarse. Da eco al anuncio de Jesús al inicio del evangelio en la frase «el reino que llega» (11,10; cf. 1,15). El reino, el que la gente espera y aplaude mientras aclama a Jesús montado en un pollino, es designado por la multitud como «el reino ... de nuestro padre David» (11,10).¹⁸

Otro signo de la inauguración el reino de Dios es cuando Jesús elimina del templo el comercio (11,15-16) y enseña con autoridad, suscitando la admiración del pueblo (11,18.27-32);¹⁹ con ello concretiza la llegada del reino estrechamente ligada a la persona del

¹⁷ Mientras en el tercero y en el cuarto evangelio la bendición de los presentes tiene por objeto al rey (de Israel) que viene en nombre del Señor, Marcos habla del «reino que llega», colocado en paralelo con «el que viene».

¹⁸ En este verso adquiere su relieve el título de «hijo de David» que Bartimeo había atribuido en Jesús (10,47-48).

¹⁹ El vocablo *exousía* crea un enlace entre la actividad inaugural de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún y su enseñanza en el templo al final (1,21-22.27; 11,28-29.33). Los puntos de contacto entre los dos episodios son la “autoridad” con que enseña Jesús en la ocasión del primer exorcismo y su enseñanza «con autoridad».

mesías. En los capítulos 11—15 es rara la expresión reino de Dios; sin embargo, Jesús habla de ello como si el Padre se lo hubiera confiado para que dispusiera de él a su gusto. Además de la expresión misma, el tema de la realeza sirve para describir el itinerario del condenado que se enfrenta a sus adversarios con la dignidad regia.

En sus entrevistas con los individuos y grupos, Jesús traza la frontera existente entre el terreno donde ejerce Dios su autoridad y el que le corresponde al César (12,13-17). Confirma que un escriba, que comprendió las exigencias de la Torah, «no [está] lejos del reino de Dios» (12,28-34). Recuerda cómo el mesías, que lleva el título de hijo de David, es mayor que él, porque el mismo David lo llama Señor (12,35-37). Finalmente, en la última cena Jesús anuncia el banquete mesiánico, en el que se beberá un vino nuevo: «os digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día que beba el vino nuevo en el reino de Dios» (14,22-25). Esta última mención alude a los tiempos escatológicos.

Desde su arresto, el evangelista no habla más del reino, pero Jesús se revela *de facto* como el mesías o el rey de Israel (14,61; 15,32) ante los judíos, y como el rey de los judíos ante el procurador (15,2.9.12), aunque abuchean su realeza (15,16-20), y colocan en la cruz el letrero de la acusación donde está escrito «El rey de los judíos» (15,26). José de Arimatea, el modelo de los que aceptan que el itinerario del mesías pase por la muerte ignominiosa, se encarga de sepultarlo. El redactor comenta de él, «también aguardaba el reino de Dios» (15,43).²⁰

Para concluir esta visita al segundo evangelio respecto a las menciones de demonio e espíritu inmundo, anotamos que en el apéndice (16,9-20) se presenta a María Magdalena, «de la que había echado siete demonios» y, entre los signos que acompañarán a los apóstoles en su misión, «echarán demonios en mi nombre» (vv.

²⁰ Este «también» lo relaciona con algunas mujeres que subieron con Jesús a Jerusalén y miran el espectáculo de la crucifixión desde lejos (15,40-41) y la sepultura (v. 47); tres de ellas volverían el domingo por la mañana para cumplir los ritos de embalsamamiento del cadáver (16,2).

9.17), lo cual confirma que, con la llegada del reino el “hombre fuerte” es desplazado de sus antiguos dominios.

Cuatro exorcismos

A lo largo de los primeros nueve capítulos, Marcos narra la presencia del demonio en cuatro ambientes distintos. El primero es en Cafarnaún, al comienzo de la vida pública de Jesús, donde reporta el éxito de Jesús en la sinagoga, su enseñanza nueva, con autoridad. El demonio invade el foro religioso y, para frustrar la misión y confundir a la asamblea, revuelve la verdad de Jesús, «el Santo de Dios». El silencio en torno al contenido de la «enseñanza nueva expuesta con autoridad» hace pensar que la lección consiste en lo que realiza Jesús en aquella ocasión, el exorcismo en el ámbito religioso.

Una segunda escaramuza entre Jesús y el demonio se ubica junto a un cementerio al otro lado del mar. Las cadenas y los grilletes no sujetan al poseído, y la horda lastima a su hospedador con pedradas. Esta especie encuera al hombre de su humanidad, lo descontrola, lo reduce a un mero bruto habitando la zona de muerte. La raza de revoltosos pide ser arrojada a la pira de puercos que se ahogan en el mar, como símbolo de la región de la muerte.

Un tercer rumbo geográfico de los demonios queda más allá de las fronteras de Palestina, la región pagana de Tiro, donde Jesús expulsa el demonio de una muchacha extranjera (7,24-30). La abertura de los oídos y el desate de la lengua del sordomudo son un gesto elocuente del paso del evangelio hacia los paganos.

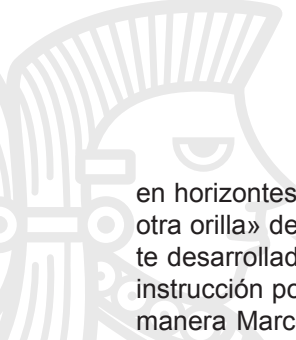
Otra región donde el “hombre fuerte” intenta establecer su dominio es en el terreno teologal de la fe y del compromiso evangélico, donde el demonio espanta, confunde y resiste lo sano y noble de la vida. Invade este ámbito teologal, y «esta especie sólo puede salir con oración» (cf. 9,29). El evangelista narra el incidente del afligido a quien en sus crisis el demonio lo arroja al fuego y al agua para acabar con él; espanta y hace a los discípulos dudar del poder de Dios. Su astucia consiste en ocupar la región más cercana a la en-

señanza y el seguimiento de Jesús de esta sección marcada por los tres anuncios de la pascua y enmarcada por las dos curaciones de ciegos (8,22-26; 10,46-52). Los discípulos ya habían acompañado a Jesús, están enterados del plan de la salvación, la renuncia de sí mismo, la cruz, la muerte y la resurrección que les espera (cf. 8,31.34); ya están informados y formados en los principios fundantes del reino de Dios. En este campo teológico el demonio asalta la integridad del seguidor de Jesús, quiere que los discípulos se concentren en sí mismos, salven su propia vida, en vez de conformarse con el evangelio de la cruz y la resurrección. La comunidad de los discípulos, sin la oración, se convierte en territorio enseñoreado por el “hombre fuerte” hace de las suyas.

Conclusión

A lo largo del evangelio Marcos develar el ministerio de Jesús quien anuncia la proximidad del reino de Dios. Nunca se ofrece una definición, detalle que lleva a la conclusión que el concepto del reino de Dios era bien conocido para la comunidad del evangelista. Jesús lo presenta como una realidad conocida, próxima, y sugiere algunas de sus características por medio de parábolas; declara que está en crescendo, por lo cual está cerca; enumera las condiciones que permiten entrar en él y las que, por el contrario, impiden la entrada. El quebrantamiento del “reino” de Satanás (3,27), la predicación y las curaciones son indicios de que el reinado está presente, no manifiesto en poder y gloria, sino oculto (cf. 4,11) en la persona y la obra del mesías. Es universal, dado que ofrece la misericordia de Dios a todos los seres humanos que se convierten y creen (1,15) y promete la salvación. Al mismo tiempo la autoridad que detiene al demonio requiere un compromiso en la oración y la fe (9,23.29).

A los textos que parecen indicar el plazo para la generación aun viviente, se oponen otros que rechazan todo cálculo y reservan el momento al saber del Padre (9,1; 13,32). Este detalle no oscurece las evidencias del reino que ya se cumplen y que garantizan la revelación plena. Ahora es el tiempo de la salud, que camina deprisa hacia su consumación. A lo largo del evangelio Marcos mide el avance del reino en el mundo presente y en la vida de la comunidad



en horizontes distintos: en la asamblea religiosa; en la región «a la otra orilla» del lago, una región no-judía, económica y culturalmente desarrollada; en el extranjero, y entre sus discípulos durante su instrucción por el camino mientras se aproxima la pascua. De esta manera Marcos identifica cuatro razas de demonios, cuya empresa consiste en frustrar el plan de Dios en busca del bienestar del hombre. Con sus armas de la verdad alborotada en la sinagoga, acompañado por su quórum legionario que coquetea con la muerte, el demonio sigue siendo el “hombre fuerte” a quien Jesús tiene que amarrar para despojarlo de su pretensión de reforzar su control nefasto. Los exorcismos son pues los signos que jalonan el avance del reino de Dios – la conversión y la fe en el evangelio (cf. 1,15) – que está a punto de llegar y que ya está presente. A lo largo de su recorrido del evangelio, la comunidad de Marcos es llamada a responder a su desarrollo.



ANOTACIONES LITERARIAS A MC 8,34 - 9,1: SU SIGNIFICADO Y FUNCIÓN

José Trinidad Lomelí Ochoa¹

Abstract:

El aporte específico de este análisis literario consiste en presentar la composición de Mc 8,34 - 9,1 a partir de los Recuadros 1 y 2 donde se muestra el carácter condicional de la perícopa, así como su desarrollo discursivo concéntrico-consecutivo, resaltando las peculiares características estilísticas de Marcos en los sintagmas, formas verbales y expresiones conexas que ponen de relieve el marcado acento discipular de la perícopa en general; y en particular, el carácter decisivo y definitivo de la opción que el seguidor de Jesús adopta ante el Hijo del hombre, en la presente vida para cuando el reino de Dios venga con poder.

The contribution of this literary analysis presents the composition of Mc 8,34 - 9,1; Inserts 1 and 2 reveal the conditional character of the pericope, as well as its concentric-consecutive discursive development, and highlights Markan stylistic peculiarities of syntagma, verbal forms and connective expressions that in general place a noticeable accent on the disciples in this pericope; in particular, this study shows the decisive and definitive character of the option that the follower of Jesus is to adopt in the present life with respect of the Son of man, with a view to when God's reign is established with power.

Palabras clave: Composición literaria de la perícopa, acento discipular, seguimiento de Jesús.

Keywords: Literary Composition of the Pericope, Discipular accent, Following of Jesus.

¹ El autor es especialista en Nuevo Testamento y profesor de tiempo completo en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es casafatima@eninfinitum.com.

Introducción

Mc 8,34 - 9,1 es un episodio de triple tradición (Mt 16,24-28; Lc 9,23-27) y por su importancia discipular es quizá de los más estudiados. En esta aproximación literaria elemental únicamente nos centramos en el episodio en sí mismo, resaltando las características de estilo propias de Marcos, frente a los textos paralelos sinópticos, dejando espacio para un subsiguiente análisis literario, que tome en cuenta los episodios en la fuente Q (Mt 10,33.38-39; Lc 12,9; 14,27; 17,33 cf. Jn 12,24-26) y los estudios recientes sobre éste episodio.

El presente análisis literario sobre Mc 8,34—9,1 es a partir del texto griego propuesto por Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27^a edición revisada². La traducción española que hago es para fines de estudio, con ciertas libertades, pero apegada a la gramática y sintáctica del texto, en ocasiones incluso al orden de las palabras.

1. Traducción de Mc 8,34—9,1

Y habiendo llamado la multitud con sus discípulos les dijo:

Si alguno quiere detrás de mí seguir,
niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame (v. 34).
Pues el que quiera su vida salvar, la perderá;
Pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará v.35
Pues, ¿qué aprovecha a uno ganar todo el mundo y arruinar su
vida? v. 36
Pues, ¿qué pago puede dar uno a cambio de su vida? V. 37
Pues si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, en esta gene-
ración adúltera y pecadora,
también el Hijo del hombre se avergonzará de él,
cuando venga en la gloria de su Padre en compañía de los santos
ángeles v. 38.
Y les decía, en verdad os digo
que están algunos aquí, de los presentes,

² E. NESTLE - K. ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1998.

los cuales no experimentarán muerte
hasta que hayan visto el reino de Dios que ha venido con poder
(9,1).

Recuadro 1: Exigencias del seguimiento en Mc 8, 34 – 9,1

³⁴ Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ

εἶπεν αὐτοῖς·

εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν,

ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν

καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ

καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν·

ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

³⁶ τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερῆσαι τὸν κόσμον ὅλον

καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

³⁷ τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

³⁸ ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυθῇ με καὶ τοὺς ἐμούς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ,

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

¹ Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·

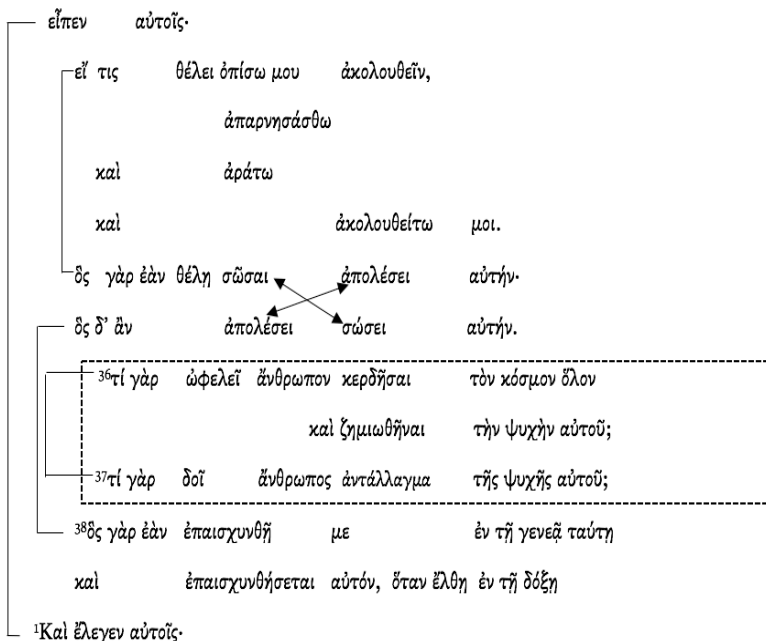
ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων

οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου

ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.

Recuadro 2. Partículas Conectivas y Verbos de Mc 8, 34 – 9,1

³⁴ Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ



ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων
οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου

ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.

2. Algunas anotaciones literarias de Marcos 8,34—9,1 en base a los Recuadros 1 y 2.

2.1 Ubicación de Mc 8,34-9,1

La importancia de Mc 8,34—9,1 es evidente, pues ocupa el primer lugar de la primera (Mc 8,31—9,29) de las tres secuencias (9,33—

10,31; 10,35-45) que integran la parte central del evangelio de Marcos, llamada *en el camino* (Mc 8,27-10,45), donde Jesús enseña en privado a sus discípulos y a los Doce. A su vez, esta parte central está enmarcada por ambas curaciones de ceguera (Mc 8,22-26 y 10,46-52).³

2.2 Lectura de Mc 8,34—9,1

En una primera lectura de Mc 8,34—9,1, haciendo referencia a sus paralelos Mt 16,24-28 y Lc 9,23-27 se pueden observar las siguientes características literarias peculiares de Marcos presentes en la propia redacción y sobre todo en sus frases exclusivas:

Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον

Desde el principio Marcos orienta al lector sobre el énfasis vocacional de este episodio al emplear el participio προσκαλεσάμενος (cf. Mc 1,20; 3,13; 6,7), que Mt y Lc cambian respectivamente por las expresiones εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Mt 16,24) y ε;λεγεν δὲ πρὸς πάντας (Lc 9,23) empleando el verbo λεγειν, que no tiene una fuerte connotación vocacional.

Por otra parte, en Mc 7,14 se encuentra una frase semejante a Mc 8,34, a propósito de la enseñanza sobre lo puro y lo impuro Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς. Esto muestra el carácter didáctico de Mc 8,34—9,1.

Además, en la frase inicial Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, que sirve como marco literario para nuestro episodio (Mc 8,34—9,1), llama la atención que la multitud esté convocada en primer lugar, y luego en segundo lugar sus discípulos, siendo más lógico invertir el orden, poniendo en primer lugar a los discípulos y luego a la multitud, pero al incluir a este personaje colectivo, Marcos indica que la enseñanza es universal, para todos (cf. Lc 9,23: "Ἐλεγεν δὲ πρὸς πάντας;) y también para sus discípulos.

³ Cf. B. VAN IERSEL, «Marco», Queriniana, Brescia 2000, 247-254.

En la mayoría de los casos, el personaje colectivo «ο;cloj»⁴ en los Evangelios, representa el trasfondo anónimo para el ministerio de Jesús: se aglomera en torno a él para escucharlo (Mt 13,2; Mc 3,20; Mc 9,25), lo busca (Lc 8,40), lo acompaña (Mc 5,27 y par), y hasta lo empuja (Mc 3,9), pues quiere presenciar sus curaciones milagrosas (Lc 6,19); mientras que los simples curiosos, se mantienen a distancia. Por esto, quizá, la fe de algunos de la multitud que en verdad buscan a Jesús está puesta de relieve, en la curación del paralítico (Mc 2,4ss). Por otra parte, la multitud está más cerca del Maestro και ἐκάθητο περι αὐτὸν ὄχλος que sus familiares o parientes que se quedan fuera και ἔξω στήκοντες [...], (Mc 3,31-32).

Jesús, por su parte, llama a la multitud para instruirla (Mc 7,14; 8,34; Mt 15,10), se compadece de ella (Mc 6,34); pero después de realizar sus hechos o discursos Jesús se retira de la multitud (Mc 6,45; Mt 13,36) y va a la casa para instruir en privado a los discípulos (Mc 4,10; 7,17; 9,28; Mt 14,22). Por ejemplo, Mc 6,45 después de alimentar a la multitud introduce el relato de la caminata sobre el agua, que así enfáticamente está presentada como una experiencia exclusiva de los discípulos. Lejos de la multitud cura al sordomudo (Mc 7,33) obviamente para mantener en secreto el proceso curativo.⁵

En el evangelio de Marcos, «la multitud» sería un personaje siempre a favor de Jesús, si no hubiera sido manipulada por los sumos sacerdotes para pedir la crucifixión de Jesús (Mc 15,11). Este rasgo de la multitud, favorable a Jesús es notorio en el evangelio de Lucas, al generalizar el sujeto de la exclamación ¡crucifícalo!, en una 3ª persona de plural, donde están incluidos los sacerdotes y las multitudes presentes, pero sin ser propiamente nombrados (cf. Lc 23,4-5); y, además, presentando al final, a las multitudes arrepentidas ante la muerte de Jesús (Lc 23,48).

⁴ Cf. Mateo emplea el término «ὄχλοι» generalmente el plural y Marcos siempre en singular «ὄχλος».

⁵ Cf. R. MEYER «ὄχλος» en G. FRIEDRICH (ed) ET ALII, *Theological Dictionary of the New Testament* (= *ThDNT*), Vol V, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 586-587.

εἶπεν αὐτοῖς

Por otra parte, la frase típica introductoria al discurso directo εἶπεν αὐτοῖς (Mc 8,34) se corresponde con καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (9,1) que a su vez introduce la secuencia final del episodio, dándole cohesión literaria al mismo (8,34—9,1).

El v. 34

En los enunciados iniciales del (v. 34) εἶ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, llama la atención el doble empleo del verbo ἀκολουθεῖν, w que Mt y Lc modifican empleando un verbo de movimiento εἰς;comai que no es propiamente de seguimiento:

εἶ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν,
ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἄράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

Las condiciones⁶ del seguimiento están expresadas austera-mente, a semejanza de una legislación: la primera (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν) y la segunda (καὶ ἄράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) en aoristo de imperativo con su respectivo objeto directo y la tercera en aoristo de indicativo (ἀκολουθεῖτω μοι), con el pronombre de 1ª persona en dativo, refiriéndose a Jesús:

ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν
καὶ ἄράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ
καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

La primera condición ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν *negarse a sí mismo* puede significar «perder la vida por Jesús y por el Evangelio» (cf. v. 35). La segunda condición καὶ ἄράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ se debe entender como un acto voluntario no como el Cireneo que fue obligado a tomar la cruz de Jesús «καὶ ἀγγαρεύουσιν [...] Σίμωνα Κυρηναῖον [...], ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ» (Mc 15,21). En el paralelo lucano

⁶ Cf. Les llamamos «condiciones» por desprenderse de una oración condicional o prótasis, aunque propiamente están expresadas en aoristo de imperativo e indicativo, en forma de exigencias.

(Lc 9,23) a Mc 8,34 se especifica τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν «la cruz de cada día», refiriéndose al nuevo estilo de vida que el discípulo debe iniciar. La tercera condición καὶ ἀκολουθεῖτω μοι, muy probablemente se refiere a compartir la muerte, como Jesús acaba de anunciar la suya (Mc 8,31). A este tipo de muerte equivaldría la frase «perder la vida [humanamente hablando], para salvarla» (cf. Mc 8,35). Según Mc 8,34 las condiciones del seguimiento a Jesús comprenden tres pasos: negarse a sí mismo, tomar la cruz y seguir a Jesús.

Según estas anotaciones literarias Marcos 8,34 enfatiza más que Mt y Lucas el aspecto vocacional al emplear la expresión participial προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον y el verbo ἀκολουθεῖω, además de la dimensión universal del llamado, al incluir el personaje colectivo la multitud.

Aunque en el v. 34 se presenta el argumento general del episodio Mc 8,32—9,1, es decir, las condiciones del seguimiento, a continuación, vienen desglosadas en dos enunciados (condicionales) contrastantes, los cuales constan de una amplia prótasis (ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι; y ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἑμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου) y una brevísima ἀπόδοσις (ἀπολέσει αὐτήν y σώσει αὐτήν) con tan sólo un sintagma verbal y uno pronominal (v. 35):

ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι
ἀπολέσει αὐτήν

ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἑμοῦ καὶ
τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν

El v. 35

La expresión «ἕνεκεν ἑμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου» tiene una connotación discipular, pues también es empleada en Mc 10,29 precisamente a propósito de la renuncia total de los discípulos. Llama la atención que Marcos añade la expresión καὶ τοῦ εὐαγγελίου a la causa por la cual «se pierde la vida», ἕνεκεν ἑμοῦ como lo reporta Mt 16,25. Esta adición marcana καὶ τοῦ εὐαγγελίου permite equipa-

rar a Jesús con el Evangelio, no como Libro o género literario, sino con el mensaje acerca de El, resaltando el valor de la predicación apostólica, testimonio sobre El y de su presencia a través de la palabra de los predicadores en la primitiva Iglesia.

Los cuatro enunciados del v. 35 emplean los verbos *salvar* (2x) y *perder* (2x) y tienen como objeto directo el sintagma nominal *la vida*:

ὅς γὰρ ἔαν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν·
ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν [...] σώσει αὐτήν.

Señalemos también que sólo Marcos, a quien sigue Lc 9,24, emplea la expresión final de este v. 35 *σώσει αὐτήν* que Mt 16,25 modifica «*εὕρησει αὐτήν*», *la encontrará*. El doble empleo del verbo *σω*,zw permite a Marcos resaltar el contraste entre perder la vida y salvarla, mediante el quiasmo:

σῶσαι ἀπολέσει
ἀπολέσει σώσει

Los vv. 36-37

El significado de la doble oposición *salvar/perder la vida*, se reafirma en las dos siguientes frases interrogativas retóricas de los vv. 36-37, las cuales esperan una respuesta negativa.

τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερᾶσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;
τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

Estos enunciados están introducidos por la expresión *τί γὰρ*: el primero está construido con el binomio contrastante u opuesto «ganar todo el mundo/perder la vida». La respuesta obvia es negativa: nada. El segundo enuncia la imposibilidad de poder pagar el precio para recuperar la vida perdida. La supuesta respuesta negativa a ambos enunciados se hubiese expresado mediante la partícula

«mhdei,j», (ninguno, nadie, nada), la cual encontramos con este mismo sentido de «inutilidad» o «nada» en el comentario del narrador a propósito de la ineficacia de las terapias que la hemorroísa había recibido: καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, «y nada habiendo aprovechado, sino más bien había empeorado» (Mc 5,26). Este empleo reafirma la supuesta connotación de «inutilidad» que podría tener este sintagma en nuestro episodio. Los dos enunciados interrogativos retóricos ponen énfasis en la definitiva pérdida o en la salvación de la vida; en que ninguna ganancia terrena se puede “dar a cambio” de la vida eterna cuando se haya perdido”; además subrayan el valor efímero o ínfimo, de las ganancias terrenas, aun del mundo entero, frente a la pérdida de la verdadera vida. Con nada de este mundo se recupera la pérdida de la verdadera vida.

El v. 38

Existe, además, un paralelismo entre las dos siguientes frases consecutivas-condicionales, que enfatizan que la misma actitud que se tenga ante Jesús en el tiempo presente, él la tendrá a su vez, cuando venga, según se muestra enseguida.

ὅς	γὰρ ἐὰν	ἐπαισχυθῆ	με
καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου		ἐπαισχυθήσεται	αὐτόν

La primera narra que «ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυθῆ με [...] ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ [...]», «si uno se avergüenza de mí [...], en esta generación», eso mismo hará el Hijo del hombre, ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, es decir, de la actitud del hombre hacia Jesús en esta generación, dependerá la que tenga el Hijo del hombre, cuando venga en la gloria de su Padre... (v. 38):

Y en cierta forma se oponen semánticamente los sintagmas nominales referentes a este tiempo «esta generación adúltera y pecadora», con aquellos relativos a la edad futura «en la gloria de su Padre, con los santos ángeles», cuando venga el Hijo del hombre, en la parusía, con la cual se cierra la fase temporal del reino de Dios

(Mc 9,1) y se abre su fase definitiva, en cierto modo contrastando ambas:

ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ,
ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων

El enunciado preposicional “en esta generación adúltera y pecadora”, exclusivo de Marcos, relativo al tiempo presente, está en contraste con la expresión “en la gloria de su Padre, con los santos ángeles”, el cual describe la etapa futura.

Mc 9,1

Es importante señalar que la expresión καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (Mc 9,1), exclusiva de Marcos, típica introductoria de un discurso directo, por su semejanza literaria con la inicial εἶπεν αὐτοῖς (8,34), permite unir Mc 9,1 con 8,34-38.

La subsiguiente expresión apodíctica ἀμὴν λέγω ὑμῖν, «en verdad os digo», parece redundante porque le precede καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, pero este recurso estilístico, como una especie de juramento testimonial, tiene la intención de llamar la atención sobre la certeza y sobre la brevedad temporal en que se realizarán los eventos anteriormente enunciados: «salvar/perder la vida, avergonzarse/ser avergonzado», pero sobre todo lo que se enunciará a continuación: «que están algunos aquí, de los presentes, los cuales ciertamente no experimentarán muerte, hasta que no vean que el reino de Dios ha llegado con poder». Los tres sinópticos concuerdan en la primera parte, «que están algunos aquí, de los presentes, los cuales ciertamente no experimentarán muerte...»; pero en la segunda parte si son muy diferentes:

ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ
βασιλείᾳ αὐτοῦ. Mt 16,28b

ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Lc 9,27b

ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.
Mc 9,1b

Los tres concuerdan en la expresión conjuntiva y en la forma verbal ἕως ἄν ἴδωσιν; Lucas sigue a Marcos en el resto de sintagmas, excepto en la expresión final ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, de redacción marcana exclusivamente. Por otra parte, la redacción mateana es del todo particular.

Si consideramos en conjunto la redacción marcana de 9,1, notamos que mediante el empleo de los sintagmas verbales en tiempo perfecto «τῶν ἐστηκότων», la doble negación, que equivale a una reafirmación de lo que a continuación se va a decir «οὐ μὴ γέσωνται θανάτου», «no, no, ciertamente no, morirán» el enunciado ἕως ἄν ἴδωσιν, y el participio perfecto [...] ἐληλυθυῖαν, «ha llegado ciertamente», y el sintagma preposicional «ἐν δυνάμει», todas estas características estilísticas sirven para reafirmar enfáticamente el conjunto del verso (9,1) y de todos los enunciados del discurso de Mc 8,34—9,1.

Según estas anotaciones literarias Marcos 8,34 enfatiza más que Mateo y Lucas el aspecto vocacional al emplear la expresión participial προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον y el verbo ἀκολουθεῖ, w, además de la dimensión universal del llamado, al incluir el personaje colectivo la multitud.

El doble empleo del verbo σο, zw (v. 35) permite a Marcos resaltar el contraste entre perder la vida y salvarla, mediante el quiasmo correspondiente.

Los dos enunciados interrogativos retóricos (v. 36-37) ponen énfasis en la definitiva pérdida o en la salvación de la vida; en que ninguna ganancia terrena se puede “dar a cambio” de la vida eterna cuando se haya perdido; además subrayan el valor efímero o ínfimo, de las ganancias terrenas, aun del mundo entero, frente a la pérdida de la verdadera vida. Con nada de este mundo se recupera la pérdida de la verdadera vida.

El enunciado preposicional “en esta generación adúltera y pecadora” (v. 38), exclusivo de Marcos, relativo al tiempo presente, está

en contraste con la expresión “en la gloria de su Padre, con los santos ángeles”, el cual describe la etapa futura.

Si tomamos en cuenta la redacción marcana de 9,1, notamos que mediante el empleo de los sintagmas verbales en tiempo perfecto «τῶν ἐστηκότων», la doble negación, que equivale a una reafirmación de lo que a continuación se va a decir «οὐ μὴ γεύσονται θανάτου», «no, no, ciertamente no, morirán» el enunciado ἕως ἂν ἴδωσιν, y el participio perfecto [...] ἐληλυθειᾶν, «ha llegado ciertamente», y el sintagma preposicional «ἐν δυνάμει», todas estas características estilísticas sirven para reafirmar enfáticamente el conjunto del verso (9,1) y de todos los enunciados del discurso de Mc 8,34—9,1.

3. Significado de algunas expresiones clave de Mc 8,34—9,1 en el conjunto del relato de Marcos

v. 34:

«Y habiendo llamado la multitud con sus discípulos les dijo»:

En el evangelio de Marcos, a excepción de Mc 15,43, el sujeto del verbo *proskale,w* es siempre Jesús y el objeto directo *los Doce*: en su constitución y envío (3, 13 y 6,7). En cambio la forma participial *proskalesa,menoj* es empleada por Jesús para instruir a los escribas acerca de su poder sobre los demonios (Mc 3,23), a la multitud acerca de lo puro e impuro (7,14), a la multitud con los discípulos acerca de las condiciones del seguimiento (8,34), a los discípulos, estando presente la multitud, antes de la segunda multiplicación del pan (8,1); a los discípulos acerca del significado del donativo de la viuda (12,43) y a los Doce acerca del servicio a los demás (10,42). Por tanto la expresión participial *proskalesa,menoj* es empleada siempre en un contexto de enseñanza a la multitud, pero más precisamente los discípulos y los Doce.

«Si alguno quiere detrás de mí seguir, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (v. 34b).

Al enunciado condicional (prótesis) *si alguno quiere...*, le sigue un imperativo (apódosis) en:

Mc 4,23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω;

Mc 9,22 εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν;

Mt 9,35 εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος, «si uno quiere ser primero, que sea último de todos», le sigue un futuro con sentido o exigencia de mandato. Y en 11,25 ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος, aunque invirtiendo el orden, primero la apódosis (un imperativo), y luego la prótesis. Por tanto, es una característica estilística de Marcos, el empleo *prótesis* (frases condicionales) más *apódosis* (formas verbales imperativas), en un contexto de enseñanza discipular puesto que sólo es empleada una vez en los paralelos de Mt 16,24 y Lc 9,23 a Mc 8,34.

La expresión ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν

En el NT el sintagma preposicional *wvpi*,so tiene generalmente un significado teológico cuando está combinado con un genitivo de persona o con un verbo de movimiento, indicando una íntima relación entre la persona que llama y el llamado, entre Jesús y el discípulo (cf. Mc 8,34), que implica una completa renuncia de sí y una disposición a una total entrega de sí mismo a él (que llama). Por esto, se puede decir, que cuando se ha escuchado el llamado de Jesús, δεῦτε ὀπίσω μου (cf. Mc 1,17.20) no se puede volver hacia atrás.⁷

El verbo ἀκολουθεῖν es empleado en el llamado discipular (Mc 1,18; 2,14), cuando los discípulos siguen a Jesús (6,1) y en nuestro episodio acerca de las condiciones para seguirlo (8,34). Aunque los discípulos dejaron todo por seguir a Jesús (10,28), no comprenden por qué alguien fuera del grupo arroje demonios (9,38). Después todos lo abandonan (14,50) y Pedro siguiéndolo de lejos (14,54) lo

⁷ Cf. H. SEESEMAN «ὀπίσω» en G. FRIEDRICH (ed) ET ALLII, *ThDNT*, Vol. V, William. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 289-292.

niega (14,66-72).⁸ Y Judas Iscariote va con los sumos sacerdotes para entregarlo (14,10-11), Jesús anuncia que uno de los Doce lo traicionará (14,17-21), efectivamente lo entrega (14,43-49). El significado de este verbo tiene hasta antes de nuestro episodio una connotación de fidelidad al llamado, pero después, se desvanece y en la práctica expresa la infidelidad en el seguimiento.

«Niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (v. 34b)

El verbo *avrne,omai* *arnéomai* y el compuesto *avparne,omai*⁹ en el NT significan traicionar, negar, pues son intercambiables en pasajes paralelos: Lc 9,23 = Mc 8,34; Mt 16,24; Mc 14,30.31.72 y paralelos etc.

El verbo *avrne,omai* significa ser infiel a la persona de Jesucristo, no reconocerse como su discípulo, negándolo delante de los demás (cf. Mt 10,33), como Pedro (Mc 14,68.70.71). Los mártires enfrentaron la misma posibilidad, sin embargo, ellos sí lo reconocieron como su Señor, según lo atestigua Ap 1,13: «has guardado mi nombre, no has renegado de mi fe...» cf. Ap 3,8.

En Mc 8,38 se da el motivo de la negación: avergonzarse de Cristo y de sus palabras. Se podría decir que esa negación, ese avergonzarse brota de la duda relativa a la verdad (o existencia) del Señor, de tal modo que se busca más bien el honor del mundo,

⁸ Cf. G. KITTEL «ἀκολουθεῖν» en G. KITTEL (ed) ET ALII, *ThDNT*, Vol. I, WM. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 213-214; G. SCHNEIDER, «ἀκολουθεῖω» en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (=DENT)*, Vol. I, (BEB 90), Sígueme, Salamanca 2001², cols. 140-150. Marcos emplea este verbo en 18 ocasiones: la multitud seguía a Jesús en Galilea (3,7; 5,24), a la multitud con los discípulos Jesús les invita al seguimiento, que implica la negación de sí y la disposición al martirio (8,34). Algunos seguían a Jesús con temor al acercarse a Jerusalén y a su pasión (10,32), pero el ciego Bartimeo, después de que fue curado, le siguió por el camino, siendo el único personaje de este tipo, que llegó a ser seguidor de Jesús y simbolizando a los que después de la pascua, llegarían a la fe y seguimiento a Jesús, aunque no lo hayan visto anteriormente.

⁹ Cf. H. SCHLIER «ἀπαρνέομαι» en G. KITTEL (ed) ET ALII, *ThDNT*, (Vol. I), William. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 470-471. Otra forma de negar a Cristo consiste en rechazar su doctrina, en particular, cuando tiene consecuencias para las decisiones prácticas de vida. La actitud básica que comprende el verbo *avrne,omai* puede también verse cuando no se trata de negar a Cristo, sino de un diferente sentido de negar uno su propia persona, dejando de ser uno mismo (cf. Mc 8,34 y par.), aceptando la muerte por Jesús y sus palabras.

más que ser fiel a Jesús, despreciándolo a él. Esto lo reafirma la segunda condición para el seguimiento «toma la cruz» (Mc 8,34), que significa disposición a negarse a sí mismo y al martirio por Jesús.¹⁰

El v. 35

«Pues el que quiera su vida salvar, la perderá;

Pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará»
v. 35

En el primer enunciado el significado del sintagma nominal «yuch», se refiere a la vida física; pero en el segundo, a partir de ese primer nivel de significado, se habla de perder esta vida física viviéndola según Jesús dice y según el evangelio, o sea, según el proyecto de Dios. Este es el único modo de salvarla, viviéndola como discípulo de Jesús.

En esta frase se estaría afirmando que un hombre realizará una vida plena solamente cuando no se aferre más a ella, y que la encontrará en la pérdida o sacrificio de ella. Además, al ubicar Marcos este dicho, junto con aquellos sobre el discipulado en el inmediato contexto del primer anuncio de la pasión del Hijo del hombre, enfatiza el hecho de que «dar la vida» es posible solamente cuando uno sigue al que dio su propia vida por todos. El, entonces, es el nuevo centro. La adición «por mí y por el evangelio» muestra que solamente una orientación hacia Jesús y no al ser humano puede llevar a esto.¹¹

vv. 36-37

«Pues, ¿qué aprovecha a uno ganar todo el mundo y perder su vida?» (v. 36)

¹⁰ Cf. J. JEREMIAS, «αἰρω» en F. KITTEL, (ed) *ThDNT*, Vol. I, WM. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 185.

¹¹ Cf. E. SCHWEIZER, E., «ψυχη», en G. KITTEL, *ThDNT* 1974, Vol IX, WM. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 643.

«Pues, ¿qué pago puede dar uno a cambio de su vida?» (v. 37)

En la frase «Pues, ¿qué aprovecha a uno ganar todo el mundo y perder su vida?» (v. 36), el sintagma nominal «yuch,»¹² designa la vida como el supremo bien (cf. Mc 8,35 y par). Las riquezas no salvan de la muerte si uno perdió su vida en ellas. Y en el siguiente enunciado «pero el que pierda su vida a causa de mí y del Evangelio, la salvará», (v. 35b), cf. Salmo 49,7,¹³ la enseñanza de Jesús y aún más claramente la combinación con el v. 35 en Mc, define la «yuch,» más íntimamente como la vida que es vivida delante de Dios, de la cual se ha afirmado que un hombre la encuentra, no al ganar todo el mundo, sino al ser un discípulo de Jesús (v. 34). La vida, entonces no es justamente un fenómeno natural, sino algo más. Si el hombre no es consciente de esto, equivoca lo que debería ser su vida.

El v. 38:

«Pues si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre en compañía de los santos ángeles».

En Mc se da énfasis al concepto de «yuch,» como algo más que vida física y a la conciencia que el hombre debe tener de ello, por la conexión con el v. 38: «Pues si uno se avergüenza de mí [...], también el Hijo del hombre se avergonzará de él [...]». Lo que sucede ahora un día será puesto a la luz en el juicio. La venida del Hijo del hombre y su testimonio a favor o en contra hará plena aquella orientación que el hombre dio a su vida terrena hacia todo el mundo o a hacia Dios, pues el juicio clarificará si un hombre vivió reconociendo a Jesús como su Maestro, o se avergonzó de él, negándolo como Pedro.

¹² Cf. E. SCHWEIZER, E., «ψυχή», en G. KITTEL, *ThDNT* 1974, Vol IX, WM. B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 645.

¹³ Cf. Salmo 49,7 «No puede un hombre redimirse, ni pagar a Dios su rescate. Es muy alto el precio de su vida y nunca tendrá suficiente».

9,1: «Y les decía, en verdad os digo, que están algunos aquí, de los presentes, los cuales no experimentarán muerte hasta que hayan visto el reino de Dios que ha venido con poder» (9,1).

Jesús coloca antes de sus dichos la expresión «ἀμὴν λέγω ὑμῖν», «Y les decía, en verdad os digo» expresión muy empleada en los evangelios, (Mt 30x, Mc 13x, Lc 6, Jn 25x), para mostrar que son confiables y verdaderos los siguientes dichos, porque Jesús mismo en su *Amén*, los aceptó como propios y válidos; y aunque se anteponen a dichos de Jesús de variado contenido, todos tienen que ver con la historia del reino de Dios unido con su Persona.¹⁴

Se emplea esta misma expresión apodíctica más la partícula ὅτι, en Mc 13,30 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται, a propósito de la cercanía temporal de la venida del Hijo del hombre. La semejanza literaria y semántica se puede apreciar en la siguiente disposición:

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.
ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι [...] οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν [...].

Por tanto la expresión participial proskalesa, meno*j* es empleada siempre en un contexto de enseñanza a la multitud, pero más precisamente los discípulos y los Doce. Además una característica estilística relevante de Marcos, es el empleo *prótesis* (frases condicionales) más *apódosis* (formas verbales imperativas), en un contexto de enseñanza discipular puesto que sólo es empleada una vez en los paralelos de Mt 16,24 y Lc 9,23 a Mc 8,34.

¹⁴ Cf. H. SCHLIER «Ἀμὴν», en G. KITTEL (ed), *ThDNT*, Vol I, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1968, 337-338. Además, trata del amplio uso litúrgico de esta palabra en el AT, en el judaísmo, en el cristianismo primitivo, en el NT (cf 1 Cor 14,16; Ap 5,14); en varias oraciones cristianas y en las doxologías. Los dichos de Jesús conservados en los evangelios son de variado contenido individual, pero todos ellos tienen que ver con la historia del reino de Dios unido a su Persona. Así en el amen precedente a la expresión ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι de Jesús, tenemos en cierto modo la Cristología en germen.

4. Anotaciones narrativas de Mc 8,31—9,1: oposiciones, unicidad, dualidad y tríadas

Según nuestro análisis literario, de las partículas conectivas, de los sintagmas verbales y sobre todo de los enunciados y así como del conjunto de este episodio, en el siguiente esquema se puede visualizar la composición, la articulación de cada uno de sus enunciados y su índole en parte concéntrica, en los dos enunciados retóricos que están al centro del discurso, y desde esta perspectiva, síntesis de la enseñanza; pero a la vez con un desarrollo consecutivo, sobre todo por la función de la partícula **gar** que a su vez, articula y lanza hacia adelante la secuencia discursiva.

*Escenario*¹⁵: Y habiendo llamado la multitud con sus discípulos

Expresión introductoria «Dijo a ellos» (la multitud con sus discípulos)

Partes del discurso

a *Prótasis compuesta* y *apódosis* triple:

Si alguno quiere detrás de mí, seguir
niéguese a sí mismo,
tome su cruz
y sígame (v. 34).

b *Doble enunciado condicional opuesto: prótasis y apódosis*

Pues si uno quiere su vida salvar [*prótasis*], la perderá [*apódosis*];
Pero si uno pierda su vida por mí y por el evangelio [*prótasis*], la
salvará [*apódosis*] v. 35

c *Doble enunciado interrogativo retórico:*

Pues, ¿qué aprovecha a uno ganar todo el mundo y perder su
vida? v. 36

Pues, ¿qué pago puede dar uno a cambio de su vida? v. 37

b' *Doble enunciado consecutivo afirmativo:*

Pues si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, en esta gene-
ración adúltera y pecadora,
también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en
la gloria de su Padre en compañía de los santos ángeles
v. 38.

¹⁵ Empleo la letra cursiva para resaltar las partes que componen Mc 8,34—9,1 así como la denominación de sus enunciados.

Expresión conclusiva «Y les decía»,

a' Frase apodíctica y triple enunciado afirmativo:

En verdad os digo

que están algunos aquí, de los presentes,

los cuales no experimentarán muerte

hasta que hayan visto el reino de Dios que ha venido con poder (9,1).

El Escenario. Describe al auditorio compuesto de la multitud y de sus discípulos, destinatarios de las condiciones del discipulado, que se proponen a todos, no sólo para el grupo de seguidores como son aquellas expresadas en Mc 8,27-33.

Expresión introductoria «Dijo a ellos» es una frase estereotípica del discurso. Este pronombre de 3ª persona de plural, describe una vez más al auditorio, enfatizando que se está dirigiendo precisamente a ellos, -la multitud con sus discípulos- como sus destinatarios. Se corresponde con la *expresión conclusiva* «Y les decía» (9,1), nuevamente con el pronombre de 3ª persona de plural.

Las Partes del discurso son tres, con una cierta estructura concéntrica a, b, c, b', a', aunque el desarrollo discursivo es secuencial, sobre todo por la función consecutiva de la partícula **gar**.

a Prótasis compuesta y triple apódosis: (v. 34)

b Doble enunciado condicional opuesto: prótasis y apódosis (v. 35)

c Doble enunciado interrogativo retórico (vv. 36-37)

b' Doble enunciado consecutivo afirmativo (v. 38)

a' Expresión apodíctica y triple enunciado afirmativo (9,1).

La prótasis compuesta y la triple apódosis (v.34) se corresponde con la *expresión apodíctica y el triple enunciado afirmativo (9,1)* por su índole apodíctica y triádica en apódosis (v. 34) o en afirmaciones (9,1).

El *doble enunciado condicional opuesto, prótasis y apódosis (v. 35)* está en correspondencia con *el doble enunciado consecutivo*

afirmativo (v. 38) por el aspecto de la dualidad. Queda en el centro el *doble enunciado interrogativo retórico* que funciona como transición interna porque, por una parte, representa la conclusión de la *prótasis y apódosis* (v. 34) y el *doble enunciado condicional opuesto: prótasis y apódosis* (v. 35); y por otra, sirve de nexo al *doble enunciado consecutivo afirmativo* (v. 38) y a la *expresión apodíctica y triple enunciado afirmativo* (9,1) del discurso. Funcionando como puente o transición.

5. Comentarios generales al Evangelio de Marcos 8,31—9,1

En el siguiente recuento general por los principales comentarios al evangelio de Marcos podemos comprobar que de una u otra forma aluden a algunas de las características literarias y estilísticas que en nuestro análisis hemos considerado con mayor amplitud y profundidad, lo cual nos confirma en la validez de nuestro intento de acercamiento literario y narrativo al episodio de Mc 8,34—9,1.

Según V. Taylor¹⁶ la frase «también el *Hijo del hombre se avergonzará [...] cuando venga en la gloria de su Padre [...]*» (Mc 8,38), muestra que Jesús habló durante su ministerio muy probablemente identificándose con él (cf. Mc 8,31; 10,45) y que, de acuerdo a su enseñanza, con tal expresión se refería a la comunidad elegida, de la que él habría de ser la cabeza.

J. Gnilka¹⁷ analiza la redacción marcana de Mc 8,34—9,1, y pone en evidencia su relación con la fuente “Q”, contenida en Mt 10,38-40 y Lucas 14,27. En particular señala el significado de los principales dichos como «cargar la cruz» (8,34) y expresiones como “salvar/perder” la vida, etc.; y la nueva interpretación pospascual

¹⁶ Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979, 452-459. En el marco del método histórico crítico valora los manuscritos que sustentan el texto griego, sus variantes, lo compara con otros dichos semejantes dentro del mismo Evangelio, presenta la redacción sinóptica de este episodio y como estaría en la fuente Q. Las sentencias de Mc 8,34—9,1 tratan de la lealtad al Hijo del hombre, crucificado y resucitado, en circunstancias que exigen valentía y sacrificio. Muy probablemente estos dichos se han conservado por proceder de una Iglesia expuesta a la persecución.

¹⁷ J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos, Mc 8,27-16,20*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1986, 23-33.

del episodio. Y considerando el episodio posterior (Mc 9,2-8) afirma que la promesa de Mc 9,1 se cumple anticipadamente en Pedro, Santiago y Juan, sin eliminar la venida definitiva de Jesús. Por su parte los comentarios de S. Légasse¹⁸, Craig A. Evans¹⁹ Robert H. Gundry²⁰, Eugene La Verdier²¹ y D. J. Harrington – J. R. Donahue²², son mucho más completos y actuales que los dos anteriormente mencionados, pues ofrecen el significado de los verbos y expresiones principales, así como sus características estilísticas (por ejemplo, el uso de la partícula griega «gar» en Mc) evidentes en este episodio; además de señalar en qué otros episodios de Marcos son empleadas y qué paralelos tienen en otros pasajes bíblicos y rabínicos, poniendo énfasis en el significado particular en los Evangelios. A continuación presento los principales puntos del análisis de B. V. Iersel²³ sobre Mc 8,31—9, porque en general abarca los

¹⁸ Cf. S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, 431-441. Además de presentar el sentido de las principales frases del episodio, subraya el significado del verbo Arneizai, "prescindir de la propia persona, de sí mismo"; y del verbo aisjineztai (v. 38) y su empleo en un contexto de confesión (1 Pe 4,16; 1 Jn 2,28; Lc 9, 26; Rom 1,16; 2 Tim 1,8). p. 439; y que la "expresión con poder" hace pensar en una situación diferente de la presente, (tiempo de Jesús, de los apóstoles y del evangelista).

¹⁹ Cf. C. A. EVANS, *Mark 8:27—16:20* (World Biblical Commentary 34B), Zondervan, Nashville 2001, 20-30. Presenta varios textos paralelos bíblicos y rabínicos a los principales dichos de Mc 8,34-9,1: cargar la cruz, ganar, perder la vida, resaltando el matiz peculiar en labios de Jesús; la función de transición de 9,1 y cómo Mc 9,2-8 esclarece el significado de Mc 8,34-38; y que el reino de Dios ha llegado "con poder", en la expulsión de Satán por parte de Jesús.

²⁰ Cf. R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2000, 452-456. Ofrece su propia opinión y sintetiza las propuestas de E. Best, M.E. Boring, G. Schwarz, M. P. Green, L. E. Keck y J. Jeremias. Afirma (p. 452) que la dispersión del material de Q, que es paralelo a Mc 8,34—9,1 en Mt 10,33.38-39; Lc 12,9; 14,27; 17,33; cf. Jn 12,24-26) pudo deberse a que Marcos o uno antes de él, extrajo los dichos de sus originales escenarios narrativos. Señala el lenguaje muy característico de Marcos en las suturas en 8,34^a; 9,1 y el empleo de la partícula conectiva *gar* en los vv. 35.36.37.38 pudieron probar no más que una redacción de Marcos por unificar el material.

²¹ Cf. E. LA VERDIERE, *The Beginning of the Gospel. Introducing the Gospel According to Mark*, Vol. II (Mk 8,22—16,20), The Liturgical Press, Collegeville 1999, 32-41. Hace un buen análisis literario presentando la forma de prótasis y apódosis (v. 35), la función de hacer avanzar el discurso mediante el contraste de dos afirmaciones positivas (v. 35); los dos enunciados interrogativos de los vv. 36-37 de nuevo son dichos paralelos contrastantes, frecuentes en series de preguntas en el estilo de las diatribas estoicas (cf. 1 Cor 1,20; Rom 2,3-4). Los enunciados de 8,38 introducen la dimensión escatológica a la soteriológica de los vv. 36-37. la expresión "en verdad os digo", se emplea solo para introducir dichos de Jesús y el uso litúrgico de la palabra *amen*.

²² Cf. D. J. HARRINGTON (ed) – J. R. DONAHUE, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series, Vol. II, The Liturgical Press, Collegeville 2002, 259-273. Con similar amplitud y profundidad analiza el texto como los autores anteriores.

²³ Cf. B. VAN IERSEL, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*. Queriniana, Brescia 2000, 262-268.

aportes principales literarios y teológicos en cierta forma comunes a estos cinco importantes comentarios anteriores, además de que al emplear el método «reader-response criticism» o «crítica de la respuesta del lector», le permite anotar las intenciones del autor, de sus primeros destinatarios y su contexto socio-religioso, y lo que el texto pide al lector actual:

Comienza B. V. Iersel indicando la conexión de Mc 8,34—9,1 con 8,31-33, porque en éste último episodio anuncia lo que le sucederá a Jesús, y en la secuencia 8,34—9,1, lo que le está reservado a la multitud y sus discípulos. El tema central de 8,34-9,1, es la disposición a entregar la vida.

En la frase inicial del episodio anota que sorprende la mención de la multitud en el v. 34a (cf. Mc 9,14-27; 10,1-9), la cual no desempeña un rol importante en esta sección (Mc 8,27-10,52), y que se explica por la importancia de los dichos siguientes, que otros, además de los discípulos, también deben escuchar, por ejemplo, los lectores.

En cuanto a la expresión «*cargar la cruz de él*», que se supone que los lectores están familiarizados con esta expresión, pero ni los que escuchan a Jesús, ni sus discípulos son capaces de tal familiaridad, porque ni la cruz, ni la crucifixión de Jesús son mencionadas en los anuncios de su muerte (8,31; 10,32-34), y porque los discípulos han huido antes de ese evento (14,50); y por tanto no están presentes en la condena de Jesús (15,15), ni cuando Simón de Cirene carga la cruz (15,21-22). Las implicaciones de esta expresión son claras, sólo para quien conecte esta metáfora de «cargar su cruz», con la crucifixión de Jesús. En cambio, el auditorio romano de Marcos sí haría tal conexión porque ya conocía la narración de la crucifixión de Jesús y la de algunos de ellos por Nerón.

El amplio enunciado inicial «si alguno quiere detrás de mí seguir, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame», por el empleo del verbo «seguir» y de la preposición «detrás de, después de», recuerda los relatos de vocación (Mc 1,16-20; 2,14) e invita a renunciar a la seguridad de la familia y los medios de sustentación; el verbo

«negarse a sí mismo» es empleado en las negaciones de Pedro a Jesús (cf. Mc 14,30.31.71-72,) implica arriesgar su vida por él, algo que Pedro no fue capaz de hacer y que en cambio, Eleazar y los siete hermanos (2 Mac 6—7) sí la dieron por la Toráh. Precisamente los dichos sobre *perder/salvar la vida* significan dar la vida por Jesús, en los cuales se emplea la palabra «vida» con diverso significado.

Las preguntas retóricas «Pues ¿Qué aprovecha a uno ganar todo el mundo y arruinar su vida? Pues ¿qué pago puede dar uno a cambio de su vida?», no sólo significan, como en Job 2,4 que el hombre está dispuesto a dar cuanto tiene por su vida, ni otra vida en precio de la vida coartada por el asesinato (Ex 21,23), sino permanecer fieles hasta la muerte, para ganar la verdadera vida, de otro modo se perderá definitivamente (vv. 36-37).

La amplia frase explicativa «Pues si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre, en compañía de sus santos ángeles» (v. 38), significa que si los seguidores de Jesús, por temor a perder la vida, no declaran ante sus jueces que pertenecen a él, deben ser conscientes que el Hijo del hombre, Jesús, no les absolverá en el juicio final.

No sabemos si el autor de Marcos conocería personalmente persecuciones, durante las cuales los cristianos eran interrogados y amenazados de tortura, pero los primeros lectores de Roma sí experimentaban persecución. A los lectores de hoy este pasaje les puede llevar a reflexionar sobre una posible situación de persecución y también un llamado a una vida ascética que implica auto renuncia y auto desprecio de sí mismo. El dicho señala la disponibilidad a dar la propia vida por causa de Jesús.

Para B. V Iersel Mc 9,1 funciona como transición entre 8,34-38 y 9,2-9, porque a la vez representa la conclusión de 8,34-38 y la introducción a 9,2-9, abarcando ambos aspectos literarios, evitando considerarlo únicamente como conclusión de 8,34-38 o introducción de 9,2-9.

En Mc 9,1 se habla de la venida del reino de Dios, como en 1,15 y tal parece que ha llegado ya en las curaciones y exorcismos que Jesús realiza; pero en la sección de las parábolas, se da a entender que la plena realización del Reino (Mc 4,30-32) vendrá después de algunos fracasos (4,2-8:14-20) y después de un considerable tiempo. Para los personajes mencionados en 9,1 la plena realización es aún futura. Además, B. V. Iersel pone en evidencia la relación de Mc 8,34—9,1 con Mc 13,26 donde Jesús habla de la venida del Hijo del hombre, por el empleo de las palabras *potencia* (cf. Mc 9,1), *gloria* (cf. Mc 8,38) y el verbo “*ver*”. Este autor nota que en Mc 8,34—9,1 hay “un suspenso narrativo”, si tomamos en cuenta el promedio de edad de ese tiempo (25 años), ya que muchos de los que estarían presentes durante el ministerio de Jesús habrían muerto en tiempos en que se redacta Mc 9,1 [por lo menos 30 años después de la muerte de Jesús], incluso el apóstol Pedro (año 64 o 67).

No podemos dejar de mencionar a F. J. Moloney²⁴ quien por su parte anota que la verdadera visión “*del reino que ha llegado con poder*”, (cf. Mc 9,1), consiste en la aceptación del discipulado respondiendo a las enseñanzas de Jesús expresadas en 8,34-38. Por su parte D. J. Harrington²⁵ señala que las condiciones radicales del seguimiento a Jesús incluyen la disposición a dar la vida, a la vez que indica los aspectos fundamentales sobre la venida del reino de Dios con poder.

A manera de conclusión

Según las consideraciones literarias del episodio en sí mismo, sus características de estilo, su articulación, sus partes podemos resaltar cómo Marcos da fuerte énfasis discipular al emplear el lenguaje común a los evangelios sinópticos, para el seguimiento a Jesús,

²⁴ Cf. F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Hendrickson, Peabody 2002, 175-177. También hace alusión a que el narrador ve hacia atrás sobre el mundo dentro del texto, y señala este privilegio para algunos que están ahí presentes en el tiempo del relato; y cómo pasado largo tiempo (por lo menos 30 años), la comunidad de Marcos y su Evangelio existen, están presentes, a causa de la experiencia de algunos quienes estaban presentes ahí, los cuales experimentaron la transformación del sufrimiento en poder y su testimonio yace detrás del relato de Marcos.

²⁵ Cf. D. J. HARRINGTON «The Gospel according to Mark», en R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood 1990, 615.

pero además aquellas características estilísticas marcanas, entre las que sobresalen el participio “habiendo llamado”, la doble mención del verbo “seguir”, además de la preposición “detrás de” (v. 34). Y mediante el quiasmo *perder-salvar, salvar-perder* resalta el carácter decisivo de la opción del discípulo perdiendo la vida por Jesús y su evangelio en esta vida.

Considerando la composición a través de los Recuadros 1 y 2 pudimos apreciar el empleo de la prótasis y apódosis, la índole concéntrico-consecutiva del episodio por las partículas como «gar» y el tejido verbal a base de *prótasis-apódosis*, el carácter singular, dual y triádico de sus enunciados.



LA ÚLTIMA ENCOMIENDA DE JESÚS

(JN 19, 25-27)¹

Juan López Vergara²

Abstract:

Este artículo muestra que para la interpretación de la última encomienda de Jesús es imprescindible una lectura integradora, a partir de las herramientas literarias del texto, teniendo en cuenta el contexto inmediato y el más amplio de todo el cuarto evangelio. El autor exhorta a constatar que en cada expresión late el eco de la amistad más pura jamás habida, que delata la pasión del narrador por expresar semejante experiencia realmente real y única del autor implícito, que la tradición identifica con el apóstol Juan, conocido como: el μαθητής ὃν ἠγάπα (discípulo a quien amaba). Dispuesto a contactar con lo que dice el texto, el autor del artículo, inmerso en una mística de ojos abiertos, aterriza su conclusión en dos partes, por orden de importancia: a) Este gesto simbólico de Jesús, que manifiesta su última encomienda, entraña el sentido teológico de la encarnación, que radica en la compasión del Padre expresada en plenitud por Jesús: su Hijo, el Hombre venido de Dios. Y b) Al lado de los soldados que despojan de todo a Jesús hay quien lo ama y le permanece fiel. María παρὰ τῷ σταυρῷ (junto a la cruz), aparece como la mujer que está con Jesús en el momento supremo en el que salva al mundo y nace una nueva humanidad. Ella es declarada madre espiritual de la Iglesia que está naciendo.

This article shows that to interpret the last command of Jesus an integrated reading is indispensable, starting from the literary textual indications, and taking into account both the immediate and broader context of the fourth Gospel. The author notes that in every successive expression one hears the heartbeat of the purest friendship ever, that betrays the narrator's passion aim to express such a truly real and unique experience of the implied author, which tra-

¹ Dedico este artículo al padre Juan Manuel Molina Martínez, sabio y santo Servidor de la Palabra, con filial afecto y gratitud

² El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca. Es laico y radica en Guadalajara, Jalisco. Su correo electrónico es jlopezvergara@hotmail.com.

dition identifies with the apostle John, known as: the “the beloved disciple.” With an aim to connect with the meaning of the text says, López Vergara, with an open-eyed mysticism, offers his conclusion in two parts, in the order of importance: a) This symbolic final gesture of Jesus reveals the theological sense of the incarnation, which lies in the Father’s compassion expressed fully by Jesus: his Son, the Man come from God, and b), alongside the soldiers who deprive Jesus of everything, are those who love him and remain faithful to him. Mary, standing next to the cross, appears as the woman who is with Jesus in the final moment in which he saves the world and a new humanity is born. She is declared the spiritual mother of the Church that is being born.

Palabras clave: madre, mujer, el discípulo a quien amaba Jesús, παρὰ τῶ (junto a).

Keywords: mother, woman, the disciple who Jesus loved, standing παρὰ τῶ (next to).

Introducción

La lectura de Jesús en la cruz que encontramos en los santos evangelios se distingue por su sobriedad. Si bien en cada uno de ellos se percibe un matiz distintivo y, ¿no está acaso la verdad en los matices? «Lo importante es sentir el texto y poner atención a lo que está escrito».³ En la obra joánica Jesús ha cargado el travesaño de su patíbulo hasta el Gólgota, un promontorio rocoso del noroeste de la Ciudad Santa. «Su decisión, y no una fuerza ciega, lo lleva a la muerte (10, 17-18)».⁴ El propio Simón de Cirene, a quien vemos ayudándolo a cargar la cruz en los sinópticos brilla por su ausencia en el cuarto evangelio (cf. Mc 15, 21 // Mt 27, 32 // Lc 23, 26), siendo Jesús mismo quien carga su cruz.⁵

³ C. MESTERS, *Jesús, nuestro hermano, El comienzo de la buena nueva, la comunidad y su misión*, Dabar, México 1996, 8.

⁴ J. CÁRDENAS, *Para seguir el vuelo del águila. Pistas para leer a san Juan*, Dabar, México 1993, 119.

⁵ Cf. G. W. MACRAE, *Invitation to John. A Commentary on the Gospel of John with Complete Text from The Jerusalem Bible*, A Doubleday Image Book Original, Garden City, New York 1978, 214.

Tomaron, pues, a Jesús, y él cargando con su cruz, salió hasta el lugar llamado Calvario, que en hebreo se llama Gólgota, y allí lo crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio (Jn 19, 16-18).

¿Al parecer él no es tanto la víctima, cuanto el Hijo del hombre que entrega su vida? Después de haber tenido lugar el reparto de los vestidos de Jesús (cf. Mc 15, 29-32 // Mt 27, 39-44 // Lc 23, 35-37), a diferencia de lo que aparece en los evangelios sinópticos, en la obra joánica no vemos los insultos ni las burlas de que el Crucificado es objeto por parte de los transeúntes. Este acontecimiento no coincide con la visión de la cruz que tiene el narrador en el cuarto evangelio, ¿será porque para él no es el lugar del abajamiento y la humillación, sino de la victoria y de la elevación del Hijo? ¿No es este evangelio, como afirma Robert Kysar: «un rebelde (*maverick*) entre los evangelios»?⁶

El Nazareno, teniendo colgada en el madero una tabla donde estaba escrita la causa de su castigo, expresa su última encomienda. Hay que estar atentos a la presentación especialmente meditada y no sin una dilatada profundidad, que el narrador hace de todas y cada una de las palabras de Jesús:

La índole del *Evangelio de Juan* es muy poco narrativa y ampliamente explicativa. Surge entonces el problema: ¿cómo explicar una explicación, esclarecer una aclaración? Es más difícil que parafrasear una poesía, más arriesgado que analizar una sinfonía, más ridículo que explicar un chiste. El *Evangelio de Juan* es real, pero también engañosamente simple [...], en el que hay que entrar con agudeza, con la mirada del contemplativo que goza con el agua y el aire, con el movimiento y la luz.⁷

Jesús, torturado y asfixiado en la cruz, justo a punto de morir, «viendo que su madre se queda sola, la confía con amor filial a

⁶ R. KY SAR, *John. The Maverick Gospel*, Westminster / John Knox Press, Louisville 1993, 2.

⁷ S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2014³, 6-7.

los cuidados del discípulo que más quiere». ⁸ ¿Acaso semejante encomienda, realmente bella, evocadora y sincera, emitida en el silencio de aquel dolor sordo y punzante, no tiene una gran trascendencia, dado el cronotopo en que se realiza? ¿Qué no hay una clara y constante propensión en la obra joánica al simbolismo? En la recta final, entrega su vida encomendando a quienes ama más, estableciendo nuevas relaciones, creando una nueva comunidad.

Junto a la cruz de Jesús se halla su madre, acompañada por un grupo de mujeres y «el μαθητής ὃν ἠγάπα (*discípulo a quien amaba*)» (v. 26). «El narrador es breve y sugestivo», anota Ricardo López. ⁹ Escribió palabras honestas y contundentes. Y aunque hoy por hoy no pocos parecen haber perdido el don del estupor, Alan Culpepper advierte y, con razón que: «El impacto de esta escena ha sido tremendo». ¹⁰ En tan solo tres versos el término μήτηρ (*madre*) aparece cinco veces, ¿no es una indicación de que su identidad es determinada únicamente por su relación con Jesús? ¿Será una advertencia del narrador de que el foco de atención debe estar siempre puesto en el misterio del Hijo?

En esta perla preciosa interpretada con finura por el narrador, vemos que Jesús le confía a su madre y también a ella al discípulo amado, ¿acaso lo considera como su propio hermano? ¿Será que en este nuevo gesto cargado de simbolismo la madre de Jesús se convierte en la madre de los creyentes? ¿Será que el discípulo simboliza a todos los creyentes, y la mujer-madre a la Iglesia? ¿Quizá aluda al comienzo de la nueva familia de los hijos de Dios? ¿Será que la misión de la mujer es volver a crear al hombre?

Son preguntas que nunca se responderán definitivamente. «El episodio que presenta a la madre de Jesús y a su discípulo predilecto es uno de los enigmas del evangelio según Juan». ¹¹ Siempre es el fin el que determina nuestra búsqueda, para que todo el que crea

⁸ S. CARRILLO, *El Evangelio según san Juan*, Verbum México -Verbo Divino, Estella 2010, 470.

⁹ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Biblioteca Bíblica Básica 17), Verbo Divino, Estella 2006, 268.

¹⁰ Citado por R. KYSAR, *John...*, 150.

¹¹ C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 834.

en Jesús, el Hijo unigénito, «tenga en él vida eterna» (3, 15). Y de la búsqueda auténtica al encuentro humilde llegaremos al corazón del texto que es el lugar desde donde Dios habla de un Mesías, quien justo por su inmensa relevancia, trastorna todas las expectativas.¹² Un criterio hermenéutico importante es el llamado *mística de ojos abiertos*, que desemboca en una traducción viva. Me he propuesto escuchar el testimonio del autor implícito, quien ha recargado su cabeza en el seno de Jesús (cf. 13, 23), siempre atento al latido de su corazón. El hombre venido de Dios que aparece en el prólogo en términos fichteanos como «la ‘autolocución’ de Dios mismo».¹³

Para interpretar acertadamente el texto, propongo hacer nuestras las palabras que Shakespeare hace decir a Hamlet: *Readiness is all* («La disposición lo es todo»)¹⁴. La disposición ofrece una orientación decisiva, con el fin de releer desde nuestro presente la última encomienda de Jesús que toca lo más hondo de nuestra alma:

En primer lugar, siempre en el horizonte de los esquemas del texto que son creadores de significado y, por supuesto, en el contexto inmediato que lo precede y continua, y el contexto general. Este último en el cuarto evangelio es de gran riqueza, con un sin fin de sugerencias, que nos conducirán nuestra atención en el descubrimiento personal de la verdad.

Enseguida veremos que en cada palabra de la obra joánica que ha sido pasada por la criba de los exégetas millares de veces, late el eco de la amistad más pura y hermosa jamás habida, que se nos ha compartido. ¿Será que no da realmente el que tiene, sino el que quiere? ¿No es acaso una invitación a los oyentes y lectores a profundizar en las raíces espirituales de su fe?

Y para concluir, proponemos basar nuestra interpretación de este pasaje de tres versículos compuestos por sesenta y tres palabras en el texto griego, no solo en una traducción viva, inserta en el con-

¹² Cf. V. MESSORI, *Hipótesis sobre Jesús*, Mensajero, Bilbao 2013, 83.

¹³ E. BONETE, *Filósofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid 2016², 51.

¹⁴ J. C. MAYORGA, *Creemos porque amamos. El acto de fe en la visión del beato John Henry Newman*, San Pablo, México D. F. 2015², 8.

texto general de todo el evangelio, cuanto en la teología de la obra joánica. Esta, por encima de citas de detalle, sorprende por su convergencia de líneas, que delata la pasión del narrador por expresar la experiencia única del autor implícito, el sentido teológico.

1. Contexto y estructuras literarias

Parto del supuesto que el cuarto evangelio es una obra anónima de notoria complejidad. En este tipo de obras el autor material es conocido como: *el narrador*. El anhela que el lector pueda ver a través del lenguaje, las pautas para la interpretación adecuada pretendida por el llamado: *autor implícito*. Por consiguiente, «el autor es aquel cuya interpretación de Jesús es el núcleo de la obra; en cambio, el narrador es el que acerca a este Jesús al lector»¹⁵.

Este texto que revela la última encomienda de Jesús constituye la escena central del pasaje sobre la crucifixión y muerte de Jesús en el Calvario:

La crucifixión	(vv. 16b-22)
Reparto de los vestidos	(vv. 23- 24)
La última encomienda de Jesús	(vv. 25- 27)
Muerte de Jesús	(vv. 28- 30)
La lanzada	(vv. 31- 37). ¹⁶

El lugar donde tuvo lugar la crucifixión, llamado Calvario, estaba situado cerca de la ciudad (cf. v. 20), fuera de las murallas (cf. Mc 15, 22 // Mt 27, 33 // Lc 23, 33). Esta palabra que en hebreo se dice Gólgota, en castellano significa: «lugar de la calavera». ¿Qui-

¹⁵ Así J.-O. TUÑÍ, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 39), Verbo Divino, Estella 2010, 42, quien advierte en su densa investigación, rica y representativa, en la que ofrece pautas de lectura para una nueva comprensión: «En el EvJn hay momentos en que resulta difícil distinguir a uno (autor) del otro (narrador), sin embargo, la distinción continúa siendo válida y hay que mantenerla».

¹⁶ S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 553-554, advierte: «Más que escenas por ver, se trata de iconos que se han de contemplar. El icono no propone una imagen de la realidad que revela propia luz y, gracias a una perspectiva invertida, el observador es observado: no es el punto de vista externo, sino que entra en escena como el que es visto por aquello que ve».

zá este nombre se originó debido a una formación rocosa y pelada que recordaba una calavera?

Sobre la cruz del desconocido artesano hebreo en quien Dios mismo se ha manifestado, había una inscripción que decía: «Jesús el Nazareno el rey de los judíos» (v. 19). Estaba escrita en hebreo, latín y griego (cf. v. 20). Lo cual significa que fue condenado a muerte como rebelde contra el Estado romano en el sentido de un mesianismo político. Josef Blank se refiere a un discurso, muy conocido de Cicerón, el primer orador romano, que emitió en un proceso político del año 63 a. C.:

Si, por fin, nos amenaza la muerte, queremos (al menos) morir con libertad, por lo que el verdugo, la velación de la cabeza y la simple palabra cruz no sólo deben desterrarse del cuerpo y de la vida de los ciudadanos romanos, sino incluso de sus mentes, ojos y oídos. Pues todas estas cosas son indignas de un ciudadano romano y de un hombre libre (*Pro Rabirio* 5, 16).¹⁷

Luego de narrar el reparto de las vestiduras (cf. vv. 23-24), vemos a cuatro mujeres: «su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena» (v. 25). La hermana de su madre y María la esposa de Clopás son diferentes, ya que si las identificáramos ¿creen verosímil que llevarán el mismo nombre María la madre de Jesús y su hermana? En la tradición sinóptica también vemos la presencia de mujeres en la escena de la cruz (cf. Mc 15, 40-41 // Mt 27, 55-56 // Lc 23, 49). Ellas aparecen siempre situadas en relación con Jesús: el personaje principal.¹⁸

Asimismo, habiendo sido crucificado por los soldados quienes se repartieron sus vestiduras, rematando así el despojo absoluto, ahora en la narración joánica aparece Jesús rodeado por los suyos. Al lado de los soldados que despojan de todo a Jesús, hay quien

¹⁷ Citado por J. BLANK, *El Evangelio según san Juan* (El Nuevo Testamento y su Mensaje 4/3), Herder, Barcelona 1980, 104-105, quien considera que se puede dudar que «esa tablilla fuese colocada en la cruz sobre la cabeza de Jesús, así como que la inscripción estuviese redactada, como dice Juan, en las lenguas hebrea, latina y griega (19, 20)», 109.

¹⁸ Cf. R. KYSAR, *John...*, 149.

lo ama y le permanece fiel. ¿Acaso no se establece una oposición entre la hostilidad de los esbirros y la solidaridad de las mujeres en unión con el discípulo a amado? En este momento eterno, comprendido en profundidad, ¿será que el narrador ha creado un espacio cristológico al pretende establecer una relación entre los discípulos y el Cristo “elevado” (cf. Jn 3, 14)?

Para Juan la Cruz es el trono de Jesús. Lo que humanamente hablando era la máxima degradación –*mors turpissima crucis* (la cruz, la muerte)– la muerte en la cruz, la llegada a ese fondo de la miseria humana, es para Juan la ascensión de Jesús a su trono real. Así consuma la revelación del amor infinito de Dios por el mundo (3, 16).¹⁹

Los evangelios sinópticos no mencionan la presencia de la madre de Jesús en la crucifixión.²⁰ El evangelizador de las culturas, creador de la obra más prolija de todo el Nuevo Testamento, presenta a María en la segunda parte de su obra en unión con el círculo de los discípulos justo en el nacimiento de la comunidad primitiva en Jerusalén: «Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, y de María la madre de Jesús, y sus hermanos» (Hch 1, 14). Y el μαθητῆς ὃν ἠγάπα (*discípulo a quien amaba*) es un personaje propio de la obra joánica. Por eso me uno a Jean Zumstein quien habla del texto en su devenir:

En primer lugar, mientras que la tradición sinóptica sitúa a las mujeres lejos de la cruz (el adverbio de lugar μακρόθεν es común a los tres primeros evangelios), Jn coloca a los actores de la escena al pie de la cruz εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ (19, 25, ‘estaban junto a la cruz de Jesús’).

En segundo lugar, en los sinópticos esa presencia se evoca después de la muerte de Jesús, mientras que Juan sitúa este elemento tradicional inmediatamente antes de la muerte.

¹⁹ J. CÁRDENAS, *Para seguir...*, 122.

²⁰ Comenta Lincoln que: «Entre las mujeres nombradas en Marcos, Mateo y Juan, solo María Magdalena es la única que claramente tienen en común». A. T. LINCOLN, *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentary), Baker Academic, Grand Rapids 2013, 476,

Por último, las personas implicadas en el acontecimiento varían [...] El motivo de las mujeres al pie de la cruz permitió incorporar la figura de la madre de Jesús y esta, a su vez, abrió camino a la aparición del discípulo amado.²¹

El cuarto evangelio narra pocas acciones, que llama ‘signos’: La boda en Caná (cf. 2, 1-11); la curación del hijo del funcionario real (cf. 4, 46-56); la curación de un enfermo (cf. 5, 1-18); el don del pan (6, 1-13); el caminar sobre las aguas (cf. 6, 16-21); la curación de un ciego (cf. 9, 1-41); y la resurrección de Lázaro (cf. 11, 1-44). Además de algunos “gestos simbólicos”, entre los que se encuentra el texto objeto de investigación: la expulsión de los vendedores del templo (2, 13-22); el perdón de la adúltera (8, 1-11); la unción en Betania (cf. 12, 1-11); la entrada mesiánica en el asno (12, 12-19); el lavatorio de los pies (cf. 13, 1-20); el bocado dado al traidor (cf. 13, 21-30); *la última encomienda de Jesús* (cf. 19, 25-27); y la pesca fructuosa en el lago de Tiberíades (cf. 21, 1-14).

Estos signos y gestos simbólicos, descritos con pocas palabras –advierte el jesuita Silvano Fausti–, hacen siempre referencia a la realidad significada: La Gloria del amor pleno, que se revela en el momento de la elevación de la cruz.²²

La forma literaria del corazón de la escena presenta un *esquema de revelación* (vv. 26-27a), que nos permite descender hasta las entrañas mismas del texto, y entrever el alma de su misterio. ¿Acaso los esquemas no forman parte de los instrumentos hermenéuticos del exégeta? ¿No habita en ellos el ‘truco’ de su encomiable misión? ¿Cómo ejerceríamos nuestra labor interpretativa si no fuera por a través de esos elementos textuales que hablan con tanta claridad? El esquema del texto consta de tres elementos: 1) la visión del personaje. 2) Introducción por la partícula “ahí tienes”. 3) Un título que destaca la función del personaje.²³

²¹ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (13-21)* (BEB 153), Sígueme, Salamanca 2016, 316.

²² Cf. S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 7-8.

²³ Cf. M. DE GOEDT, «Un schéma de révélation dans le quatrième évangile», *New Testament Studies* 8 (1961-62), 142-150.

«Al día siguiente vio a Jesús que venía hacia él,
y dijo: ‘*ἴδε* (*he ahí*)
al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo’» (1, 29).

«Y viendo a Jesús caminando,
dice: ‘*ἴδε* (*he ahí*)
el Cordero de Dios’» (1, 36).

«Vio Jesús a Natanael que venía hacia él
y dice de él: ‘*ἴδε* (*he ahí*)
un verdadero israelita, en quien engaño no hay’» (1, 47).

«Jesús, pues, viendo a la madre y al discípulo, a quien amaba,
dice a la madre: ‘Mujer, *ἴδε* (*he ahí*)
el hijo de ti’.
Después dice al discípulo: ‘*ἴδε* (*he ahí*)
La madre de ti’» (Jn 1, 26-27b).

A partir de este esquema Giorgio Zevini considera que:

Jesús revela a María, antes de morir la función de madre de la Iglesia y al discípulo su función respecto a la Virgen. En adelante, entre María y todos los creyentes se establecen nuevas relaciones, basadas en el misterio de la maternidad y de la filiación.²⁴

2. La mística de los ojos abiertos, ¿qué dice el texto?

Carlos Mesters asegura que el pueblo aporta los ojos y los exégetas los anteojos. ¡Más claro ni el agua! Nuestra tarea consiste en darle apoyo científico a esas intuiciones fundamentales, con la certeza que el pueblo pobre y creyente es el lugar desde donde se puede leer, ¿no fue acaso a partir de él que los evangelios fueron escritos? Este gesto simbólico que presenta un esquema de revelación; es un pozo inagotable por la profundidad del misterio que entraña, la última encomienda del hombre venido de Dios, ¿será porque en

²⁴ G. ZEVINI, *Evangelio...*, 462.

el cuarto evangelio las personas son siempre al mismo tiempo “personajes”, figuras típicas en las que cada uno se reconoce?²⁵

La escena inicia indicando que: «Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena» (v. 25); «παρὰ τῷ σταυρῷ (*junto a la cruz*). ¿Acaso las personas mejores no tienden a obrar según se hayan comportado con ellas? ¿No es la gratitud el resorte de su vida? ¡Están ahí solo para él! Pero la gratitud es tan indefinible como el amor. No preocupa a nuestro evangelista si es históricamente probable el que los guardias hubieran dejado que mirones se acercaran a la cruz. No nos está transmitiendo un reportaje de la crucifixión –puntualiza el padre José Cárdenas Pallares–. Nos está revelando su verdadero sentido».²⁶ ¿Por qué no dejarnos convertir por la palabra de Dios? ¿Será que cuando el sabio señala el cielo el ingenuo se queda viendo el dedo?

La madre va a la cabeza de la lista de los presentes. En el cuarto evangelio no encontramos nunca el nombre de la madre de Jesús, y su narración se distingue porque:

las mujeres son presentadas individualmente, actúan y hablan en su propio nombre y, a excepción de la madre de Jesús y de la Samaritana, todas tienen nombre. En el caso de las dos a las que no se nombra, se pone mayor atención en otros signos de identidad relevantes, que podrían servir como claves hermenéuticas para su significado.²⁷

Aparece en varias ocasiones con el nombre de «la madre de Jesús» (2, 1.3), o “su madre» (2, 5.12; 19, 25), o “la madre» (19, 26). Se sitúa de golpe en lo esencial, a través del tejido de referencias que permite aflorar el sentido profundo. Si bien, es preciso dejarse envolver por su impulso. La figura de la madre es reconocida como

²⁵ Cf. S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 554.

²⁶ J. CÁRDENAS, *Para seguir...*, 119.

²⁷ T. KARLSEN, «Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el evangelio de Juan», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios. Narraciones e historia* (La Biblia y las Mujeres 4), Verbo Divino, Estella 2011, 223-251, esp. 224.

un modelo de fidelidad, ocupa un puesto distinguido en la vida, goza de un honor particular: «Como uno a quien su madre consuela, así yo os consolaré» (Is 66, 13).

Hoy por hoy en el Medio Oriente es común designar a las mujeres con el nombre de sus hijos: «Se trata de un título honorífico, pues en el mundo semítico la gloria más grande de una mujer es su maternidad».²⁸ Dado que era un modo tradicional de aludir a mujeres bendecidas por un hijo, ¿sería esta la forma en que la tradición llegó al evangelista?²⁹

Este texto maravilloso, pero difícil y metafórico, es abordado por Silvia Pellegrini en claro contraste con el centro de interés del protagonista y las figuras principales del análisis narrativo. Ella nos invita a abrir nuestros horizontes interpretativos, al centrar nuestra mirada en las figuras sin nombre: «María, por su parte, aparece sin nombre solo en Juan, quizá no con la intención de crear en torno a ella una aureola de anonimato, sino más bien para mostrarla en mayor unión con el Hijo».³⁰

Hay numerosas Marías en el Nuevo Testamento. Era un nombre común en la época de Jesús. Los nombres no se imponían por azar, sino que se escogían. En el arameo de entonces significa probablemente 'princesa' o 'señora'. El nombre es clave para llegar al conocimiento de la persona. Sabemos que su madre se llamaba María: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón?» (Mc 6, 3). Al igual que la profetisa hermana de Moisés y Aarón (cf. Ex 15, 20).³¹ La hermana de su madre, tal

²⁸ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio* (Biblioteca de Teología Comillas 7), Universidad Pontificia de Comillas – Desclée De Brouwer, Madrid 2002, 77.

²⁹ Cf. J. LIEU, «The Mother of the Son in the Fourth Gospel», *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 61-77, esp. 63.

³⁰ S. PELLEGRINI, «Mujeres sin nombre en los evangelios canónicos», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 393-432, esp. 401.

³¹ Cf. S. PETERSEN, «María de Nazaret: historia de una transformación», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 349-369, esp. 367, quien comentando el *Magnificat*: «En este caso, la mujer María es introducida en la historia de su pueblo de diversas maneras. Ella lleva, no por casualidad, desde luego, el nombre de María, la hermana de Moisés, que es la primera mujer del Antiguo Testamento considerada una profetisa y que, como consecuencia de esa designación, alaba a Dios por haber salvado a los hebreos de sus perseguidores egipcios (cf. Ex

vez aluda a Salomé, la madre de los hijos del Zebedeo, mencionada en Marcos y Mateo.³²

«Jesús, viendo τῆν μητέρα (*a la madre*) y junto a ella al discípulo a quien amaba» (v. 26a). El crucificado está ante aquellos que están ahí junto él, y lo acompañan. Se encuentran por tanto cinco personas. Jesús, entonces, «dice τῇ μητρὶ (*a la madre*)» (v. 26b). ¡Esta sin duda es una palabra creadora!, ¿acaso no brilla el posesivo por su ausencia? ¿Será que el narrador quiere insinuar que María se constituye para siempre en *la Madre*? ¿No es acaso un claro indicio de la maternidad espiritual de María, como afirma la tradición católica y la ortodoxa: María ya no es solo la madre de Jesús, sino *la madre*?

La razón de esto es que, en la mente del evangelista, María sin dejar de ser la madre de Jesús, va pasar a ser también 'la madre', en un sentido más amplio –insistimos una vez que la verdad está en los matices–. Será la madre de todo discípulo, objeto del amor de Cristo.³³

Enseguida, a su santísima madre Jesús le descubre un nuevo hijo: «γυναῖ ἴδε ὁ υἱός σου (*Mujer, mira, el hijo de tí*)» (v. 26c). ¿No resulta extraño el modo como Jesús se dirige a su madre en la obra joánica con el nombre de γυνή (*mujer*)? Esta es la manera como Jesús se dirige a las otras mujeres, en concreto a la Samaritana (cf. 4, 21) y a María Magdalena (cf. 20, 15). «La naturaleza de este tratamiento está sujeta a debate –puntualiza Turid Karlsen Seim–; por una parte, parece no ser hostil y, por otra, no ser afectiva, sino una forma de marcar las distancias, aunque respetuosamente».³⁴

15, 20ss): A través del empleo de estructuras textuales, María se sitúa en la línea de las mujeres imbuidas del Espíritu y que hablan proféticamente, a la que, también pertenecen, por ejemplo, Débora (Jue 4ss) y Ana (1 Sm 1ss)».

³² A. J. KÖSTENBERGER, *John* (Baker Exegetical Commentary of the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2008³, 548.

³³ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 470.

³⁴ T. KARLSEN, «Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el evangelio de Juan», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 223-251, esp. p. 224.

Pero, ¿será el apelativo normal de un hijo para dirigirse a su madre? Así lo encontramos también en la boda en Caná (cf. 2, 4). Se repite al principio y al final del evangelio, formando una inclusión, ¿no es un indicio que hubiera detrás de este nombre un significado simbólico, diferente del que pueda tener respecto de las otras mujeres? Comparto la opinión de J. M. Martín-Moreno que: «En el caso de María esta expresión resulta históricamente anómala, y nos obliga a pensar que tiene una densidad teológica que es necesario declarar».³⁵

Al encomendarle al discípulo, le confío a ella a la naciente Iglesia. En Juan ella se convierte en *la* madre de los cristianos. En “la nueva Eva”, la primera en ser madre de todos los vivientes, quienes pecaron como vemos en Gn 3, 21, conforme a los LXX.³⁶

El discípulo amado se constituye en el primero de sus hijos, o sea de los seguidores de Jesús, que constituyen su familia espiritual. Ella es para la tradición antigua figura de la Iglesia madre, que acoge al discípulo ideal.

A primera vista, es la madre quien es encomendada a los cuidados filiales de su discípulo amado, pero la realidad es totalmente otra: *es el discípulo preferido quien es encomendado a los cuidados maternos de la mujer*. Por eso dice Jesús: «¡Mujer, he ahí a tu hijo!».³⁷ Esto da lugar a una nueva relación materno filial, entre la madre y *el discípulo a quien amaba J*, y luego, como subrayando la misión que acaba de recibir la mujer, a manera de recomendación, dice al discípulo: «¡He ahí a tu madre!».³⁸ Esto da lugar a una nueva relación materno filial, entre la madre y *el discípulo a quien amaba J*. Por consiguiente, Jesús invita, por una parte, a la mujer a que intervenga con su oficio maternal más amplio que sólo ser su madre; es decir, que sea también «*la madre*» del discípulo fiel

³⁵ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 78.

³⁶ Cf. D. ROYSTER, *The Holy Gospel According to Saint John*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York 2015, 505, quien comenta que: «María no solo escucha la palabra de Dios, sino que la guarda, como responde al ángel en la anunciación (cf. Lc 1, 38).

³⁷ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 270.

³⁸ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 270.

y creyente, que juega en esos momentos el papel de prototipo y representante de los futuros discípulos.³⁹

No obstante esta fina matización del padre Salvador Carrillo Alday, considero oportuno subrayar que: «Jesús no deja a su madre en el desamparo».⁴⁰ Esto da lugar a una nueva relación materno filial, entre la madre y *el discípulo a quien amaba Jesús*, quien es una figura distintiva del evangelio de Juan. Este personaje aparece otras veces en pasajes importantes (cf. Jn 13, 23-25; 18, 15-17; 20, 2-10; 21, 7.20-24). Al grado que se atribuye a él haber escrito el evangelio (cf. 21, 24). Ahora bien, como anota Silke Petersen: «La cuestión si, de hecho, detrás de esta figura del discípulo se esconde una persona histórica es un punto controvertido en las investigaciones. Está claro, sin embargo, que garantiza la continuidad de la tradición para el grupo joánico y el trabajo de Jesús».⁴¹

Como criterio metodológico es menester analizar la expresión: el μαθητῆς ὃν ἠγάπα (*discípulo a quien amaba*) Jesús, en sus diferentes contextos. ¿Designa esta bellísima expresión al mismo evangelista, ciertamente, con singular finura, o quiere presentar a este discípulo amado como prototipo de todos los discípulos? ¿Es suficiente la tendencia general del evangelio al simbolismo para garantizar el tenor simbólico de esta expresión concreta? H. van den Bussche considera que:

En 13, 23 la expresión designa sin lugar a dudas la persona bien concreta del discípulo preferido de Jesús. En 19, 26 Jesús confía a su madre a su mejor amigo, y no a un discípulo cualquiera. En 20, 2-9, ese discípulo creyó el primero; pero Juan emplea esta expresión para explicar su prisa para correr a la tumba, traicionando con ello una antigua rivalidad con Pedro, cosas todas ellas que dicen relación con la persona y no con el *tipo*. Finalmente, cuando el discípulo editor designa al evangelista con la misma expresión (21,

³⁹ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 471. Las cursivas son del autor.

⁴⁰ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 270.

⁴¹ S. PETERSEN, «María de Nazaret: historia de una transformación», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 349-369, esp. 358.

7. 20), no habla de un 'tipo', sino de esa persona bien definida, de ese testigo de primer orden en virtud de su amistad con Jesús.⁴²

El discípulo amado, en virtud de la amistad de Jesús, es el confidente de los secretos de Jesús (cf. 13, 23-25). El autor implícito es el testigo fiel. A través de su testimonio el narrador transmite los frutos de la muerte de Jesús (cf. 19, 35), y transmite que el hombre de fe no necesita de ninguna prueba (cf. 20, 8), y que es capaz de captar la presencia del Señor resucitado (cf. 21, 7). Y por supuesto, el narrador en todo momento y circunstancia fiel al testimonio del autor implícito, con un espíritu humilde, asume el riesgo y emprende la aventura que supone recorrer un camino de búsqueda de la verdad teniendo siempre en la mira transmitirla a sus lectores. Por consiguiente, comparto la opinión de H. van den Bussche que no se trata de un "tipo", sino de una persona bien definida.

«Luego dice al discípulo: ' ἴδε ἡ μήτηρ σου (*mira, la madre de ti*)' » (27a). En esta fórmulas: ἴδε ὁ υἱός σου (*mira, el hijo de ti*) y ἴδε ἡ μήτηρ σου (*mira, la madre de ti*) (vv. 26c y 27a), se aprecia "un eco (*ring*) semítico".⁴³ A través de la lectura de los diferentes momentos que aparece el discípulo amado, llegamos ahora al umbral donde se percibe que el autor implícito es un testigo real. Si bien, esa persona bien definida, que consideramos ser ni más ni menos que el autor implícito, bajo la cruz de Jesús se convierte en hijo de la madre de Jesús.

La frase conclusiva: «Y desde τῆς ὥρας (*aquella hora*), la acogió el discípulo τὰ ἴδια (*en su propia*)» (v. 27), es un ejemplo de verdad elocuente y auténtico de la búsqueda apasionada del narrador, quien poseedor de una delicada sensibilidad espiritual pulsa cada palabra, para poder transmitir el testimonio recibido por el autor implícito, que supone un conocimiento vivo y existencial de lo acontecido.

⁴² H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según Juan*, Stvdium Ediciones, Madrid 1972, 660-661.

⁴³ A. J. KÖSTENBERGER, *John...*, n. 48, 549.

La primera parte de esta frase que cristaliza el 'esquema de revelación', es espléndida: «Y desde τῆς ὥρας (*aquella hora*)» (27a). Es menester recordar que el texto está colocado justo en el corazón de los cinco textos que representan lo que acontece en la cruz, ¿será por qué este 'gesto simbólico' tiene un valor definitivo en el cuarto evangelio? Además, si lo tomamos de manera aislada del conjunto de toda la obra joánica, sin duda, perderemos el rumbo, como explica el padre Fausti: "En ella se vuelve a tomar y resuenan juntamente, en una plenitud armónica, los temas del Evangelio: es 'la hora' hacia la cual todo tendía, la hora de la luz, que alcanza e ilumina el universo».⁴⁴

Dar con el significado de la expresión final no es sencilla. Literalmente es la acogió «τὰ ἴδια (*en su propia*)» (v. 27b). «El adjetivo o pronombre *idión* significa 'lo que es propio' y en plural neutro equivale a 'las propias pertenencias'. Como consecuencia, la expresión podría traducirse: 'la recibió entre sus pertenencias, entre lo que era suyo, como suya'».⁴⁵ La labor de interpretación es una experiencia, una aventura, que supone un acercamiento personal al misterio que entraña la Buena Nueva. Permítaseme aludir nuevamente a Carlos Mesters, verdadero maestro en el campo hermenéutico, para quien la piedra de toque radica en, «sentir el texto y poner atención a lo que está escrito»⁴⁶. ¿No la consideran una intuición fundamental? Se trata de un proceso continuo, fruto de haber escogido la mejor parte (cf. Lc 10, 42). Este proceso implica no solo estudiar la letra cuanto experimentar el espíritu de la letra.

⁴⁴ S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 554. En contra, H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio...*, 656, «Jesús evoca su hora en Caná, pero no se hace mención de la misma en la escena junto a la cruz, aunque efectivamente ha sonado. Y es que no se puede interpretar la expresión ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας, desde aquel instante, literalmente: desde aquella hora, como una alusión a la hora por excelencia. ¿De qué se trata después de todo, de la hora de Jesús o de la de María? Si Jesús hubiera querido desde lo alto de la cruz constituir a María madre espiritual de los cristianos estableciendo el lazo con el milagro de Caná, hubiera debido decir en aquel momento: 'Vuestra hora no ha llegado todavía'. El papel de María en Caná es del todo secundario, y en la escena de la cruz, es Ella quien es confiada al cuidado del discípulo, y no al contrario».

⁴⁵ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 471.

⁴⁶ C. MESTERS, *Jesús, nuestro hermano, El comienzo de la buena nueva, la comunidad y su misión*, Dabar, México 1996, 8.

Su interpretación está muy debatida. Es una buena señal, ¿no creen? ¿Será que cuando todos piensan igual es un indicio de que no se piensa mucho? Según J. R. Michaels al ser empleada esta misma expresión en 16, 32, donde Jesús predice a sus discípulos, que llegada la hora en que cada uno se dispersará εἰς τὰ ἴδια (a la propia), se sobreentiende casa.⁴⁷ Y para J. Zumstein, «el sentido obvio de τὰ ἴδια (en su propia), ligado a un verbo de movimiento, evoca claramente un cambio de domicilio».⁴⁸

Por su parte, S. Castro estima que las palabras εἰς τὰ ἴδια «no se pueden traducir ‘en su casa’». Como se ha puesto de relieve, desde un punto de vista filológico, la mejor traducción sería: ‘La acogió como una de las cosas más íntimas’; ‘Como se acoge un tesoro precioso’».⁴⁹ Y Giorgio Zevini considera que el significado de estas palabras «no debe entenderse en sentido material, como piensan algunos (‘la acogió en su casa’), sino en sentido espiritual y se refiere a la acogida de una persona en la fe».⁵⁰

Petersen apunta:

La expresión de que tomó a la madre de Jesús ‘entre sus cosas’ (entre lo propio, εἰς τὰ ἴδια) adopta una formulación que se utiliza con respecto a Jesús en Jn 1, 11. De modo que esta expresión recibe una dimensión profunda: el discípulo amado no solo recibe a la madre de Jesús para cuidarla, sino que también ella se convierte en miembro de la comunidad. Al mismo tiempo, el discípulo amado se convierte en un hijo suplente; asume el lugar de Jesús.⁵¹

⁴⁷ Cf. J. R. MICHAELS, *John*, New International Biblical Commentary 4, Hendrickson Publishers, Peabody 1993², 323.

⁴⁸ J. ZUMSTEIN J., *El Evangelio...*, 315.

⁴⁹ S. CASTRO, *Evangelio de Juan* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 3A), Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 341.

⁵⁰ G. ZEVINI, *Evangelio...*, 462.

⁵¹ S. PETERSEN, «María de Nazaret: historia de una transformación», en M. Navarro – M. Perroni (eds.), *Los Evangelios...* 349-369, esp. 358-359. En la nota 22 a pie de página: ‘Pueden verse las formulaciones paralelas en Jn 1, 18 y 13, 23: igual que Jesús está en el pecho (εἰς τὸν κόλπον) de Dios, el discípulo amado se encuentra durante la última Cena en el pecho (ἐν τῷ κόλπῳ) de Jesús».

En semejante búsqueda, después de tantas, tan doctas y sutiles exégesis, es preciso aventurarnos por nuestra cuenta y riesgo, y proponer una interpretación. En el horizonte de una mística de ojos abiertos, consideramos que una interpretación fundamental e indiscutible, es que en esa dramática e indomable 'hora', condenado a muerte por el poder, Jesús lejos de preocuparse de sí mismo, se preocupa de ellos. «Se sienten abandonados y solos, y cada uno está perdido tras sus cosas (εἰς τὰ ἴδια: 16, 32; cf. v. 27). Su vida queda sin sentido, más trágica que la muerte. Esta es la verdadera muerte, no la de aquel que entrega su vida por amor».⁵² Cuidando del futuro con el discípulo amado, como su sucesor junto a su madre, como la nueva familia de sus seguidores, Jesús es visto dando seguridad a quienes creen en él, confiándolos a quien su testimonio asegurara la verdadera interpretación de la revelación, tal como él ha proclamado y vivido.⁵³ Raymond E. Brown, categórico afirma:

el personaje que habla revela el misterio de la especial misión salvífica que habrá de asumir aquel a quien se dirige; la filiación y la maternidad que se proclaman de este modo desde la cruz tienen un valor definido en los planes de Dios y guardan relación con lo que acontece al ser elevado Jesús sobre la cruz. El versículo que sigue en Juan a este episodio sugiere que hay en todo ello un significado más profundo: «Después de esto sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado...».⁵⁴

3. En busca del sentido teológico

El texto que abordamos es uno de los más fascinantes y estudiados del cuarto evangelio, con múltiples hipótesis y cada una de ellas se presta para interpretaciones diferentes. Las cuales, a decir verdad, no necesariamente se excluyen, siempre y cuando no sean sacadas fuera del contexto de la crucifixión y de toda la obra. Este evangelio entrafña una verdadera trama, nuestro pasaje debe relacionarse con cuanto antecede, una túnica sin costura alguna (cf. 19,

⁵² S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 559.

⁵³ Cf. A. T. LINCOLN, *The Gospel...*, 477.

⁵⁴ R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 1220.

23), y con cuanto sigue, que cristaliza con las palabras de Jesús: «Todo está cumplido» (19, 30). La escena también tiene que leerse a la luz de Caná, donde dice Jesús a su madre que todavía no ha llegado a su hora (cf. 2, 1-11).⁵⁵

La sensibilidad y agudeza de pensamiento del narrador vibra en cada palabra. Si bien implica escuchar y, como afirma Oscar Wilde: «Es muy peligroso escuchar. Si uno escucha, corre el riesgo de que lo convenzan». El padre José Cárdenas Pallares advierte, con esa claridad tan suya, que:

En este caso es el minimalismo de la mayoría de los protestantes, que, a pesar de que en este pasaje tan corto se habla cinco veces de la Madre de Jesús, hacen piruetas para ignorar o reducir a la nada la función de María en la historia de la salvación. En el otro extremo está un grupo de católicos que quieren basar en este pasaje toda la exuberancia sentimental de la devoción mariana.⁵⁶

Hemos constatado en los apartados precedentes que el cuarto evangelio ofrece una perspectiva por completo diferente del relato de la cruz.⁵⁷ Aparece una terminología peculiar que teje una red de significados, a través de señales intertextuales en el tejido del evangelio. El nombre de su madre brilla por su ausencia, no así el de José como padre de Jesús que se menciona en dos pasajes (cf. 1, 45; 6, 42). La omisión del nombre de la madre de Jesús por consiguiente parece significativa, ¿no creen que sería improbable atribuirlo a desconocimiento?⁵⁸

El hecho de que en este gesto simbólico las otras tres mujeres citadas no desempeñen ningún papel.⁵⁹ ¿Acaso no confirma que debemos concentrar nuestra atención en la significatividad de la relación de Jesús con su madre? Intentar responder con la máxima

⁵⁵ Cf. S. CASTRO, *Evangelio...*, 340.

⁵⁶ J. CÁRDENAS, *Para seguir...*, 125.

⁵⁷ Cf. G. W. MACRAE, *Invitation To John...*, 214.

⁵⁸ Cf. S. PETERSEN, «María de Nazaret: historia de una transformación», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 349-369, esp. 357.

⁵⁹ Comenta R. KYSAR, *John...*, 149, que cada uno de los personajes femeninos en la narración desempeñan un rol positivo «ejemplifica algún significado o alguna característica de la fe».

seriedad posible no es una tarea baladí, puesto que la labor hermenéutica constituye sobre todo un modo de preguntar. La certeza interpretativa nunca es estática, sino más bien una aventura de profundización, en la que nos incluimos e involucramos los lectores. En la introducción nos preguntamos si sería una advertencia del narrador para que el foco de atención estuviera siempre puesto en el misterio del Hijo. J. Zumstein, afirma que: «Se trata, por una parte, de permitir un último encuentro entre el Cristo “elevado” y esos dos personajes claves de la narración joánica que son la madre y el discípulo amado».⁶⁰

Este gesto simbólico acontecido al pie de la cruz es de una importancia capital para comprender el papel que, en el plan divino a la salvación de los hombres corresponde a la madre de Jesús. Ella aparece dos veces en el cuarto evangelio, una al principio y otra al final. En el texto de la boda de Caná se encuentra justo en el primer signo realizado por Jesús siendo su madre quien lo provoca.⁶¹ Y también en el texto objeto de nuestra investigación, estando ella firme al pie de la cruz.

Los dos relatos configuran una trama inclusiva, precisamente a través de una figura literaria conocida como ‘inclusión’, que hace las veces de un marco dando unidad a todo el texto, ¿qué semejante figura literaria no es señal evidente de que ambos pasajes se deben interpretar el uno a la luz del otro?

Estos pasajes aparte de ser el único lugar en que encontramos a la madre de Jesús en el cuarto evangelio, comparten los siguientes puntos:

⁶⁰ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 316.

⁶¹ Para S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 558, el episodio de la boda: «No es solamente el principio de las señales, sino que cierra la primera revelación de Jesús como Cordero de Dios (1, 29.36), el Hijo de Dios (1, 34.49), Mesías (1, 41), rey de Israel (1, 49), Hijo del hombre (1, 51). En Caná es el esposo: anticipa simbólicamente las bodas que ahí se realizan. La madre de Jesús al Israel que lo espera, la esposa fiel que dice: ‘Hagan lo que él les diga’ (2, 5). Es lo que hace ella misma, al aceptar ‘su gloria’, que es la cruz».

a) Jesús se dirige a ella en ambos casos con insólita terminología: “γύναι (*Mujer*)” (v. 26c cf. compárese 2, 4). Al dirigirse así a su madre, ¿no evoca a la nueva Eva, madre de los vivientes (cf. Gn 3, 15.20)?

b) En los dos casos, además de repetirse el modo de dirigirse a su madre, se repite el concepto de ‘la hora’: En la primera escena se rechaza su intervención porque todavía no ha llegado ἡ ὥρα (*la hora*) de Jesús (cf. 2, 4), y en la segunda nos encontramos ya en el contexto que desde ἐκείνης τῆς ὥρας (*aquella hora*) (cf. v. 27). ¿Acaso no es un claro indicio que el misterio de la ‘mujer’ guarda relación con el misterio de la ‘hora’?

Con referencia a la boda de Caná, el sentido de la frase ¿quizá sea una invitación y una cita para cuando llegara ‘la hora’ de Jesús? Y, ¿acaso en la pasión y en la cruz no ha llegado esa ‘hora’? Elisa Estévez puntualiza: «Estamos ante una prolepsis, es decir, ante una anticipación de la glorificación / crucifixión de Jesús. En ese momento, de nuevo será su madre la que ocupe un lugar central, que contribuirá al crecimiento de la fe de sus discípulos».⁶² Pero hay un tercer texto paralelo que nos resulta muy iluminador, en el que se repiten las palabras ‘mujer’ y ‘hora’: «En el sermón de la cena Jesús recuerda que ‘la *mujer*, cuando va a dar a luz, está triste porque ha llegado su *hora*» (16, 21). Se trata de una hora dolorosa que hará que «nazca un varón en el mundo».⁶³ Y un punto muy importante es el marcado por Raymond E. Brown, que el concepto de ‘la hora’ «sólo en esta ocasión, dentro de los capítulos 18-19, este término aparece en sentido teológico».⁶⁴ ¿Será un motivo más para constatar qué la identidad de la madre se determina únicamente por su relación con Jesús? J. M. Martín Moreno dice que «En ella vemos el modelo de una vida centrada en su Hijo, invadida por su presencia, focalizada en él, hasta llegar a perder el propio nombre y no tener otra identidad que su referencia a él».⁶⁵

⁶² E. ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes del cristianismo* (Qué se sabe de... 7), Verbo Divino, Estella 2012, 126.

⁶³ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 79.

⁶⁴ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 1222.

⁶⁵ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 78.

Otro aspecto importante es que el par de veces que la madre aparece en todo el evangelio lo hace en relación con los discípulos. En el primer caso se trata del grupo entero de los discípulos a quien Jesús revela su gloria «y creyeron en él sus discípulos» (2, 11), y en el segundo se trata del discípulo amado que está junto a María al pie de la cruz y, tras la muerte de Jesús, la recibe como suya (19, 27). ¿No consideran por tanto que la madre como el discípulo van a ser parte integrante del nuevo pueblo o comunidad de Jesús de acuerdo a su última encomienda? George W. MacRae acota que este gesto simbólico es mucho más que un acto ejemplar de piedad filial: «Al discípulo amado que representa la comunidad joánica, Jesús confía a ellos su madre y un nuevo modo de vida cristiana está por comenzar»⁶⁶.

Se trata de una escena sumamente importante –puntualiza de modo preciso y precioso el cardenal Carlo M. Martini, a quien no me cansaré de presentar como un padre de la Iglesia contemporánea–. Se cumple la Escritura: los soldados se dividen sus vestiduras (esta es una de las pocas citas bíblicas sobre las que san Juan insiste). Además, les dona a los suyos a su propia Madre. Con esta donación de la Madre a Juan comienza la Iglesia; el núcleo de la Iglesia que él ha salvado está constituido por unos pocos amigos suyos. Ahora Jesús puede pronunciar su última palabra: «Todo está cumplido».⁶⁷

En el contexto general del cuarto evangelio la relación entre el origen divino de Jesús y su vida terrenal está configurada por el narrador de forma tal que la hace reaparecer constantemente, por citar tan solo unos ejemplos:

A la *samaritana*, Jesús la cuestiona: «Si conocieras el don de Dios y supieras quién es el que te dice 'Dame de beber'» (4, 10).

⁶⁶ G. W. MACRAE, *Invitation to John...*, 215.

⁶⁷ C. M. MARTINI, *El Evangelio de San Juan. Ejercicios espirituales sobre San Juan*, Paulinas, Bogotá 1986, 122.

En terminología joánica, a *los judíos* que trataban con mayor empeño de matarle, no solo porque quebrantaba el sábado, sino que «llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (5, 18).

Y uno de *los elegidos* de Jesús, llamado Felipe, un tanto despistado le pidió que le mostrará al Padre, le contesto sin ambages: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14, 9).

Detrás de cada palabra existe una realidad que nos interpela, como lo expresa el narrador en la primera conclusión de su obra, con clara referencia a los signos: «Éstos han sido escritos para que crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre» (20, 31).

Jesús, en lo alto de la cruz, da la impresión de que va guiando cada uno de los acontecimientos de su pasión-crucifixión. Se manifiesta de manera soberana: «Su palabra es lo único que resuena y que dirige la acción. Los otros personajes guardan silencio. El único gesto que se les asigna es la realización de la última voluntad del Crucificado (v. 27b)».⁶⁸

Concluyo este apartado en torno al sentido teológico de este gesto simbólico mediante el cual el narrador expresa la última encomienda de Jesús, con palabras de Turid Karlsen Seim, quien apunta que en la narrativa joánica aparecen los personajes, de modo que la atención pueda focalizarse en el propio Jesús, que en la mismísima cruz manifiesta una trascendencia fulminante. Lo fundamenta y, con razón, porque en los horizontes de semejante obra está una comunidad de seguidores de Jesús:

Estos hijos constituyen una comunidad de creyentes, que son conscientes de que viven, de forma radical, en un estado de limi-

⁶⁸ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 318.

nalidad constante, suspendidos entre cielo y tierra, estando en el mundo, pero sin ser de él.⁶⁹

Conclusión

Oh Virgen, Madre, hija de tu Hijo... –Dante, *Divina comedia*, 33, 1

Como criterio metodológico me he fundamentado en el horizonte propuesto a partir de las herramientas literarias del texto –los andamiajes que lo sostienen y su singularísimo lenguaje, que han sido engendrados por el narrador para transmitir la experiencia del autor implícito–, ya que son creadores de significado y, por supuesto en el contexto inmediato, que lo precede y continua, y el contexto general.

He comprobado que en cada expresión late el eco de la amistad más pura y hermosa jamás habida, que se nos ha compartido. Esta amistad, más allá de citas de detalle, sorprende por su latir a través de una convergencia de líneas, que delata la pasión del narrador por expresar semejante experiencia única del autor implícito. Se percibe que el autor implícito es un testigo realmente real y no solo un “sueño de poeta”. El es el testigo fiel, conocido como: el μαθητής ὃν ἠγάπα (*discípulo a quien amaba*) Jesús. El discípulo amado, quien, en virtud de la amistad de Jesús, insisto la amistad más pura y hermosa jamás habida, se convierte en el confidente de sus secretos.

Esta escena de tan solo tres versículos, propia del cuarto evangelio, que en términos de Jean Zumstein, nos es presentada en su *devenir*, está habitada por una gran riqueza espiritual, con un sin fin de sugerencias experimentadas en la comunidad joánica, que el narrador expresa sin ambages no es el lugar del abajamiento y la humillación, sino de la victoria y de la elevación del Hijo. Por todo ello, me atrevo a evocar un poema de Pedro Salinas: «El amanecer

⁶⁹ T. KARLSEN, «Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el evangelio de Juan», en M. NAVARRO – M. PERRONI (eds.), *Los Evangelios...*, 223-251, esp. 251.

es el gran rostro de luz que dejan los amantes que se acariciaron por la noche».

Siempre dispuesto a contactar con lo que dice el texto, inmerso en una mística de ojos abiertos, esta conclusión la aterrizo en dos partes, por orden de importancia:

En primer lugar, he constatado que la labor de interpretación es una experiencia, una verdadera aventura que supone un acercamiento personal al misterio que entraña la Buena Nueva. Permítaseme aludir una vez más a Carlos Mesters, verdadero maestro en el campo hermenéutico, para quien la piedra de toque radica en *sentir el texto y poner atención a lo que está escrito*. Este gesto simbólico de Jesús que manifiesta su última encomienda entraña el sentido teológico de la encarnación, que radica en la compasión del Padre, expresada en plenitud por Jesús: su Hijo, el Hombre venido de Dios. Así, como dice Fausti:

¿Por qué la madre y las mujeres, a las que se añade el discípulo amado, están «junto a la cruz de Jesús»? Cuando ya no hay nada que hacer, el amor no se eclipsa. En la impotencia se vuelve “compasión”, que es la única fuerza capaz de surcar el umbral último de la soledad: no abandona al amado ni siquiera en la muerte y crea comunión con Él en cada uno de sus límites. La compasión, que es el origen de toda acción, es la cualidad divina más elevada, que hace que sintamos al otro como se siente uno a sí mismo. De la compasión de Dios por el hombre perdido nace la “necesidad” de su cruz; de la compasión de estas mujeres por un Dios crucificado nace el hombre nuevo.⁷⁰

En segundo lugar, al lado de los soldados que despojan de todo a Jesús, hay quien lo ama y le permanece fiel. La oscuridad de semejante acontecimiento no logra oscurecer la verdad. La Verdad verdadera que suscita la libertad (cf. Jn 8, 32). María *παρὰ τῷ σταυρῷ* (*junto a la cruz*), aparece como la mujer que está con Jesús en el momento supremo en el que salva al mundo y nace una nueva hu-

⁷⁰ S. FAUSTI, SJ, *Una comunidad...*, 558.

manidad. Ella es declarada madre espiritual de la Iglesia que está naciendo.

Desde que Jesús, en lo alto de la cruz, poco antes de morir, pronunció esas palabras, el pueblo humilde –a quien, el padre Carlos Mesters, con un estilo sencillo y sin menoscabo del rigor del biblista, identifica con el discípulo más querido– no ha vuelto a separarse nunca de nuestra Señora. La lleva consigo, dentro de su corazón, dentro de su casa, doquiera que vaya. ¡Jesús lo mandó! ¡Fue su última voluntad! ⁷¹

⁷¹ C. MESTERS, *María, la Madre de Jesús*, Ediciones Paulinas, Madrid 1981, 112.



HERMENÉUTICA



LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA Y EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS. CONSIDERACIONES DESDE EL PRÓLOGO AL EVANGELIO DE SAN JUAN

Rubén Betancourt García¹

Abstract:

Tomás de Aquino en su comentario al Prólogo del evangelio de san Juan mantiene que la Revelación enseña verdades que pueden ser alcanzadas por la razón, como lo hicieron muchos filósofos respecto a la existencia de Dios. Además, el Aquinate descubre en el texto bíblico facetas no intuidas antes en los escritores cristianos, como que Cristo, el Verbo Encarnado, es el mismo Creador, verdad que no es posible alcanzar con la especulación filosófica. Además de lo anterior, se añade un elemento que permite la elevación y perfeccionamiento de la inteligencia: la gracia, pues con ella se pueden alcanzar verdades con firmeza respecto a lo que es Dios; por ello, Tomás de Aquino afirma que san Juan es un contemplativo.

Thomas Aquinas in his commentary on the prologue of the Gospel of St. John maintains that Revelation teaches truths that can be reached by reason, as many philosophers did with respect to the existence of God. In addition, Aquinas discovers facets in the biblical text not previously appreciated in Christian writers, for example, that Christ, the Incarnate Word, is the Creator himself, a truth that cannot be achieved as a result of philosophical speculation. In addition, another element allows the elevation and enhancement of the intelligence: grace, with which a person can reach solid truths regarding what God is. On this basis Thomas Aquinas affirms that Saint John is a contemplative.

Palabras clave: Contemplación, Evangelio, Exégesis, Conocimiento, Cristianismo, Filosofía, San Juan, Tomás de Aquino.

¹El autor es profesor de tiempo completo en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México. Su correo es betancourtgr@hotmail.com.

Keywords: *Contemplation, Gospel, Exegesis, Knowledge, Christianity, Philosophy, Saint John, Thomas Aquinas.*

Introducción

Tomás de Aquino en su análisis al *Prólogo* del Evangelio de san Juan descubre que éste es un contemplativo, que da testimonio de lo que contempla e invita a sus lectores a seguir ese camino de perfección. En la madurez de su vida y pensamiento, el Aquinate descubre en el misterio del Verbo encarnado, a Dios hecho hombre; lo que lo mueve a investigar es la búsqueda sincera de la verdad y no solo un ejercicio racional especulativo.

El objetivo que guiará el desarrollo de este artículo es que el conocimiento de la verdad es participación del conocimiento de Dios, de ahí que conocer al Verbo es adentrarse en la bienaventuranza, ir a la contemplación amorosa. Para lograr lo anterior, en un primer momento se contextualiza la exegesis del Aquinate dentro de su *Comentario*; posteriormente, se presentan las tres características de la contemplación que menciona san Juan desde la hermenéutica tomasiana: alta, amplia y perfecta; finalmente, se describen aquellos errores que corrige la fe cristiana: filósofos naturalistas, el dualismo metafísico de Platón, el subordinacionismo de los neoplatónicos y la eternidad del mundo de Aristóteles.

Cabe mencionar que este artículo, es sólo una introducción a un pensamiento mucho más complejo y más profundo de lo que aquí seremos capaces de mostrar y, que se irá actualizando conforme se vayan conociendo los escritos bíblicos y cristológicos, inspirados desde el pensamiento del Aquinate.

La exegesis del comentario tomasiano al Prólogo de san Juan

Una de las características de la exegesis bíblica tomasiana es el recurso a los Padres de la Iglesia y a los diferentes sentidos hermenéuticos; el cuidadoso análisis del texto evangélico lo lleva a cuidar las frases y palabras comentadas, y más aún, a destacar aquellos temas espirituales que ayuden a lector a crecer en virtud, tales

como: el testimonio, la posibilidad de ver a Dios, los sacramentos, la vida eterna, etc.

Hemos de recordar que el Aquinate toma como referencia la *Glossa continua Evangelia* o *Catena aurea*, realizada a petición de Urbano IV a finales de 1262 hasta 1268, que es un amplio compendio de citas exegéticas de los Padres de la Iglesia, dispuesta en exposición continua, verso por verso, de la totalidad de los cuatro evangelios.² No es solo una compilación, sino la manifestación del sentido crítico del Aquinate y la aplicación reflexiva del conocimiento que tiene de los Padres griegos, de esta obra se sirve Tomás para la realización del comentario al evangelio de san Juan; es interesante las citas que hace de los Padres: 22 de los latinos y 57 de los griegos.³

La relación entre las citas bíblicas y los argumentos de los Padres, el Aquinate aplica su memoria de lo que conoce en filosofía y teología, ejemplo de ello es que en el comentario a san Juan cita más de cinco mil veces textos de la Escritura. Aunque respeta el sentido literal de las citas de los Padres, se verifica con frecuencia que los sintetiza, los corrige y los hace parte de su propia doctrina; el respeto académico hace que, sin inclinarse por ninguna opinión, simplemente menciona lo que dicen sin pretender definir un sentido único. Además, acepta diferentes puntuaciones de frases, lo que le permite descubrir diversos significados, dándole a Tomás un abanico de interpretaciones.⁴

Tomás de Aquino conoce y utiliza en su exégesis diversos sentidos de la Biblia: *el literal y espiritual*, que a su vez se divide en *alegórico* cuando un hecho del Antiguo Testamento es figura del Nuevo, en *moral*, cuando un hecho de Cristo indica que tenemos que hacer, y *anagógico* cuando es figura de la gloria divina. El Aquinate no tiene miedo de afirmar lo que significan las palabras, las frases

² Cf. E. REINHARD, «Introducción», en *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005, 16.

³ Cf. H. AGUER, «Prólogo comendatorio», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según san Juan*, cap. 1, Edibesa, Madrid 2006, 9.

⁴ Cf. J.F. SELLÉS, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Eunsa, Navarra 2005, 15.

y las diferentes perícopas, es claro que se preocupa por mostrar la complementariedad de las diversas autoridades patrísticas.⁵ Tomás afirma que el evangelio es la fuente de la fe y del obrar cristiano, además de mantener que los textos evangélicos le sirven para combatir las herejías y a veces los errores filosóficos.

En el comentario al evangelio de san Juan, se encuentran múltiples ideas plasmadas en escritos anteriores, un ejemplo es el tema de la Teología de la palabra que se encuentra desarrollado más breve y sintéticamente en la *Suma Teológica*, de tal manera que en caso de dudas en el léxico como en la comprensión de metodología, habrá que acudir a las obras sistemáticas donde se explora más los temas. De esta manera, Tomás de Aquino escribe al mismo tiempo el comentario al evangelio de san Juan y la tercera parte de la *Suma Teológica*, modalidad que le permite relacionar el tratado *De vita Christi* con la encarnación y divinidad de Cristo en el evangelio.⁶

Esta fue una genialidad del Aquinate que le permitía entender mejor las temáticas y el método en diversos ordenes epistémicos, como se ve en los temas de Dios, creación, encarnación redentora, humanidad de Cristo y plenitud de la gracia por los sacramentos. Como señala Juan Fernando Sallés,⁷ el Aquinate aunque aborda temáticas similares aquí lo hace de distinta manera, pues eso sucede con los grandes pensadores, que no vuelven sobre un tema ya estudiado, sino para profundizar más en su temática, no para dar de nuevo la misma lección, o para publicar por acrecentar el *curriculum*.

En cuanto a la finalidad del evangelio Tomás de Aquino afirma que es la conversión de los cristianos en templos de Dios y que seamos llenos de su majestad.⁸ San Juan es visto como aquel que contempla a Dios y trasmite en su escrito su experiencia para que

⁵ Cf. B. McCARTHY, «El modo del conocimiento profético en Santo Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 9 (1977) 426.

⁶ Cf. M. Á. Martínez, «Al principio era el Verbo... Comentario de santo Tomás de Aquino al prólogo del Evangelio de san Juan», *Ciencia Tomista* 139 (2012) 317.

⁷ Cf. J. F. SELLÉS, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo...*, 17.

⁸ Cf. Nicolás BAISI, «El Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan», *Sapientia* 58/213 (2003) 23.

nos movamos a seguir el camino de contemplación divina, además de descubrir en Cristo al Verbo de Dios, que es Dios hecho hombre, por quien se hizo todo y se nos da la gracia que salva.

El Aquinate menciona que mientras los demás evangelistas instruyen a los cristianos en la vida activa, san Juan nos dirige para que alcancemos la vida contemplativa. Esa sería la finalidad del evangelio que al leerlo vivamos una vida contemplativa y reconozcamos a Cristo como Dios.⁹ El Aquinate afirma que Juan evangelista, que había abrevado de la fuente misma del divino pecho la verdad de la divinidad de la Palabra, es quien escribe este evangelio. Además, Juan reposó en el seno de Jesús como el Hijo está en el seno del Padre.

El estudio de las *Corpus* tomista denota que la actividad literario del Aquinate se reduce a un periodo de 22 años hábiles de escritura de 1252 a 1274, sin embargo, en estos años académicos logró escribir 144 obras, muchas de ellas joyas de literatura filosófica y teológica, sean extensos o breves, son de una profunda penetración intelectual que siguen dejando impresionados a sus estudiosos. Al escribir el comentario al *Prólogo* de san Juan tendría Tomás de Aquino tenía 47 años de edad; recordando que su primera obra académica -el *Comentario a las Sentencias*- la escribió cuando tenía 30 años y la última, la *Suma Teológica* a los 48, por lo tanto hay que afirmar que el comentario al *Prólogo* es una obra de madurez. Enrique Alarcón señala que el comentario a san Juan consta de 120.000 palabras, aunque la redacción originaria no es de su puño y letra, estamos hablando pues de un escrito amplio y profundo.¹⁰

La temática tomista es netamente cristológica. Tomás de Aquino mantiene que estudiar la Persona divina del Verbo clarifica y ayuda a rectificar los diversos errores teológicos y filosóficos respecto a la comprensión del misterio revelado que se daban en su época. La aplicación de la metafísica por medio de la teoría del conocimiento

⁹ Cf. N. BAISI, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según san Juan*, cap. 1, Edibesa, Madrid 2006, 11-13.

¹⁰ Cf. E. ALARCÓN, *Evolución léxica y cronológica del corpus tomista*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1998, 16-20.

humano, le sirve para realizar comparaciones humanas pertinentes referidas a nuestra facultad cognoscitiva de la inteligencia, donde equipara el acto u operación inmanente a Dios Padre como origen del Hijo, y el objeto conocido en tanto conocido, que asimila al Hijo como imagen del Padre. Por supuesto, que para la mejor comprensión de esta terminología el lector ocupa una base de conocimiento filosófico, que con frecuencia se adolece en el ámbito académico, desde el punto de vista de la filosofía aristotélico-tomista.¹¹

Por supuesto, que no es fácil abordar un texto que se mueve en el contexto del siglo XIII y más con un autor que es sumamente especulativo en su discurso escrito; además de los planteamientos finos de Tomás de Aquino que ocupan precisión en la terminología, sin embargo todo ello permitirá acceder mejor a Dios, y conocer la esencia humana.¹²

La contemplación mística y el conocimiento filosófico de Dios

Tomás de Aquino afirma que san Juan es un contemplativo y su evangelio es el camino para alcanzarla, de tal manera que elige una cita de Isaías (6, 1) para manifestar esa idea: *Vi al Señor, sentado sobre un trono excelso y elevado...* no es arbitraria la elección de la cita, pues está presente en la tradición de la exégesis de algunos santos como san Jerónimo y san Agustín.¹³ Así pues, el Aquinate afirma que los demás evangelistas escribieron para instruirnos en la vida activa, y san Juan para instruirnos para la vida contemplativa.¹⁴

El argumento tomasiano podría justificarse por varias razones. Primero porque san Juan vivió más tiempo que otros y tuvo el tiempo para madurar su vida espiritual; segundo, porque fue el discípulo amado del Señor, asunto que desde el inicio de la vida apostólica

¹¹ Cf. J. M. LECEA, *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico teológico sobre la Suma Teológica*, ICCE, Madrid 1976, 15.

¹² Cf. J. ALFARO, «La fe como entrega personal del hombre a Dios», *Concilium* 21 (1962) 69.

¹³ Cf. *Super Io.*, pr. 1: «*Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum. Is. VI, 1. Verba proposita sunt contemplantis, et si capiantur quasi ex ore Ioannis Evangelistae prolata, satis pertinent ad declarationem huius Evangelii.*»

¹⁴ Cf. *Super Io.*, pr. 1.

mantuvo hasta el final; tercero porque tuvo a su cargo a María, que es quien poseía la gracia y la clarificación de la doctrina del Hijo. Así, la clave hermenéutica para introducirse a la vida contemplativa sería este evangelio. En cuanto al nombre de Juan, el Aquinate mantiene que se interpreta como «en el que esta la gracia», ya que no pueden ver los secretos de la divinidad sino quienes tienen en sí la gracia de Dios.

El Aquinate manifiesta las características de tal contemplación que tienen que ver con la contemplación que los filósofos realizan en su búsqueda de la verdad. Para Tomás de Aquino el que es contemplado es el Señor Jesús, visto como aquel que ha creado todas las cosas, mientras que el filósofo contempla las cosas mismas; la distinción se deja ver, pues los filósofos pueden llegar a conocer a Dios, porque es Él el principio de todas las cosas, pero no pueden llegar con su sola razón a contemplar a Jesús como el Señor. Sin embargo, los filósofos si pueden conocer la existencia de Dios.¹⁵

Ciertamente existen coincidencias en esa búsqueda, pues el creer tiene también una base racional, pues la Revelación va dirigida a hombres que son racionales, y con esta razón conocen la Revelación y la conocen como verdadera. El origen de la revelación y de la razón con la cual el hombre piensa y busca la verdad, proceden del mismo Dios; aunque hay que aceptar que hay verdades que superan la capacidad racional del hombre.

Las características de la contemplación dichas por el evangelista son tres: alta, amplia y perfecta.¹⁶ Tomás de Aquino manifiesta que algunas de estas notas son compartidas con los filósofos, mientras que otras se dan solo en el ámbito de la fe. La alteza es común, ya que los filósofos al aplicarse al conocimiento racional y abstracto,

¹⁵ Cf. *Super Io.*, pr. 1: «*Ut enim dicit Augustinus in libro de consensu Evangelist., caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliiis quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam.*».

¹⁶ Cf. *Super Io.*, pr. 1: «*In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod dominum Iesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta.*».

tienen que elevarse (intelectualidad) y contemplar al mismo creador a través de las cosas.

La contemplación alta

La sublimidad de la contemplación consiste en alcanzar el máximo conocimiento que se pueda tener de Dios en esta vida, y se da cuando a través de las cosas podemos elevarnos al creador de ellas, es trascender el mundo y contemplar al Creador. El Aquinate afirma que san Juan ha sabido elevar sus ojos y trascender los montes, la creación material, comparándolo con el conocimiento que tienen los ángeles, como el águila que ve de lejos y desde lo alto.¹⁷ Ya no solo es como los filósofos que pasan de un conocimiento a otro partiendo de las cosas y llegando a Dios como causa primera de todas las cosas, sino que Juan contempla el Verbo Encarnado como principio de toda la creación. Ahora bien, Tomás de Aquino encuentra en el *Prólogo* puntos de contacto con la sabiduría filosófica.¹⁸ No duda en afirmar Tomás que algunos filósofos antiguos llegaron y alcanzaron caminos correctos para conocer a Dios, y para ello utilizaron varios caminos de acceso.¹⁹

En la contemplación de Juan acerca del Verbo Encarnado, señala Tomás de Aquino,²⁰ se designa una cuádruple altitud. De autoridad, por lo que se dice que *vio al Señor*; de eternidad, cuando dice que *estaba sentado*; de dignidad o nobleza de naturaleza, por lo que dice *sobre su trono*; y de verdad incomprensible, cuando dice que *es elevado*, pues los filósofos antiguos (Platón y Aristóteles) llegaron al conocimiento de Dios por estos cuatro modos.²¹

¹⁷ Cf. *Super Io.*, pr. 1: «Alta quidem, quia vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; ampla quidem, quia plena est omnis terra maiestate eius; perfecta, quia ea quae sub ipso erant replebant templum».

¹⁸ Cf. *Super Io.*, pr. 2: «In hac autem contemplatione Ioannis circa verbum incarnatum quadruplex altitudo designatur. Auctoritatis, unde dicit vidi dominum, aeternitatis, cum dicit sedentem, dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super solium excelsum, et incomprehensibilis veritatis, cum dicit et elevatum».

¹⁹ Cf. *Super Io.*, pr. 2: «Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt. Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervenerunt; et haec est via efficacissima».

²⁰ Cf. *Super Io.*, pr. 2.

²¹ Cf. J. F. SELLES, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo...*, 15.

Según Tomás de Aquino el primer modo de cómo los filósofos llegaron al conocimiento de Dios fue por la observación de la realidad, descubriendo la causalidad de los movimientos de la naturaleza y de los seres y de la necesidad de poner algo más alto que gobierne, es decir Dios.²² Lo que se presenta aquí no es otra cosa que las dos de las pruebas *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios: la del orden y de la finalidad. Es obvio y evidente que existe el orden y la inteligencia humana al captarlo llega hasta el gran ordenador del universo, que es Dios. El Aquinate manifiesta que este fue el camino que de manera providencial se mostró a los antiguos para que no anduvieran a tientas en su relación con el Absoluto, es un camino indirecto de salvación para los que estaban al margen de la Revelación.²³

La idea de tomar a Dios como legislador es lo que Tomás describe como *autoritatem Dei*, en el sentido de que Dios es el que mantiene el orden del mundo por medio de sus leyes naturales inmutables.²⁴ Siendo el autor de toda la creación, ordena todo hacia su fin, al crear ordena. La participación que Dios da en el *esse*, que es lo más íntimo de las cosas, es el modo de obrar de Dios, de ahí que se diga que Dios está presente a la creación por presencia, porque todo está latente a su mirada; por potencia, porque todo está bajo su poder; y por esencia porque su *essere* está en lo más íntimo de cada cosa, así es necesario que el agente en cuanto agente esté unido con sus efectos.²⁵ Como se ve, Dios crea y conserva.

Como las cosas carecen de intelecto, no pueden dirigirse a sí mismas, sino que son dirigidas y movidas por el intelecto de otro director; desde aquí se explica que el mismo movimiento de las

²² Cf. *Super Io.*, pr. 3: «*Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur.*»

²³ Cf. *Super Io.*, pr. 3: «*Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur.*»

²⁴ Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 co.

²⁵ Cf. *S Th*, I, q. 2, a. 8, ad 2.

realidades naturales hacia el fin cierto indica que existe algo más alto por el que las realidades naturales se dirigen hacia el fin y son gobernadas por Dios.²⁶ Esta autoridad se le atribuye al Verbo de Dios, porque es el Señor y Gobernador de todo, Juan manifiesta tener ese conocimiento del Verbo cuando dice que vino a su propia casa, es decir, al mundo, ya que todo el mundo es suyo.²⁷

Otro modo del conocimiento que llegaron a Dios que enseña Tomás de Aquino en el *Prólogo* de san Juan, es *ex eternitate Dei*; es decir por la perfección del movimiento circular.²⁸ Es la postura de Aristóteles en la *Metafísica*²⁹ cuando explica la finalidad del movimiento hasta llegar al Primer Motor Inmóvil, de una manera más ordenada y sistemática es lo que explica el Aquinate respecto a la primera vía, que va de lo móvil o lo inmóvil de mutable a lo inmutable. Las realidades del mundo son mutables, así el Verbo que es eterno, no tienen ninguna mutabilidad.³⁰

Otros llegaron al conocimiento de Dios por medio de la dignidad *ex dignitate ipsius Dei*, como lo hicieron los platónicos, que consideraban que todo aquello que es según participación se reduce a algo que es tal por su esencia, como a lo primero y a lo máximo; por tanto todas las cosas que existen participan del ser, y son entes por participación, así es necesario que existe algo en la cumbre de todas las cosas, que sea el mismo ser por su esencia, que su esencia sea su ser, y este es Dios, que es la causa suficientísima, dignísima y perfectísima de todo el ser, del cual participan el ser todas las cosas que son. Esta dignidad la manifiesta san Juan cuando dice que el Verbo era Dios, que es lo mismo que decir que el Verbo se pone

²⁶ Cf. *Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 1 co. 2.

²⁷ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Filosofía), EUNSA, Pamplona 2002, 80.

²⁸ Cf. *Super lo.*, pr. 4: «*Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur*».

²⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro 12, 1071b, 507.

³⁰ Cf. *Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 1.

frecuentemente por parte del sujeto, y Dios por parte del predicado. Todo procede de Él.³¹

Otros más, vinieron al conocimiento de Dios por la incomprendibilidad de la verdad, pues toda verdad que puede conocer nuestro intelecto es finita, por esto, es necesario que la primera y suma verdad, que supera todo entendimiento, sea incomprendible e infinita, y esto es Dios. San Juan insinúa esta incomprendibilidad, según el Aquinate, cuando declara que a Dios no lo ha visto nadie, de ese modo, la contemplación de san Juan fue tal alta no solo en cuanto a la autoridad, sino también en cuanto a la eternidad, dignidad e incomprendibilidad del Verbo, lo cual nos ofrece Juan en su Evangelio.³²

El Aquinate habla de verdades incomprendibles, en cuanto superan nuestra inteligencia, la eternidad de algún modo lleva a la incomprendibilidad para nosotros seres temporales.³³ Pues bien, podemos conocer de Dios que existe, pero no lo que es sino lo que no es, así el modo más perfecto con el que podemos llegar a conocer a Dios en esta vida es mediante la exclusión en el de toda realidad creada y de toda noción concebida por nosotros. De ahí que Tomás de Aquino enseñe que ningún ojo corpóreo, ni sentido, ni imaginación pueden ver la esencia de Dios, porque Dios es incorpóreo; además la inteligencia humana mientras que está unida al cuerpo no puede ver a Dios, y ningún intelecto creado puede comprender a Dios, así solo Dios puede contemplarse a sí mismo de modo comprensivo.³⁴

Esta idea la desarrolla Tomás en otros lugares, como en las homilias sobre el *Credo* de una manera sencilla y para el pueblo, y de manera más conceptual y precisa en el *De Potencia* y en el *De Sstantiis separatis* donde también dice que en este modo están de acuerdo Platón y Aristóteles. El Aquinate destaca que después de decir *cuándo* y *dónde* era el Verbo, el evangelista pasa a decir *qué*

³¹ Cf. *Super Io.*, pr. 6.

³² Cf. *Super Io.*, pr. 6.

³³ Cf. SANTO TOMÁS, *El credo*, Tradición, México 1989, 14.

³⁴ Cf. *Super Io.*, pr. 7.

era el Verbo, donde se muestra que el Verbo de Dios no es como en relación con nosotros algo que nos perfecciona, el Verbo no perfecciona al Padre sino que recibe de Él la naturaleza divina que lo expresa y hace ser Dios igual a sí.³⁵

La contemplación amplia

La contemplación es amplia cuando alguien puede considerar todos los efectos de la causa en la propia causa, cuando conoce no solo la esencia de la causa, sino también su virtud.³⁶ Para Tomás de Aquino san Juan fue elevado a la contemplación de la naturaleza y de la esencia del Verbo divino cuando dice que en el principio era el Verbo, y el Verbo era Dios, enseñando que todas las cosas fueron hechas por Él, por eso su contemplación fue amplia.³⁷ Advirtamos que si bien muchos filósofos llegaron a descubrir un Primer principio de todas las cosas, no descubrieron que éste es el creador de las cosas; los filósofos no conocieron todos los efectos de Dios, tampoco su Revelación y salvación, con la cual difunde sus bienes a todas las criaturas.³⁸

El Aquinate añade que tres cosas se deducen que la frase: *todo fue hecho por medio de Él*, respecto al Verbo. Primero se muestra la igualdad del Verbo con el Padre, porque muestra la omnipotencia del hijo. Segundo, ser principio de todas las cosas hechas es propio de Dios omnipotente, por tanto el Verbo, por el cual todas las cosas fueron hechas es Dios igual al Padre. Tercero, que la coeternidad del Verbo con el Padre es su consubstancialidad. De esto se deduce que se deben evitar tres errores; el modo del pensar gnóstico que el Verbo movió al Padre a crear todas las cosas, el de Orígenes de pensar que el Espíritu Santo también fue creado por el Verbo, y por último otro de Orígenes que dice que Dios Padre creó todas las cosas sirviéndose del verbo como un instrumento inferior.³⁹

³⁵ Cf. *In Io* 10. Lect. 2.

³⁶ Cf. *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 6.

³⁷ Cf. *Super Io.*, pr. 7: «*Fuit etiam ampla. Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit*».

³⁸ Cf. *S Th*, I, q. 2, a. 2, ad 2.

³⁹ Cf. *Super Io.*, pr. 7.

El Aquinate concluye esta parte citando al Crisóstomo que confirma la finalidad del evangelio al decir que mientras Moisés en el Génesis enumera la creación de las diversas cosas, Juan sintetiza diciendo todo fue hecho por medio de Él, porque nos quiere llevar a una materia más alta, al conocimiento del mismo creador.⁴⁰

La contemplación perfecta

La tercera característica de la contemplación perfecta denota que el que contempla es conducido y elevado a la altitud de la realidad contemplada. Señala Tomás de Aquino que si el hombre permaneciera en un nivel ínfimo, por muy altas cosas que contemplara, no habría contemplación perfecta; por lo tanto, para que sea perfecta, es necesario que ascienda y alcance el mismo fin de la realidad contemplada, asintiendo por el intelecto y adhiriéndose por el efecto de la verdad contemplada.⁴¹ Los verbos *ascender* y *conseguir*, implican superar el grado *infimis* en la contemplación de Dios, para ello se requiere que todas las potencias espirituales del hombre entren en esta perfección de la contemplación, y esto solo se realiza por medio de la gracia del Verbo. La gracia es la altura para contemplar y permanecer en ella. La elevación por la gracia es la que vivió el evangelista, el cual reconoce que Cristo es Dios, y que por Él fueron hechas cosas las cosas, y su gracia nos permite conocer los misterios divinos.⁴²

Por medio del Verbo es como nos santificamos, añade el Aquinate que las cosas que están debajo de Cristo son los sacramentos de la humanidad, por los que los fieles son llenos de la plenitud de la gracia.⁴³ En el ámbito de la contemplación natural san Juan la com-

⁴⁰ Cf. *Quodlibet*. VII, q. 6, a. 1, ad 5.

⁴¹ Cf. *Super Io.*, pr. 8: «*Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplan perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contempleretur, non esset contemplatio perfecta*».

⁴² Cf. *Super Io.*, pr. 8: «*Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae*».

⁴³ Cf. *Super Io.*, pr. 8: «*Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae. Sic ergo ea quae sub ipso erant, replebant templum, idest*

parte con los filósofos, que llegan al Principio de todas las cosas; sin embargo, la contemplación de Juan supera a la de los filósofos, es más amplia y alta, conoce más allá de los efectos de las cosas causadas, también es perfecta porque la razón es ayudada por la gracia, que la eleva en las operaciones de la inteligencia y la voluntad. Así pues, la contemplación no se queda en un plano intelectual sino que envuelve a todo el hombre elevándolo hasta la contemplación mística.⁴⁴

La fuente de la gracia es Cristo y a través de Él llega a nosotros. El hombre en esta vida puede alcanzar cierta suficiencia de la gracia, porque es capaz de cumplir con acciones meritorias y excelentes lo mandado por Dios; también la plenitud de la gracia se dio en redundancia en la Virgen María, misma que se aplicó para el bien de los hombres, no como autor de la gracia, sino porque en ella la gracia redundó sobre su carne y concibió, por obra de la gracia del Espíritu Santo, en su seno al Hijo de Dios, y finalmente esta gracia en plenitud absoluta corresponde solamente a Cristo como autor de ella.⁴⁵ Así pues, el Verbo es la causa eficiente y el autor de la gracia y también de la gracia que hay en todas las criaturas espirituales; nosotros de su plenitud participamos según la medida que Dios da a cada uno.

Por lo tanto, solo a través de su humanidad podemos alcanzar esta contemplación alta, amplia y perfecta como dice Tomás de Aquino.⁴⁶ Esta fue la contemplación de san Juan: alta porque vio en Cristo a Dios todopoderoso; amplia, porque vio cómo todas las cosas son creadas por Cristo, y perfecta, porque ayudó por la gracia del mismo Cristo, llegó a Él por el conocimiento y el amor.⁴⁷

fideles qui sunt templum Dei sanctum».

⁴⁴ Cf. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *La fe que busca entender. ¿Qué es la teología?*, B.A.C., Madrid 2001, 15-16.

⁴⁵ Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 1, c.

⁴⁶ Cf. *Super Io.*, pr. 9: «*Fuit ergo Ioannis contemplatio ampla, alta et perfecta*».

⁴⁷ *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 ad 3.

La fe cristiana corrige muchos errores filosóficos

Es interesante como Tomás de Aquino muestra que la contemplación de san Juan, desde los primeros versículos del Evangelio nos preserva de diversos errores que a lo largo de la historia han caído los filósofos, tiene la convicción de que el evangelio de san Juan corrige muchos errores de los filósofos. Manifiesta que Ebión, Cerinto, Fotino y Pablo de Samosata erraron en sus razonamientos pensando que Cristo no preexistió a la Virgen María, afirmaban que tomó de ella el ser y el principio de la duración, estableciendo que fue Él un puro hombre, pero que mereció la divinidad por los buenos méritos. San Juan en el Evangelio disipa este error diciendo que en el principio era el Verbo, que quiere decir que antes de las cosas Él ya existía, desde la eternidad, y no comenzó a existir con la Virgen María.⁴⁸ Otro error fue el de Sabelio que afirmaba que Dios tomó carne pero no de la Virgen, sino que fue desde la eternidad y que el Padre y el Hijo eran personalmente el mismo, confundiendo la Trinidad de Personas en la divinidad, de ahí que san Juan mantenga que el Verbo estaba junto a Dios, es decir, el Hijo junto al Padre como uno junto al otro desde la eternidad.⁴⁹

Son cuatro los errores de los cuales nos preserva san Juan en el Evangelio según Tomás de Aquino, nos dice que al considerar las cuatro primeras proposiciones podemos evitar diversas herejías y errores filosóficos cometidos por los antiguos: los de cosmólogos o naturalistas, los de Platón, de Aristóteles y los platónicos.⁵⁰

⁴⁸ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 64.

⁴⁹ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Arius vero dicebat filium patre minorem; sed hoc excludit Evangelista cum dicit hoc erat in principio apud Deum, quod supra fuit expositum. Per hoc etiam excluduntur errores philosophorum.*».

⁵⁰ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Si quis ergo recte consideret has quatuor propositiones, inveniet evidenter per eas destrui omnes haereticorum et philosophorum errores.*».

Los filósofos naturalistas

El Aquinate en ningún momento desprecia el esfuerzo de los pensadores griegos que en su búsqueda de la verdad quieren alcanzar la verdad de las cosas, al contrario, a lo largo de su obra, Tomás de Aquino reconoce y asume los conocimientos alcanzados por los filósofos a lo largo de la historia. Ahora, en el comentario que hace sobre el Evangelio de san Juan considera que los primeros filósofos suponían que el mundo no procedía de algún intelecto ni por alguna otra razón, sino casualmente, y por esto, no pusieron desde el principio como causa alguna de las cosas a la razón o algún intelecto, sino a la sola materia fluida, a modo de átomos, como lo hizo Demócrito.⁵¹

Recordemos que Demócrito mantenía que el principio de la realidad eran los átomos, que como partículas indivisibles se mueven al azar, negando la diferencia de cualidad entre el alma y el cuerpo; no negaba la causa eficiente o mecánica de los seres sino la causa final, de ahí que si todo se atribuye al acaso, nada tiene sentido.⁵² La certeza que habla san Juan in principio *erat Verbum*, permite el desarrollo de la filosofía y de la cultura, desde la misma fundación de las universidades que se apoyan en la razón, en el logos de las cosas, así también, la teología es posible porque el *Logos* es el principio de las cosas y de la salvación del género humano, en orden a esto el creyente tiene una motivación mas para reafirmar su fe por la filosofía y por las ciencias naturales, que manifiestas la existencia del Creador.

De ahí que el Aquinate afirme que contra los filósofos naturalistas san Juan afirma que *en el principio era el Verbo*, por el cual la realidad tomó principio y no por el azar o la casualidad.⁵³ Además,

⁵¹ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Quidam enim philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote athomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt*».

⁵² Cf. SANTO TOMÁS, *In Met.* lib 2, lec. 1, n. 276.

⁵³ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Contra hos est quod Evangelista dicit in principio erat verbum, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu*».

la postura de Juan da confianza al intelecto para proseguir la investigación por la verdad de las cosas, actualiza el interés por alcanzar la certeza de poseer la realidad. De ahí que, en gran parte el desinterés existente en los estudios en general, es porque se relativiza la verdad objetiva y la misma verdad de Dios, dentro de la teología.⁵⁴

La postura de san Juan es tajante: *In principio erat Verbum*, todo fue hecho por el *Logos*, al principio de todo y antes de las cosas solo está Dios, es la fuerza creadora de la razón.⁵⁵ Por ello, el cristianismo se aplica a estudiar las cosas y dar razón de lo que sucede en el mundo, porque es una religión ilustrada que busca la verdad y da cierta prioridad a la razón. Es una convicción que el hombre puede alcanzar a conocer las cosas, el instrumento que se lo posibilita es la razón, misma que procede del *Logos*, que habiendo participado esa capacidad la eleva hacia Él, además en esto estriba también la dignidad del hombre, que es *capax Dei*.

El dualismo metafísico de Platón

Los estudiosos de Tomás de Aquino recurriendo a su propia obra reconocen que recibió de Aristóteles la doctrina de Platón, del cual toma y acepta su crítica al sistema platónico sobre el origen de las ideas. Para Platón lo verdaderamente real son las ideas, subsistentes en sí mismas, inmutables y eternas. Lo ideas, en este pensamiento, vendría a ser la esencia de lo sensorial, y lo sensible, participación de la verdadera idea del mundo suprasensible a modo de imitación.⁵⁶ Esta doctrina fue duramente criticada por el Estagirita y continuada por el Aquinate, al decir que las formas se dan informando la materia a modo de causas formales, o se dan a modo de ideas en el pensamiento cuando se las piensa, pero no en un mundo aparte. Con esto, Platón introduce un dualismo metafísico con implicaciones en todos los campos, desde la filosofía de la naturaleza, minusvalorando la realidad sensible, hasta la antropología, epistemología y la ética.

⁵⁴ Cf. T. PARRA SÁNCHEZ, «Interpretación», en *Diccionario de cultura bíblica*, San Pablo, México 2012, 204.

⁵⁵ Cf. J. F. SELLÉS, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo...*, 17.

⁵⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 20.

En efecto, Platón supone razones subsistentes para todas las cosas hechas, separadas por sus propias naturalezas, por participación de las cuales las cosas materiales existirían.⁵⁷ San Juan, sigue comentando Tomás de Aquino, corrige el error platónico cuando dice que *Verbum erat apud Deum*, afirmando que Dios crea la totalidad de las cosas, les da la esencia y la existencia, la ontologización de las ideas fuera de Dios implica la imposibilidad de que éstas estén en las cosas, ya que adquieren una realidad más real que las mismas cosas sensibles y no se ve después cómo puedan estar en las cosas y multiplicarse en ellas si todavía ellas mismas. En concreto: que las ideas estén en Dios, manifiesta que al crear las cosas ahí comienzan esas ideas, del mismo acto creador, así se afirma la unidad entre Creador y criatura.⁵⁸

El subordinacionismo de los neoplatónicos

Tomás de Aquino menciona que otro peligro para la verdad de la fe es el neoplatonismo, que san Juan Crisóstomo refiere como representante principal a Plotino, sus discípulos y seguidores. El error de esta escuela de pensamiento platónico es el llamado dentro de la filosofía como subordinacionismo; que ponían a Dios como Padre eminentísimo y primero, bajo el cual establecían cierta mente en la cual decían que estaban las semejanzas y las ideas de todas las cosas.⁵⁹

En el fondo de esta postura está el problema de la unicidad de Dios y la multiplicidad de las criaturas, donde enseñan que existe una serie de emanaciones desde el Uno, que es Dios, del cual emana el *Nous* del cual a su vez emana el alma humana. Contra lo anterior san Juan mantiene que el Verbo era Dios, evitando todo subordinacionismo, pues si el Verbo no es Dios, Jesús sería un profeta más, y no se podría decir que Dios nos redimió. Por lo tanto,

⁵⁷ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines*».

⁵⁸ Cf. A. VANHOYE, *Exegesis bíblica y teología: la cuestión de los métodos*, 118.

⁵⁹ Cf. *Super Io.*, cap. 1 l. 65: «*Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus refert, ponebant Deum patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum*».

para que no se piense que el Verbo estaba junto al Padre como bajo Él y menor que Él, el evangelista dice que el Verbo era Dios.⁶⁰

La eternidad del mundo de Aristóteles

Según el Aquinate Aristóteles situó en Dios las razones de todas las cosas, estableciendo que el intelecto de Dios es lo mismo el que entiende y lo entendido, y por lo mismo, el mundo era coeterno con Él.⁶¹ Aristóteles afirmaba la eternidad del movimiento, sin embargo también asiente que todos los seres dependen de Dios, y todos los movimientos necesitan un sujeto para existir, para el Tomás de Aquino la postura aristotélica no contradice la fe en la creación porque la creación no es un movimiento, Dios está fuera del tiempo.⁶² De ahí que san Juan dice que el Verbo *estaba desde el principio junto a Dios*, de tal modo que la partícula «éste» no excluye otra Persona divina, sino otra naturaleza coeterna.⁶³

Conclusión

Tomás de Aquino en su comentario al *Prólogo* del evangelio de san Juan mantiene que la Revelación enseña verdades que pueden ser alcanzadas por la razón, como lo hicieron muchos filósofos respecto a la existencia de Dios; así el evangelista alcanzó un grado de perfección que superaba a los filósofos, pero que la supone. Además, el Aquinate descubre en el texto bíblico facetas no intuidas antes en los escritores cristianos, como que Cristo, el Verbo Encarnado, es el mismo Creador, verdad que no es posible alcanzar con la especulación filosófica.⁶⁴

Además de lo anterior, se añade un elemento que permite la elevación y perfeccionamiento de la inteligencia, me refiero a la gracia,

⁶⁰ Cf. *Super Io.*, cap. 11. 65: «*Ne ergo sic intelligas, quod verbum erat apud patrem, quasi sub eo et minor eo, addit Evangelista et verbum erat Deus.*»

⁶¹ L. LÓPEZ FARJEAT, *Teorías aristotélicas del discurso*, EUNSA, Pamplona 2002, 24.

⁶² Cf. *Super Io.*, cap. 11. 65: «*Aristoteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse.*»

⁶³ Cf. H. AGUER, *Prólogo comendatorio*, 10-11.

⁶⁴ Cf. O. JIMÉNEZ TORRES, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles* (Filosofía), EUNSA, Pamplona 2006, 23.

pues con ella se pueden alcanzar verdades con firmeza respecto a lo que es Dios.⁶⁵ Finalmente, el Aquinate está convencido que la Revelación protege a la inteligencia contra los errores filosóficos, pues ella marca el camino hacia la verdad; esto no quiere decir que estemos exentos de error sino que el mensaje de Cristo, por ser una sabiduría más alta y perfecta, abre el horizonte de comprensión y ayuda a la inteligencia y la voluntad a dirigirse hacia el bien y la verdad.⁶⁶

⁶⁵ Cf. A. GARCÍA MARQUÉS, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 15-17.

⁶⁶ Cf. G. BLANCO, «Estudio preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979 34.



TESIS Y TESINAS



**¿ME SEPARARÁ EL SEÑOR DE SU PUEBLO? (IS 56,3)
REACCIONES DENTRO DE LA ASAMBLEA DE ISRAEL
ANTE EL EXTRANJERO DURANTE EL POSEXILIO PERSA EN YEHUD**

Disertación para obtener el grado de Doctor, presentada por

Gabriel Fierro Nuño¹

Abstract:

La época del posexilium persa fue un tiempo convulso de reconfiguración identitaria para el pueblo de Israel residente en la provincia de Yehud (Judea). Los distintos sectores sobrevivientes al exilio del siglo VI a.C., tantos deportados como permanentes en Judea, se vieron forzados a preguntarse sobre su propia identidad al interior -¿por qué somos israelitas?- como al exterior -¿quiénes no son israelitas?- y cuál debe ser nuestra relación con ellos, ya que viven entre nosotros. Este artículo, síntesis de una tesis doctoral presentada en la UPM, intenta responder a esas preguntas a través del análisis de relaciones intrabíblicas.

The Persian post-exilic era was a convulsive time of the reconfiguration of the identity for the people of Israel residing in the province of Yehud (Judea). The different surviving sectors of the 6th century BC exile, both deported and remaining in Judea, were forced to wonder about their own identity; in the interior of the land, why are we Israelites? Abroad, the question is, who is not an Israelites? and what must be our relationship with them, since they live among us. This article, synthesis of a doctoral thesis presented in the UPM, tries to answer these questions through the analysis of intra-biblical relations.

¹ El presente artículo constituye la síntesis de la Disertación para obtener el grado de Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México y que fue defendida en febrero de 2018. El correo electrónico del autor es gabrielfierro79@gmail.com.

PRIMERA PARTE DE LA SÍNTESIS

1. Introducción

En el pasado mes de febrero del 2018 tuve el privilegio de presentarme en la defensa de mi tesis doctoral en el área de teología bíblica de la Universidad Pontificia de México. Después de un viaje nocturno en avión desde Tijuana -dignos herederos de los camiones guajoloteros- estaba todo dispuestos y los invitados presentes, incluidos los nervios que sin ser invitados igualmente se hacen presentes en estas solemnes ocasiones.

Luego de cuatro años de investigación, definición del tema con mi asesor, clases impartidas en la universidad, encuentros de doctorandos de teología, investigación en varias bibliotecas, buenas dosis de estrés, ansiedad e insomnios, terminaba una etapa de profundización en un pequeño espacio de tiempo en la historia de la salvación desde la tradición bíblica. Y todo había valido la pena por los compañerismos, por las buenas impresiones y amistades con los alumnos y los maestros, por los viajes de semanas de estudios y cursos recorridos, en fin, por esa maravillosa experiencia de descubrir que la profundización en la exegesis bíblica es una manera de relacionarse con el Autor de la Biblia.

Hace poco más de cuatro años elegí un tema que sin duda tiene que ver con mi biografía y con mi identidad. El periodo del posexilio fue lo primero que decidí profundizar: un tiempo singular de crisis, de búsqueda de una identidad israelita, de reconstrucción de edificios y comunidades. El posexilio persa fue una época donde Israel experimentó la división, el enfrentamiento, la pluralidad de teologías. La pluralidad... la causa de que el título de la tesis comenzara con *reacciones* y no con el singular *reacción*. Me entusiasmaba la idea de encontrar en el pueblo israelita de ese tiempo, diversidad de pensamientos, identidades, teologías, pero conviviendo sin anularse en una región, la tierra de los antepasados, llamada por los persas simplemente Yehud, una provincia pequeña, de poca población, pobre, pero estratégica para los intereses del imperio.

Después seguía la elección del método de análisis. El ganador, casi por eliminación, fue la exégesis intrabíblica, una adaptación de la intertextualidad literaria aplicada a los estudios bíblicos, donde el cometido es encontrar las correspondencias textuales de cada texto con otros textos anteriores, contemporáneos y posteriores, descubriendo así las relaciones de sentido que nos brinden una perspectiva mucho más amplia que la del simple texto en su aislamiento. De alguna manera, la metodología elegida responde a la temática propuesta, pues cada texto es estudiado en su apropiación de otro texto, es decir, de un texto extranjero que es asumido y asimilado de distinta manera a cualquier otro texto que se pudiera considerar. La característica que hizo de la exégesis intrabíblica el método ganador fue su capacidad de integrar otras metodologías, surgiendo así un procedimiento holístico, integrador, capaz de sacar de un solo texto varias aristas.

Finalmente, la elección de los tres textos básicos de análisis: Nehemías 13,1-3; Isaías 56,1-8; y 2 Crónicas 30,25-27. ¿Por qué estos y no otros? Los tres tienen un común denominador: del periodo persa posexilico, encuadrados en la temática cultural en referencia con el templo recién construido, con una terminología referente al *otro*, al que se designa como extranjero, forastero y mestizo. La intencionalidad era descubrir en estos textos con relación contextual y semántica, pero distintos en teología, cual debería ser la relación del israelita con estos extranjeros, con los de fuera, con los externos que viven entre nosotros, nos cuestionan y nos demandan una respuesta. Cada capítulo trató de presentar las principales relaciones intertextuales de cada uno de estos tres textos.

2. Los textos en sus contextos

El primer paso de la metodología consistió en ubicar cada uno de los tres textos principales en su propio contexto histórico. Como ya lo enunciaba la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965), el intérprete de la Sagrada Escritura «debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos» (n. 12). Para poder lograr esta recomendación del concilio, es indispensable ubicar nuestros tres textos en la época histórica donde estos vieron

su origen, tanto en sus ideas como en su redacción, proceso que raramente ocurrió en un solo momento puntual.

Consideré necesario remontarme hasta el tiempo de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 586 a.C., y la división que sufrió el pueblo de Judea a partir de entonces, no limitándome a una mera crónica de acontecimientos, sino a su posible explicación e interpretación. Las murallas derrumbadas, el templo incendiado, los utensilios saqueados debieron ser devastadores para el pueblo, quizá para algunos más que para otros. Pero con seguridad nadie escapó a cuestionarse sobre el significado de aquel acontecimiento impactante.

2.1 El Pueblo de la tierra

No todos los judaítas fueron exiliados a Babilonia. Los pobres de la sociedad judaíta, principalmente los agricultores, fueron dejados en Judá para seguir sembrando la tierra, posiblemente pagando algún tributo al imperio babilonio, tal como atestigua la misma historia deuteronomista: «el jefe de la guardia dejó una parte de los más pobres del pueblo del país para cultivar las viñas y los campos» (2 R 25,12). A este grupo se le denominó de manera despectiva Pueblo de la tierra (עַם הָאָרֶץ). Este Pueblo de la tierra se consideraba a sí mismo heredero legítimo del pueblo de Israel y seguían celebrando el culto a Yhvh sobre las ruinas del templo (Jer 41,5).

2.2 Los Hijos del Exilio

Por otro lado, un grupo selecto de judaítas fue desterrado a Babilonia. Este grupo, una minoría, a decir verdad, estaba constituido a su vez por tres intragrupos: artesanos, nobles y sacerdotes.² Por el contenido cultural de mis textos, me enfoqué en el grupo sacerdotal, cuyos miembros se consideraban descendientes legítimos del sumo sacerdote Sadoq -de ahí su apelativo de sadoquitas-. La opción

² Esta nomenclatura ha sido tomada del libro de F. RAMIS-DARDER, *La comunidad del Amén. Identidad y misión del resto de Israel* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 137), Sígueme, Salamanca 2012, 87-128.

para ellos fue aislarse lo más posible del medio exterior y se constituyeron en “guetos”, radicalizando todos los rasgos culturales-religiosos que los separaban del exterior, como la circuncisión, la abstinencia de alimentos impuros, las fiestas o la observancia del sábado. Para este profeta-sacerdote Ezequiel, existía una distinción entre la élite sacerdotal sadiquita y el clero de segundo rango, los levitas (Ez 48), y el reinado de David sería mesiánico, un reinado teocrático gobernado por un sacerdote y resguardado de cualquier injerencia de los extranjeros: «Ningún extranjero (כְּנֻזִי), incircunciso de corazón y de cuerpo, entrará en mi santuario, ninguno de los extranjeros que viven en medio de los israelitas» (Ez 44,9).

2.3 El regreso de los Hijos del Exilio

Después de cerca de cincuenta años en el exilio de Babilonia, la idealización de Jerusalén como ciudad santa seguía ejerciendo una añoranza fascinante sobre los judaítas exiliados. Ellos, autodenominados la Goláh (גּוֹלָהּ), se consideraban a sí mismos los auténticos y únicos representantes del Israel, el pueblo de Dios,³ herederos legítimos de las promesas hechas por Dios a los antepasados, referentes a la tierra y al templo. Para la Goláh, la tierra de Israel estaba vacía, nadie la habitaba con legitimidad y, por eso, ellos tenían la prerrogativa de volver a recuperar sus tierras, reconstruir el templo y restablecer el reinado davídico.

Con esta expectativa, en el 539 a.C., la victoria de Ciro, rey de Persia, sobre Babilonia, entrando sin destruir ni saquear a la capital de Babilonia, debió aparecer como la señal divina de que el cumplimiento de tales esperanzas estaba a punto de realizarse. Ciro tomó una actitud de bastante tolerancia para con los pueblos subyugados, permitiendo a los exiliados volver a sus tierras y promoviendo la re-institución de los templos y cultos locales, siempre y cuando pagaran un tributo y no representaran peligros latentes de insurrec-

³ Cf. J. MAIER, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996, 46.

ción. El así llamado “cilindro de Ciro” es un buen ejemplo de esta política de tolerancia.⁴

Un año después salió el primer contingente hacia Yehud. Nada fácil debió haber resultado ese primer retorno de algunos pocos exiliados a Yehud. Muy pronto se debieron dar cuenta que la imagen de la tierra vacía era un mito y que sus antiguas tierras ahora tenían nuevos propietarios que no tendrían la menor intención de devolverlas. Este conflicto que iniciaría con tintes sociales pronto escalaría a un conflicto de tipo religioso, pues tanto la Goláh como el Pueblo de la tierra reclamaban para sí el mismo derecho de posesión de la tierra por encarnar el verdadero pueblo de Dios.⁵ El silencio de los textos sobre el destino de Sesbasar y su grupo sugiere un fracaso de este primer retorno.

Varios años después, en el 520, un contingente más salió de Babilonia. En esta ocasión, dos líderes fueron designados por los mismos judaítas, aunque con la venia de los gobernantes persas. El primero, Zorobabel, era también descendiente de la casa de David, aspirante legítimo para la restauración del trono, quien tendría el apoyo del grupo de los artesanos, de los nobles –estos con cierto recelo– e incluso del Pueblo de la tierra. Junto a él, el grupo de los sacerdotes elegirían a Josué, sumo sacerdote, para representar los intereses teocráticos de este grupo que también se había hecho de poder económico y moral.⁶ En este contexto de división y enfrentamiento se enclavan los tres textos propuestos.

⁴ Cilindro de arcilla encontrado en la antigua Babilonia que alaba la magnificencia de Ciro, quien dice: «Volví a su lugar a los dioses que habitaban en ellas y establecí una morada eterna; reuní a todas sus gentes y (las) volví a sus lugares de origen», J. BRIEND, *Israel y Judá en los textos del próximo Oriente Antiguo* (Documentos en torno a la Biblia 4), Verbo Divino, Estella 1982, 91. Las pretensiones de Ciro fueron fundar el primer imperio realmente universal, cf. F. CASTEL, *Historia de Israel y Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d.C.*, Verbo Divino, Estella 1998^o, 131.

⁵ Así lo ha señalado recientemente Francesc Ramis: «Quienes volvieron del exilio reivindicaron sus prerrogativas sobre el trono y el altar, mientras el Pueblo de la tierra defendía su idiosincrasia social y religiosa», F. RAMIS-DARDER, *La comunidad del Amén...*, 137.

⁶ Es solamente a partir del posexilio que se designa “sumo” sacerdote (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) al líder de los sacerdotes. Antiguamente era designado simplemente como sacerdote “principal” (הַרֹאשׁ). La ceremonia de unción que ahora se celebra y las vestiduras que asume (turbante, pectoral, cíngulo) son características de un rey, cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (Vol. II: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos), Trotta, Valladolid

2.4 La Misión de Nehemías

Aproximadamente en el año 445 a.C., Nehemías, heredero del grupo noble de Babilonia y de la tradición laica deuteronomista, encuentra a Yehud en ínfimas condiciones, con poca población,⁷ una pobreza extrema de la población campesina, endeudada y hasta esclavizada, las murallas de Jerusalén destruidas, pero la élite sacerdotal y noble acomodados. En su primera misión, Nehemías trató de restituir la libertad de los campesinos endeudados y de crear los aranceles necesarios para el sostenimiento del templo y del culto. Generalmente se aduce la reconstrucción de la muralla de Jerusalén como la obra más significativa de Nehemías, aunque actualmente se haya puesto en duda tal empresa.⁸ La reconstrucción de la muralla de Jerusalén no tenía la intención solamente de proporcionar seguridad militar a la ciudad, sino que se constituía en un símbolo para consolidar la identidad cultural y mantener fuera los intereses de los extranjeros.⁹

La segunda misión de Nehemías, que había regresado por unos años a Susa, se debió desarrollar por el año 432 a.C., todavía con Artajerjes I. Fue en esta segunda misión que Nehemías arremetería contra el influjo extranjero en Yehud, principalmente en Jerusalén. Dos acciones tienen lugar de manera relevante para nuestro estudio. La primera de ellas es la expulsión de Tobías (Ne 13,4-9), un

1999, 603-604. Esto comprueba la pretensión de abrogarse el gobierno en una nueva regencia de tipo sacerdotal.

⁷ Según los datos arqueológicos, el 90 por ciento de las aldeas de Yehud estaban habitadas por menos de 300 personas, cf. L. L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period* (Vol. I: Yehud: A History of the Persian Province of Judah) (Library of Second Temple Studies 47), T & T Clark International, New York 2004, 199; mientras que Jerusalén llegaría apenas a los 1000 habitantes, como lo han demostrado los recientes descubrimientos arqueológicos y epigráficos, cf. O. LIPSCHITS, «Persian Period Fins from Jerusalem: Facts and Interpretations», *The Journal of Hebrew Scriptures* 9 (2009) 19-20.

⁸ El único testimonio de esta reconstrucción es el texto bíblico, ya que no existe evidencia arqueológica de esta muralla de Nehemías, que sería impensable para una pequeña ciudad con tan poca población. Según Israel Finkelstein, el relato corresponde al trasfondo asmoneo, donde Nehemías habría sido elegido como modelo de reconstrucción de la ciudad por representar un liderazgo no-davídico y no-sadoquita, cf. «Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah», *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2008) 501-520.

⁹ Cf. D. SCARDELA, «Esdras e o Judaísmo Reformado. "Levanta-te! Pois a ti compete agir... coragem e mãos à obra" (Esd 10,4)», *Espaços* 9 (2001) 114.

amonita –aunque de nombre hebreo– que vivía en los aposentos del templo de Jerusalén y había emparentado con el sacerdote Elisib. Nehemías consideraba a Jerusalén como un espacio santo, y la presencia de este extranjero debía ser considerada como una contaminación (חַטָּא) del santuario.¹⁰ La segunda acción de importancia es el castigo –no expulsión– de los hombres que habrían contraído matrimonio con mujeres extranjeras. La razón para la oposición a tales matrimonios era de tipo cultural: los niños perdían su idioma y su identidad cultural, pues son las madres las principales educadoras de la familia.¹¹ Justo en este contexto histórico, se ubica el primero de nuestros textos: Ne 13,1-3.

2.5 La comunidad del Tercer Isaías como reacción al radicalismo sacerdotal

Las profecías del pasado que habían prometido una nueva época paradisiaca en la tierra de Israel, principalmente por parte del déuteró-Isaías, junto con el incumplimiento de las expectativas mesiánicas de los profetas Ageo y Zacarías, hicieron que un grupo profético de resistencia surgiera como reacción. Es así como nace el grupo del trito-Isaías (TI), heredero no solo de la tradición isaiana, sino de la profética en general. Este grupo marginal no gozaba siquiera del gran aprecio público, pues sus tendencias hacia la escatología y, a veces, a la apocalíptica, los hacían sospechosos de haber perdido toda referencia a la realidad histórica.¹²

Pero esta acusación no parece del todo acertada, ya que este grupo profético, en continuidad con los profetas preexílicos, relativiza la significancia del templo y del culto sacrificial, poniendo más bien

¹⁰ Cf. J. CLAUS, «Understanding the Mixed Marriages of Ezra-Nehemiah in the Light of Temple-Building and the Book's Concept of Jerusalem», en C. FREVEL (ed.), *Mixed Marriage. Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 547), Bloomsbury, New York 2013, 131.

¹¹ Cf. E. COOK, *La mujer como extranjera en Israel. Estudio exegético de Esdras 9-10*, SEBILA, San José 2012, 146.

¹² Cf. A. RAINER, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid 1999, 598. Al fracasar las profecías de una inminente restauración político-social del pueblo de Israel basada en la justicia y el derecho, la profecía se fue abriendo inevitablemente hacia las expectativas escatológicas y apocalípticas.

el énfasis en la fidelidad religiosa y la justicia social. Este mensaje social del trito-Isaías nos deja ver que este grupo profético estaba formado principalmente por marginados sociales y religiosos, quienes proponen una caridad activa (pan para los hambrientos, vestido para los desnudos). El trito-Isaías hace un llamado para incluir a los eunucos y extranjeros en la comunidad religiosa, incluso en el ministerio de los sacerdotes (Is 66,18-21). Pero, sobre todo, dirige su mensaje de liberación para los pobres (אַנְוִיִּים), ese grupo de personas que, por falta de recursos económicos, no consigue situarse en la comunidad y por ello deposita toda su confianza y esperanza en Dios (cf. 66,2b).¹³ Por supuesto, esos pobres y relegados están situados seguramente dentro de la misma comunidad isaiana; tal es el contexto próximo del segundo de nuestros textos: Is 56,1-8.

2.6 El proyecto de unidad del Cronista

La escuela del Cronista, autora del libro de las Crónicas, estaba constituida principalmente por levitas-cantores que poco a poco eran incluidos en servicios culturales en el templo, pero asumiendo de manera protagónica la enseñanza de la Toráh en pueblo de Israel.¹⁴ Este grupo levítico, denominado cronista, pugna por un proyecto de unidad nacional; sus integrantes se consideran a sí mismos como profetas y sacerdotes, por lo que hacen un llamado de comunión para ambos grupos que se habían radicalizado. La escuela cronista cita y hace alusión a la *Toráh* de principio a fin, pero también promueve a lo largo de toda su obra la participación de todo el pueblo, incluidos forasteros, en la *vida cultural* del templo

¹³ Cf. J. BALDUINO, «A mensagem social dos profetas pós-exílicos», en *Revista de Cultura Bíblica* 15 (1991) 82. «La composición [del TI] está formulada claramente desde la perspectiva de los modestos campesinos que han perdido sus bienes (57,1)», A. RAINER, *Historia de la religión de Israel...*, 679.

¹⁴ «El ambiente que se respira en el libro de las Crónicas es el de los levitas del Segundo templo», P. ABADIE, *El libro de las Crónicas* (Cuadernos Bíblicos 87), Verbo Divino, Estella 1995, 5. Habría que matizar este enunciado, ya que para esta época no existía un grupo homogéneo de levitas, pues también existían levitas en otros grupos deuteronomistas, proféticos, sapienciales y quizá apocalípticos. Incluso en la época preexílica existía una distinción en las ideas y grupos de levitas, lo que se acentuó entre los levitas del posexilios, tanto en los que fueron exiliados, como en los que permanecieron en Judá, cf. M. LEUCHTER, «Coming to Terms with Ezra's Many Identities in Ezra-Nehemiah» en L. JONKER (ed.), *Formulation in Second Temple Historiographical Literature*, T & T Clark, New York 2012, 41-64.

y, al mismo tiempo, se remite constantemente a las *tradiciones de los profetas*.¹⁵ Así, la obra de las Crónicas se constituye como un llamado de reunificación nacional, como una síntesis de la élite sacerdotal excluyente (Esd-Ne) y el grupo marginal profético incluyente (TI). Este grupo levítico constituye el contexto cercano a nuestro tercer texto: 2 Cro 30,23-27.

3. Los textos en sus co-textos

Una vez expuesto el “contexto” histórico de los textos, nos propusimos plasmar el “contexto literario” de los mismos, es decir, la ubicación de la perícopa designada en las macroestructuras y microestructuras de la obra completa. Con el fin de evitar ambigüedades terminológicas innecesarias, llamé a este contexto literario “co-texto”, dejando al vocablo de “contexto” referido al ambiente socio-histórico que he tratado en el apartado anterior.

3.1 Co-texto de Esdras-Nehemías

El redactor final del libro de Esdras-Nehemías quiso compilar una obra literaria que se constituyera en un solo libro. La tradición de la interpretación, tanto del judaísmo rabínico como de los Padres de la Iglesia, ha tratado la obra de Esd-Ne como fruto de un solo autor. De manera sintética, el redactor final de Esd-Ne utilizó tres fuentes principales: Las memorias de Nehemías (Ne 1-7 y 10-13), el material de Esdras (Esd 7-10 y Ne 8-9) y la narración de Esdras (Esd 1-6).¹⁶

¹⁵ De hecho, todo el libro de las Crónicas es presentado por su autor como una obra profética, ya que propone una interpretación profética de la historia del pueblo, además de asignar un rol crucial al ministerio de los profetas en toda la obra, cf. S. W. HAHN, *The Kingdom of God as Liturgical Empire. A Theological Commentary on 1-2 Chronicles*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, 142.

¹⁶ Cf. Cf. H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra and Nehemiah* (Old Testament Guides), Journal for the Study of the Old Testament Press, Sheffield 1987, 14-36; J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (The Old Testament Library), The Westminster Press, Philadelphia 1988, 41-47; solo con otra nomenclatura: E. M. YAMAUCHI, «Ezra and Nehemiah», en J. H. WALTON (ed.), *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary* (Vol. 3: 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra Nehemiah, Esther), Zondervan, Grand Rapids 2009, 397.

Nuestro texto de Ne 13,1-3 se encuentra en la introducción del *gran final* (Ne 13,4-31), que funciona como prolepsis de las acciones que se están por narrar en primera persona por Nehemías, específicamente para la reprensión de los notables judíos que comercian con extranjeros, profanando así el día sábado (13,15-22) y, de manera más evidente, para la reprensión y maldición de los judíos que se habían casado con mujeres extranjeras (13,23-28).

3.2 Co-texto de Isaías 56,1-8

Fue en 1892 cuando un biblista alemán sugirió por primera vez la conveniencia de dividir el libro de Isaías en tres partes, correspondientes a tres autores diversos: a) proto-Isaías (1-39), b) déutero-Isaías (40-55), y c) trito-Isaías (56-66).¹⁷ Después de una revisión de las posturas críticas actuales sobre esta división tripartita, consideré útil concentrarme en la parte del tercer Isaías.

Podemos constatar un cierto consenso entre los autores sobre la posibilidad de una estructura de tipo concéntrica o quiástica que da sentido literario a la obra sincrónica. Para nosotros fue importante destacar que la perícopa de 56,1-8, en todos los casos, forma una inclusión con los últimos versículos del TI, es decir, con 66,18-24, siendo este su intratexto más obvio.

3.3 Co-texto de 2 Crónicas 30,23-27

Los dos libros de Crónicas que aparecen en la lista de libros canónicos en las ediciones de las Biblias modernas, tanto en la versión hebrea como en las traducciones vernáculas, fueron originalmente una sola obra. Fue la traducción de los LXX la que propuso dividir la obra del Cronista en dos partes distintas: la primera con David como protagonista, la segunda con Salomón como protagonista. Después de analizar varias hipótesis sobre su proceso de redacción, opté por

¹⁷ Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892.

una composición unitaria, aunque pueda tener muchas adiciones y adaptaciones realizadas después de su terminación.¹⁸

Nuestro texto se encuentra situado en la parte correspondiente al Israel dividido entre reyes buenos y reyes malos. Aunque no es una ley estricta, podemos decir que el Cronista tiene la intención de ir intercalando reyes que trataron de buscar a Dios y ser fieles a la alianza, con reyes que practicaron la infidelidad.¹⁹ Dentro de esta sección de 2 Cro 10-36, los capítulos 29-32 corresponden a uno de los reyes calificados positivamente por el texto: Ezequías. Tenemos entonces una celebración de la Pascua y los Ázimos como co-texto próximo de nuestra perícopa. Sara Japhet propone una estructura de sentido del capítulo 30 que me parece muy conveniente, dividiendo el capítulo en dos partes principales: a) preparaciones de la Pascua (vv. 1-14) y b) celebración de la Pascua (vv. 15-27).²⁰

4. Los textos en relación con sus intertextos

En este tercer paso de la exégesis intrabíblica me concentré en las relaciones que surgen de un texto que, mediante la cita, alusión o eco, es transferido a un nuevo escenario, donde es recibido y asimilado por otro texto.²¹ A estos textos previos que son citados o aludidos se les denomina “intertextos”. Nuestro propósito entonces en este segundo episodio de la exégesis intrabíblica fue descubrir y

¹⁸ Esta parece ser la postura predominante entre los autores más recientes, cf. S. L. MCKENZIE, *1-2 Chronicles* (Abingdon Old Testament Commentaries), Abingdon Press Nashville 2004, 34.

¹⁹ La infidelidad (בַּעֲוֹן), en contraposición con la búsqueda (בְּדֹשָׁה) de Dios, se convierte en el criterio de evaluación fundamental para los reyes, según el Cronista. Esta infidelidad describe de manera genérica los pecados de los peores reyes, como Saúl, Ozías, Ajaz, Manasés, Sedecías y Ajaz –el paradigma del rey infiel–, cf. G. FIERRO, «Los libros de las Crónicas», en *Id.* – A. L. CASTILLO, *Historiografía posexilica*, Verbo Divino, Estella 2014, 100-101.

²⁰ Cf. S. JAPHET, *I & II Chronicles: A Commentary* (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville 1993, 936. Ella misma comenta que «el capítulo 30 puede ser tratado como un episodio independiente, no necesariamente relacionado con los días previos de Ezequías» (p. 934). La división de versículos que propone Japhet pasa el v. 14 a la segunda sección sobre la celebración de la Pascua, pero yo prefiero colocarlo en la primera parte, como conclusión de las preparaciones.

²¹ Cf. S. D. SNYMAN, «Malachi 4:4-6 (Heb 3:22-24) as a point of convergence in the Old Testament or Hebrew Bible: A consideration of the intra and intertextual relationships», en *HTS Teologiese Studies* 68 (2010) 1.

analizar los intertextos más evidentes de nuestros tres textos básicos, observando las similitudes y diferencias existentes.²²

4.1 Los intertextos de Nehemías 13,1-3

Los libros de Esdras y Nehemías son mejor apropiados y comprendidos a la luz de otros textos bíblicos.²³ También nuestro texto base de Ne 13,1-3 adquiere nuevas perspectivas cuando es comparado en sus semejanzas y diferencias con los textos anteriores, es decir, con sus intertextos.

4.1.1 Los separados de la asamblea: Deuteronomio 23,2-9

El texto de Ne 13,1-3 se escribió cuando el Código legal deuteronómico, junto con la Toráh, era considerado el centro de la identidad yehudita.²⁴ No es entonces extraño que el autor del texto haya citado a Dt 23,2-9 para justificar la separación de todo lo extranjero del pueblo. Como es común, la cita no es literal ni completa, sino que toma las frases que considera más significativas para su discurso. Veamos cuáles son las expresiones que toma de manera literal, cuáles modifica y cuáles deja de lado

Dt 23,2-9	Ne 13,1-2	
vv. 2-3: Eunucos y bastardos no entrarán a la asamblea	No mencionado	No se interesa en los eunucos ni los bastardos

²² «Las similitudes entre los dos textos invita a la conversación. Las diferencias permiten a cada texto ser afectado por el otro», D. NOLAN, «Introduction: Writing, Reading, and Relating», en lb. (ed.), *Reading between Texts. Intertextuality and Hebrew Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville 1992, 13.

²³ Cf. M. LEVERING, *Ezra & Nehemiah* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Brazos Press, Grand Rapids 2007, 21.

²⁴ Cf. C. FREVEL – B. CONCZOROWSKI, «Deepening the Water: First Steps to a Diachronic Approach on Intermarriage in the Hebrew Bible», en C. FREVEL (ed.), *Mixed Marriage...*, 29. Es difícil saber si la Toráh tendría ya la forma final que actualmente presenta. Pero es indudable que Nehemías conocía el Código legal deuteronómico, sobre todo por su adhesión a la corriente laica deuteronómica (cf. *supra* 1.2.5).

v. 4: No entrará el moabita ni el edomita en la asamblea de Yhvh	No entrará el moabita ni el edomita en la asamblea de Dios	Cita literal, pero se cambia יהוה por ה'אלהים
Hasta la décima generación no entrarán en la asamblea de Yhvh	No mencionado	Se omite la referencia a la décima generación, para evitar cualquier posibilidad de inclusión
עַד־עוֹלָם por siempre	עַד־עוֹלָם por siempre	Se recalca la prohibición a perpetuidad
v. 5: No recibieron a ustedes con pan y agua	No recibieron a los hijos de Israel con pan y agua	Cita literal, pero se cambia del modo personal (a ustedes) al modo impersonal (a los israelitas)
Por el camino, cuando ustedes salían de Egipto	No mencionado	Se omite la mención a la salida de Egipto
Contrataron contra ti a Balaán para maldecirte	Contrataron contra ellos a Balaán para maldecirlos	Mención de Balaán, también en modo impersonal (contra él)
Hijo de Beor, de Petor en Mesopotamia (אָרַם בְּהַרְיִם)	No mencionado	Se omite el origen "arameo" de Balaán*
v. 6: Pero Yhvh tu Dios no quiso escuchar a Balaán	No mencionado	Quizá se consideró redundante la evocación a la no-escucha
Transformó Yhvh tu Dios para ti la maldición en bendición	Transformó Dios la maldición en bendición	Con cambios menores, se expone el cambio de maldición en bendición
vv. 6b-9: Amor de Dios y condescendida para idumeos y egipcios	No mencionado	Se prescinde de cualquier mención a una posible admisión de extranjeros

* Nehemías debía tener en gran aprecio a los arameos por su cercanía cultural al imperio persa, al cual servía. Se entiende entonces la omisión de este dato "biográfico" de Balaán, para presentarlo, junto con la tradición, como alguien de origen amonita.

De esta tabla comparativa que hemos esbozado podemos sacar algunas conclusiones. El texto de Ne 13,1-3 relega cualquier referencia a una posible admisión de extranjeros en la asamblea de Israel. Si en Dt 23,2-9 se asoma una admisión potencial para algunos extranjeros como los idumeos o los egipcios, en Ne 13,1-3 la exclusión de los extranjeros es tajante y generalizada.²⁵ El texto de Ne se concentra con exclusividad en los extranjeros, con especial énfasis en los amonitas y moabitas.

El principal cambio de Nehemías no está en la cita misma, sino en la conclusión que de ella se hace. Después de leer esta cita del Código deuteronomico, los judíos segregaron (הַבְּדִיל) todo lo extranjero de Israel (Ne 13,3). Ya vimos que la cita del Dt no hablaba de segregación, sino de prohibición de entrar. Tampoco se refiere a todo lo extranjero, sino a ciertas personas de origen bien definido: amonita o moabita. Y, además, la cita del Dt prohíbe la entrada en la asamblea de Yhvh, pero Nehemías extiende la exclusión de todo Israel, es decir, de todo el territorio de Yehud considerado como santo.²⁶

4.1.2 Los separados de los pueblos: Levítico 20,22-26

Nuestro intertexto de 20,22-26 corresponde con el llamado a la obediencia y a la santidad. A su vez, yo encuentro una estructura paralela a la que habíamos encontrado para Ne 13,1-3, lo que refuerza la relación intertextual:

²⁵ Recordemos que, en tiempos de Nehemías y Esdras, los idumeos y egipcios constituían una constante amenaza, en lo territorial y en lo cultural, tanto para los yehuditas como para el imperio persa. Yehud se constituía como la frontera del imperio y, en una frontera, los límites están siempre en tensión.

²⁶ Aunque el concepto הַבְּדִיל no es un término de pureza en un primer plano, el lenguaje de separación utilizado por Nehemías permite interpretarlo en términos de distinciones de pureza, cf. H. K. HARRINGTON, «Holiness and Purity in Ezra-Nehemiah», en M. J. BODA – P. REDDITT (eds.), *Unity and disunity in Ezra-Nehemiah: redaction, rhetoric, and reader*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008, 113.

Ne 13,1-3	Lv 20,22-26
A. Lectura del rollo de Moisés al pueblo (v. 1a)	A. Exhortación al pueblo a guardar los estatutos y decretos de Yhvh (vv. 22-23)
B. No entrará el amonita ni el moabita en la asamblea de Dios (1b-2)	B. Separación de los pueblos y de los animales impuros (24-25)
C. Separación de todo lo extranjero (3)	C. Separación de todos los pueblos (26)

Nuestro texto de Ne 13,1-3 recoge la retórica de su intertexto, pero le asigna un contexto nuevo. Nehemías también utiliza el verbo de separación (הִבְדִּיל), quizá con el mismo objetivo de alcanzar el ideal de santidad. Nehemías, después de leer la Ley, saca como conclusión la separación de todo lo extranjero (כָּל־עַרְב) de Israel. Nehemías entonces es mucho más radical en la separación. Ya no son las naciones cananeas, sino “todo” extranjero el que debe ser separado. En el Código de santidad la separación debía ser de las impurezas, no de las personas;²⁷ pero Nehemías parece sugerir una separación de las personas impuras. Otro cambio semántico importante también se presenta como significativo: en Lv es Israel el que debe separarse de los pueblos (מִן־הָעַמִּים); mientras que en Ne son los extranjeros los que deben separarse de Israel (מִיִּשְׂרָאֵל). La comunidad de Nehemías es una comunidad que se separa de todo lo extranjero por búsqueda de santidad, pero también por aversión a lo extranjero, lo cual se considera una amenaza. Lo extranjero ya no se limita a los animales impuros, sino también a los seres humanos.

²⁷ Esta es también la conclusión a la que llega el estudio de: M. G. BRETT, «Natives and Immigrants in the Social Imagination of Holiness School», en E. BEN ZVI – D. V. EDELMAN (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456), Bloomsbury, London 2014, 89-104. Para H, los derechos de los extranjeros no deben variar sustancialmente de los derechos que gozan los ciudadanos nativos, p. 104.

4.2 Los intertextos de Isaías 56,1 -8

El trito-Isaías es sucesor de una tradición profética que proviene de varios siglos, pero al mismo tiempo conoce, asume e interpreta las tradiciones de los patriarcas, así como las historias correspondientes a las escuelas teológicas como la deuteronómica y la sacerdotal; «el Tercer Isaías interpreta tradiciones previas a la luz de la situación posexilica». ²⁸ No es de extrañar entonces que dos intertextos provengan de la Toráh, mientras que un tercer intertexto emerge de una corriente profética distinta a la suya.

4.2.1. Los excluidos del sacerdocio: Números 18,1-7

El capítulo 18 de Números es una sección dedicada a las funciones, deberes y derechos de los sacerdotes y levitas. Los primeros siete versículos hacen la distinción de responsabilidad entre sacerdotes y levitas y presenta una relación intertextual con Is 56,1-8, como lo demuestra la comparación de vocabulario utilizado:

Nm 18,1-7	Is 56,1-8
Guardar (מִשְׁמֶרֶת - שָׁמַר): - La tienda (vv. 3.4) - El santuario (5a) - El altar (5b) - El sacerdocio (7)	Guardar (שָׁמַר): - El sábado (2) - La mano de no hacer mal (2) - Los sábados (4) - El sábado (6)
El Santuario הַקֹּדֶשׁ 3x	Mi monte santo (הַר קֹדֶשׁ)
Se adherirán (בָּלְוּ) contigo עִלְיָךְ 2x	Adheridos (בָּלְוִים) a Yhvh (עַל־יְהוָה) 2x

²⁸ B. C. GREGORY, «The Postexilic Exile in Third Isaiah», en *Journal of Biblical Literature* 126 (2007) 479.

Siervos (לְעֹבָדִים) para el servicio (עֲבַדְתָּ) de la tienda: 2x	Para ser siervos (לְעֹבָדַיִם) de Yhvh
Para tu ministerio (וְיִשְׁרָתוּךָ) 5x	Para ministerio (לְשִׁרְתוֹ) de Yhvh
El extraño (זָר) no se acercará (לֹא יִקְרַב) 2x	No diga el extranjero (בְּיַד־הַזָּר): me separará (יִבְדִּילֵנִי) Yhvh

En este intertexto se establece que los levitas (לְוִי) deben adherirse (יָלִוּ) a los sacerdotes. Se trata de un juego de palabras tratando de relacionar al levita con la función de estar adherido al sacerdote. En Gn 29,24, hablando de la etiología de Leví, podemos leer: «Concibió y dio a luz un hijo, y dijo: “Ahora, esta vez, mi marido se adherirá (יָלִוָה) a mí”. Por eso le llamó Leví (לְוִי)». El Levita es el adherido al sacerdote.

El texto de Is 56,1-8 utiliza el mismo lenguaje que Nm 18,1-7, pero le da un giro radical en su aplicación. Los extraños, que el TI prefiere designar como בְּנֵי הַזָּר, ya no tienen el rol de ser intrusos en el sacerdocio y en el santuario; todo lo contrario, esos hijos de extranjeros asumen las funciones y los privilegios propios de levitas y sacerdotes. Los extranjeros son, al igual que los levitas, “adheridos” (הַנְּלִוִים), pero ya no a los sacerdotes, sino al mismo Yhvh.²⁹ Como los sacerdotes en Nm 18,1-7, los extranjeros de Is 56,1-8 tienen la misión de “guardar” (שָׁמְרוּ) los sábados y de presentar holocaustos y sacrificios sobre el altar de Dios.³⁰ No hay más restricciones para los extraños, pues los levitas provenientes de la diáspora pueden ejercer los servicios propios de los levitas y sacerdotes del templo de Jerusalén.

²⁹ El verbo adherir (הִלָּוּ) en nifal, referido a Dios, tiene el significado de adoptar el culto a Yhvh, cf. J. BLENKINSOPP, «Second Isaiah – Prophet of Universalism», en *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1998) 95. Aunque el autor usa la palabra “prosélito”, es necesario entender el término en su contexto. La paratextualidad nos fue de gran utilidad para esta tarea.

³⁰ Tanto los eunuocos como los extranjeros pueden demostrar su amor y su lealtad por el servicio y por su adoración cultural a Dios, cf. R. L. SCHILTZ, «Nationalism and Universalism in Isaiah», en D. G. FIRTH – H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Apollos – Inter Varsity Press, Downers Grove 2009, 140. Más aún, el hecho de que Dios acepte los sacrificios y holocaustos de los extranjeros sugiere que pueden convertirse en sacerdotes de Yhvh, cf. J. KAMINSKY – A. STEWART, «God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66», en *The Harvard Theological Review* 99 (2006) 158.

4.2.2 Los excluidos del santuario: Ezequiel 44,4-9

El texto de Is 56,1-8, en clara oposición a Ezequiel, promete que hará entrar (וּבְיָאוּתֵימ) a los hijos del extranjero al santuario. Ahora podemos entender que también el TI piensa en los levitas excluidos del sacerdocio y del santuario por los sacerdotes de Sadoc, clase dominante en Jerusalén, en lo político y en lo religioso. Estos levitas serán admitidos en el templo (בֵּית) y en el santuario (הַר קְדֹשִׁי), pues no han profanado el templo como lo dice Ezequiel, solo se les pide no profanar (מִתְקַלְלוּ) el sábado. Podemos ver las oposiciones de ambos textos de manera más esquemática:

<i>Ez 44,4-9</i>	<i>Is 56,1-8</i>
Los sacerdotes deben guardar los estatutos (הַקְּוֹת) y las leyes (תּוֹרוֹת)	Todos deben guardar la justicia (מִשְׁפָּט) y el derecho* צְדָקָה
Los levitas han roto la alianza de Dios	Los levitas se afianzan en la alianza de Dios
El levita “extranjero” no entrará al santuario	Dios hará entrar a los levitas “extranjeros”
Los levitas son una casa rebelde que ha hecho abominaciones en la casa de Israel	Los levitas están adheridos a Yhvh y aman su nombre, por eso se alegrarán en la casa de Israel
Los levitas han profanado el santuario	Los levitas no profanan el sábado
Los levitas no deben ofrecer (הִקְרִיב) sacrificios en el santuario	La salvación de Yhvh que llegará está cercana (קָרוֹב)

* Mientras que Ezequiel apela a leyes ya establecidas, bien definidas y probablemente consignadas por escrito, Isaías recurre a valores como la justicia y la equidad, que siempre pueden ser interpretados en situaciones diversas. La rigidez de la ley escrita de Ezequiel es contrapuesta a la flexibilidad de los ideales propuestos por el TI.

Podemos concluir entonces que el oráculo profético de Is 56,1-8 presenta un mensaje de salvación-liberación para los levitas que, por ser considerados extranjeros por diversas razones, han sido relegados del culto del templo de Jerusalén. Para ellos, el TI les ofrece un mensaje de esperanza y de inclusión en el santuario y en

la vida cultural, una participación en el templo y en el pueblo de la alianza de Yhvh.

Continuará...



RECENSIONES



RECENSIONES

José Alberto Hernández Ibáñez¹

PUIG, Armand, *Diez textos gnósticos. Traducción y comentarios*, Verbo Divino, Estella, 2018, 544 pp. Precio aproximado en texto impreso: Pasta blanda \$1,680 pesos mexicanos. Precio aproximado en formato eBook \$ 780 pesos mexicanos. Idioma original: Español.

Los temas herméticos de la religión aparecen con frecuencia en las altas preferencias de todo tipo de público, tal es el caso de la literatura apócrifa y herética. El fenómeno de las corrientes heterodoxas en el cristianismo se encuentran en continua revisión por efecto de los descubrimientos filológicos de la biblioteca copta de Nag Hammadi, así como las versiones y traducciones en diferentes lenguas. El ejemplar que nos ocupa ahora se presenta como una valiosa herramienta que hace accesibles estos materiales de la literatura hermética helenística en lengua española. Y más que una simple traducción es una propuesta para adentrarse en el gnosticismo desde dos vertientes: la primera, tener al alcance una colección de los textos más representativos de la apócrifa gnóstica, y, segunda, obtener una orientación exegética y hermenéutica de los mismos; el autor propone su traducción, análisis y comentarios con la pretensión de inducir al lector hacia una comprensión textual exhaustiva. Este libro pone el tema al alcance de curiosos y estudiosos del gnosticismo desde la base del texto y no del problema, ya que se ha discutido mucho sobre la paternidad del gnosticismo, si como una herejía cristiana o no, o como un derivado intelectual de la cultura filosófica de la antigüedad clásica. Se conoce una obra sistemática integradora de la gnosis, del maniqueísmo y de la religión de Zoroastro bajo la pluma del filósofo Hans Jonas, titulada: *La Religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, traducida al castellano y agotada en sus varias edicio-

¹ El autor de la recensión es secretario académico y profesor de Teología de la Universidad Pontificia de México. Está realizando su tesis doctoral sobre la Exégesis de Orígenes..

nes, sin embargo carece de la base textual directa para el análisis. Por otro lado, también se conocen los trabajos del historiador español Antonio Piñero Sáenz y del filósofo argentino Francisco García Bazán, quienes han presentado avances portentosos desde sus respectivas áreas científicas, lo cual significa que el tema gnóstico ha sido abordado desde las más altas esferas de la investigación. La propuesta de Armand Puig nos coloca delante del gnosticismo analizado con la inteligencia del biblista, quien escudriña verso a verso las principales connotaciones ideológicas de la doctrina, confrontadas con sus propios contextos y con las recurrencias al texto bíblico. El alcance informativo de esta obra es ofrecer al erudito nuevas referencias para la crítica textual, mientras que al lector apenas iniciado en los recovecos intelectuales de la gnosis greco-copta le permite mirar con objetividad los contenidos para evitar la interpretación emotiva o esotérica de la misma. De igual manera, la presentación técnica de los textos muestra la intención de conducir la interpretación hacia conclusiones acertadas, ya que títulos como los denominados Evangelios de Judas y de María Magdalena, suelen despertar osadas afirmaciones místicas, la mayoría de las veces dependientes de la fantasía. La traducción de estos diez textos gnósticos realizada por Armand Puig se complementa con amplias introducciones y generosas anotaciones filológicas que hacen de este robusto ejemplar un buen compendio de la literatura gnóstica para su estudio serio, sistemático y pausado. Nos seguiremos preguntando sobre los orígenes del pensamiento gnóstico, pero no tenemos otra fuente sino la que poseemos, por lo tanto es necesario volver sobre nuevas versiones, sólidamente documentadas como la presente, de modo que sea la misma fuente quien nos arroje la claridad de su sentido interno.

Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	147
Ama la sabiduría (Prov 4,6). El impulso de la tradición para elegir la sabiduría	
<i>Francisco Nieto Rentería</i>	153
Reino de Dios: El saqueo del hombre fuerte (Mc 3,27)	
<i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i>	171
Anotaciones literarias a Mc 8,24-9,1; su configuración: su significado y función	
<i>José Trinidad Lomelí Ochoa</i>	189
La última encomienda de Jesús (Jn 19,25-27)	
<i>Juan López Vergara</i>	215
La contemplación mística y el conocimiento filosófico de Dios. Consideraciones desde el prólogo al Evangelio de San Juan	
<i>Rubén Betancourt García</i>	245
¿Me separará el Señor de su pueblo? (Is 56,3). Reacciones dentro de la asamblea de Israel ante el extranjero durante el posesilio persa en Yehud. Primera Parte de la síntesis de la Disertación para obtener el grado de Doctor en Teología Bíblica.	
<i>Gabriel Fierro Nuño</i>	267
Recensiones	
<i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	289