

# QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **79**  
Enero-Abril  
2019

## 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](http://www.pontificia.edu.mx)

[qol@pontificia.edu.mx](mailto: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 31, No. 79, enero - abril 2019. 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, alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5573-0600. Página web: [www.pontificia.edu.mx](http://www.pontificia.edu.mx). Correo electrónico: [qol@pontificia.edu.mx](mailto:qol@pontificia.edu.mx). Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: 2594-2417. 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 20 de mayo de 2019 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

Estimados lectores de la Revista Bíblica Mexicana QOL.

Comenzamos el año 2019 con muchas expectativas y dentro de un contexto social y eclesial que presenta diversos desafíos para la vida de fe. La autenticidad de la existencia cristiana es un imperativo que nos exige estar bien enraizados en nuestros fundamentos, uno de los cuales es conocer las Sagradas Escrituras y beber de ellas el testimonio de la revelación del Dios que nos ama y que camina con nosotros. Así, quienes formamos la Revista Bíblica Mexicana QOL deseamos brindar a los lectores algunos artículos que ayuden a reflexionar sobre las virtudes teologales y nos impulsen a vivirlas, pues constituyen auténticos pilares de la vida cristiana. Por ello, ponemos en manos de ustedes este número, orientado al tema de la fe, virtud teologal que nos permite conocer al Dios que se revela y que nos acompaña. Los siguientes números de la revista en este 2019 se centrarán en las virtudes de la esperanza y la caridad, respectivamente.

En la primera sección de nuestro número, dedicado a los **artículos exegéticos**, comenzamos con uno que nos ofrece Francisco Nieto, y que lleva por título: “«Según la palabra que Yahvé había pronunciado por boca de Elías» (1Re 17,16). La obediencia de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16)”. Nieto nos recuerda que la llamada “viuda de Sarepta” fue una mujer que sobresalió por una fe de actitud obediencial, pues, aunque ella no era israelita, obedeció las indicaciones del profeta Elías, a quien veía como un *hombre de Dios*. Esta viuda unió su fe a la del profeta y Dios los alimentó durante una terrible sequía. La fe de la viuda nos recuerda que Dios es providente. Ahora bien, el relato de la viuda, leído en el contexto del ciclo de Ajab, nos permite verla como testigo de que se puede creer en Yahvé, aun estando en un territorio pagano, permeado de la idolatría a Baal. La fe de la viuda contrasta la idolatría de Jezabel,

esposa del rey Ajab. La fe de la viuda fue tan ejemplar, que el mismo Jesús la mencionó como referente durante su visita a Nazaret, donde varios de sus paisanos no creyeron en él.

El segundo artículo de la sección nos lo comparte José Trinidad Lomelí, bajo el título “Una aproximación narrativa y pragmalingüística a Mc 9,14-29 Transformar personajes dialogando: ὁ γενεὰ ἄπιστος - πιστεύω - βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ”. En él, Lomelí hace un análisis narrativo del pasaje Mc 9,14-29, inspirado en el modo como el exégeta Jean-Louis Ska aplica al texto la *función de los personajes* en el desarrollo de la trama. Lomelí muestra la manera en que el autor de Mc se vale de algunas preguntas que Jesús dirige a varios personajes y muestra cómo ellos se van transformando o construyendo, y logran interpelar al lector para que se identifique con ellos. En especial, Lomelí subraya la identificación del lector con el papá del niño sanado de un espíritu impuro, sordo y mudo. Después, el autor nos presenta el texto, subrayando los niveles de la comunicación en que está construido: plano de fondo, 1<sup>er</sup> plano y discurso directo. Aquí, Lomelí se basa en la propuesta de Maurizio Guidi, enfatizando algunos «actos lingüísticos» (siguiendo la terminología de C. Bianchi) que sirven para interpelar al lector plasmado en la estrategia narrativa usada por el autor.

El tercer artículo de la sección nos lo presenta Tomás Montesinos. El artículo lleva el título: “«Daré la mitad de mis bienes a los pobres». Zaqueo, una fe y una vida transformadas”. Aquí, el autor busca demostrar cómo la fe de Zaqueo se transforma radicalmente gracias a su encuentro con Jesús de Nazaret. Así, el que una vez fue un jefe de publicanos se despoja de todo para recibir la oferta de salvación por parte de Jesús. Montesinos se vale de los métodos de las Ciencias Sociales y de la Antropología Cultural para recalcar algunos elementos del texto que podrían pasar inadvertidos para muchos lectores.

Finalmente, la sección exegética concluye con un notable artículo de Eduardo Córdova, intitulado: “La fe en la Carta a los Gálatas”. Si bien la teología, a partir de los textos bíblicos, nos habla de las tres virtudes teológicas *fe, esperanza y caridad*, la fe es la actitud con

que se da inicio en la experiencia de Dios. En la carta de Pablo a los Gálatas sobresale el tema de la fe. Córdova lo analiza de acuerdo con los textos en los que aparece el sustantivo *fe* y el verbo *crear*. El autor toma como puntos de partida las circunstancias en que se compuso la carta, y su estructura. Al final, nos comparte algunas conclusiones derivadas de dicho estudio.

En la **sección de Hermenéutica**, contamos con un artículo de Selene Arroyo, orientado al estudio filológico de algunos términos clave, dentro de sus contextos teológicos y literarios. El artículo lleva por título: “Aproximación a *σεληνιαζομαι* en el Evangelio de Mateo”. Arroyo analiza el uso del término “lunático” en el pasaje Mt 17, 15, buscando ayudar al lector a distinguir entre un caso de *posesión* y el de una *enfermedad*, resaltando las características de cada uno, así como su entorno. En efecto, la autora nos recuerda que Jesús dejó claro, a través de sus acciones y palabras, que la fe es capaz de mover montañas y exhortó continuamente a sus seguidores a que no fueran incrédulos. Analizando los diversos milagros de Jesús, la autora considera que se pueden inferir las diferencias entre curación, sanación y liberación.

Para concluir el número de la revista, en la **sección Tesis y Tesinas**, un servidor, Ricardo Aguilar, ofrece la segunda entrega de la síntesis de su tesis doctoral en Teología Bíblica. Aquí, el autor sintetiza la primera sección del capítulo uno de su tesis, donde expone la perspectiva de la neurociencia, al pretender explicar las experiencias místicas. En un primer momento, Aguilar presenta los fundamentos de dicha ciencia y, después, expone dos vías de explicación derivadas de ella, pero que en realidad no logran conciliarse mutuamente: Por un lado, los estudios realizados en laboratorio, con los que diversos especialistas pretenden explicar que todo fenómeno místico es solo producto de la actividad cerebral, y 2) las experiencias cercanas a la muerte, que han sido vividas por personas de todas las culturas. Son experiencias que desafían a la neurociencia, ya que ponen en jaque muchos de sus fundamentos.

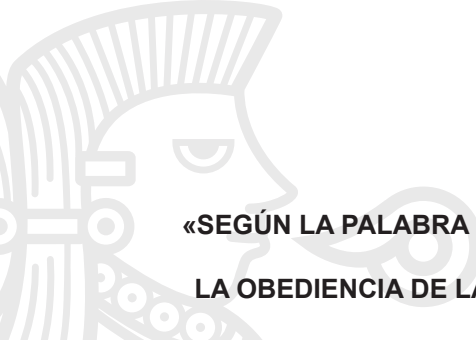
Esperamos que este número con que comenzamos 2019 sea de su completo agrado. Feliz comienzo de año.





ARTÍCULOS  
EXEGÉTICOS





**«SEGÚN LA PALABRA QUE YAHVÉ HABÍA PRONUNCIADO  
POR BOCA DE ELÍAS» (1RE 17,16)  
LA OBEDIENCIA DE LA VIUDA DE SAREPTA (1RE 17,8-16)**

Francisco Nieto Rentería<sup>1</sup>

**Resumen:**

*En las historias de los reyes de Israel hay muchos profetas, conocidos o anónimos, cuya actividad resulta relevante para los intereses del narrador bíblico. Entre ellos destaca el profeta Elías, grande en su fe y heroico en sus acciones para defender los derechos de Yahvé en el reino del Norte. Y junto a Elías, surge poderosa la figura de una viuda por su fe, expresada como obediencia; ella no es israelita, pero obedece las indicaciones del profeta, al que identifica como hombre de Dios, que comunica la palabra de Yahvé. La viuda de Sarepta une su fe a la fe del profeta y ambos son alimentados por Yahvé mientras dura la sequía; junto con el profeta, ella fortalece la afirmación de la providencia divina. Pero el relato de la viuda se puede leer también en otro contexto: además del ciclo de Elías, la viuda tiene una palabra poderosa que expresar en el ciclo narrativo de Ajab; ella atestigua la posibilidad de creer en Yahvé en tierra pagana, propiedad de Baal; su fe se hace grande frente a Jezabel, la esposa de Ajab, que impulsa la fe en Baal en tierra de Israel. La fe de la viuda resulta tan notoria, que Jesús mismo la convirtió en punto de referencia en su visita a Nazaret, ante paisanos que no alcanzaron a creer en él.*

**Abstract:**

*Along the narrations on the Kings of Israel there are many prophets, well known or unnamed, whose activities become relevant to the biblical narrator's pursuits. Among them excels the prophet Elijah, a great one because of his faith and of his actions in order to defend Yahve's rights in the Northern Kingdom. And by the side of Elijah emerges with power the figure of a widow because of her faith, expressed as obedience. She is not an Israelite one, but she obeys the advices of the prophet, granted that he is a man of God, who communicates God's will. The widow of Sarepta unites her faith*

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica, especialista en Antiguo Testamento. Actualmente es profesor del área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es franietorent@icloud.com.

*to the one of the prophet and both of them become food enough until the end of the drought. Together with the prophet, she emphasizes the affirmation about the divine providence. But there is another horizon to read the narrative of the widow: in addition to the narrations on Elijah, the widow has a powerful word to say in the narrative cycle of Ahab. She bears witness to the possibility of believing in Yahve in pagan lands, devoted to Baal; her faith grows up facing Jezebel, Ahab's wife, who promotes the faith to Baal in Israel. The widow's faith became so notorious that Jesus himself mentioned it as a reference when he visited Nazareth and found that his fellow countrymen couldn't get to believe in him.*

**Palabras clave:** Elías, Viuda de Sarepta, obediencia, sequía, Ajab, Jezabel.

**Key words:** *Elijah, widow of Sarepta, obedience, drought, Ahab, Jezebel*

## **Introducción**

La situación de viudez es algo recurrente en las Escrituras: las viudas son tema importante en los textos bíblicos por diversos motivos: porque encarnan uno de los estratos más débiles de la sociedad y es deber de todos velar por ellas (cf. Ex 22,20-23; Dt 14,28-29; 24,17-22), como lo hace Dios (Dt 10,17-18), que escucha su clamor (cf. Eclo 35,14-15) y las defiende (cf. Sal 94,6-10); porque en ellas se puede desplegar la auténtica piedad de los creyentes (cf. Dt 26,12; Job 31,16; Hch 6,1; 9,36-39; 1Tim 5,16; Sant 1,27). Lo contrario, es decir, abusar de ellas es algo indigno (cf. Is 10,2; Mc 12,40). Pero también son importantes en sí mismas, porque en ellas se puede ver reflejado el poder de Dios (cf. Jdt 8,4-8; 16,22; Lc 2,36-37) y ellas llegan a expresar la entera disposición del creyente ante Dios y sus proyectos (cf. 1Cor 7,34; 1Tim 5,5-6).

También entre los testimonios acerca de lo que hizo y dijo Jesús aparecen las viudas: para recibir la acción benéfica de Jesús (cf. Lc 7,11-17) o para servir de ejemplo de confianza en Dios (cf. Mc 12,41-44) y de perseverancia (Lc 18,1-8).

Entre las viudas del Antiguo Testamento llama la atención una, cuyos rasgos resultan importantes en medio de los relatos acerca del

profeta Elías: la viuda de Sarepta.<sup>2</sup> Esta mujer no viene mencionada por su nombre, tampoco pertenece al pueblo de Dios ni se cuenta mucho acerca de ella; sin embargo, su fe alcanza un perfil tal, que su recuerdo resuena en los textos del Nuevo Testamento. Dos son los relatos que mencionan a la viuda de Sarepta, y los dos están dentro del marco narrativo de los relatos de Elías y la gran sequía.

El tema de la sequía se abre en 1Re 17,1 con su anuncio: «Por vida de Yahvé, Dios de Israel, ante quien sirvo, que no habrá en estos años rocío ni lluvia, si no es por la palabra de mi boca»; y se cierra en 18,41-46 con la indicación de la lluvia torrencial que vino sobre el territorio: «en unos instantes los cielos se oscurecieron a causa de la nubes y el viento, y sobrevino una lluvia torrencial» (v. 45). Tanto al inicio como al final del ciclo narrativo de la sequía, los dos personajes que interactúan son el profeta Elías y el rey Ajab.<sup>3</sup>

El ciclo narrativo de la sequía pone en relación, pues, dos ciclos narrativos que, en cierta forma, tienen vida independiente: el ciclo de Ajab, rey de Israel (1Re 16,29-22,40), y el de Elías, profeta de Yahvé, de los residentes de Tisbé (1Re 17,1-2Re 2,18). Los dos personajes, sin embargo, están en estrecha relación y prácticamente no pueden ser entendidos el uno sin el otro; esto se deja ver en los relatos de la sequía (1Re 17-18), en los de los efectos de las acciones de Elías contra el baalismo en Israel y los preparativos de medidas políticas y religiosas para el futuro (1Re 19), y en el relato de la viña de Nabot (1Re 21). Pero también de ambos personajes encontramos más narraciones: los relatos acerca de Elías van más allá de los de Ajab; el profeta viene puesto en relación directa con el rey Ocozías de Israel, el sucesor de Ajab (2Re 1), y con Eliseo, su sucesor en el ministerio profético (1Re 19,19-21; 2Re 2,1-18). Y los

<sup>2</sup> Cf. P. ZAMORA GARCÍA, «Relatos de sequía (I). Elías escondido. 1 Re 17», en *Id.*, *Reyes I. La fuerza de la narración*, Verbo Divino, Estella 2011, 324-335; M. COGAN, «Elijah and the Great Drought (17:1-24)», en *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 10, Doubleday, New York 2001, 424-433.

<sup>3</sup> «Elías el tesbita, de Tisbé de Galaad, dijo a Ajab» (17,1); «Elías dijo a Ajab: sube, come y bebe, pues se oye un eco de lluvia abundante» (18,41); «entonces (Elías) dijo (a su criado): 'Sube y dile a Ajab que enganche su carro y descienda, no sea que le detenga la lluvia'» (18,44); «Ajab montó en su carro y marchó a Yizreel. La mano de Yahvé estaba sobre Elías, que se ciñó la cintura y echó a correr delante de Ajab hasta la entrada de Yizreel» (18,45b-46).

relatos acerca de Ajab ponen al rey de Israel en relación con otros profetas, en el contexto de las guerras arameas: con un profeta desconocido (1Re 20) y con Miqueas, hijo de Yimlál (1Re 22).

### **1. Los relatos del ciclo narrativo de la gran sequía (1Re 17-18)**

El ciclo narrativo de la gran sequía (1Re 17-18) está compuesto por relatos de variadas dimensiones y también de diversos grados de relación entre sí, a partir del tema de la sequía: los dos primeros relatos de 1Re 17, luego de anunciada la gran sequía (v. 1), están en estrecha relación temática, porque presentan al profeta experimentando el impacto de la falta de agua, que trae consigo la falta de pan; se trata del relato de Elías en el torrente Querit, alimentado por cuervos, hasta que el torrente se secó (vv. 2-7), y del relato del tesbita en Sarepta, alimentado por una viuda pobre, hasta que volvió a llover en el territorio (vv. 8-16). El tercer relato del capítulo 17, en cambio, propone asuntos ajenos a sobrevivir al hambre, aunque completa el perfil del profeta como hombre de Dios y mensajero autorizado de la palabra de Yahvé; los asuntos de los vv. 18-24 discurren en el tema de la vida del hijo de la viuda y la credibilidad del profeta; sin embargo, parecen ignorar que la mujer ya ha otorgado credibilidad a la palabra profética de Elías, desde el momento en que creyó en lo que decía el hombre de Dios «e hizo lo que le había dicho Elías» (v. 15).

Los relatos de 1Re 18 comparten características con los del capítulo anterior: la mayoría tienen que ver con el tema de la gran sequía, aunque no todos. El primer relato se ubica cuando ya había pasado mucho tiempo de iniciada la sequía: transcurría ya el tercer año de sequía y el hambre arreciaba en Samaría, cuando Yahvé decidió hacer que lloviera de nuevo e indicó al profeta que diera aviso al rey de lo que estaba por suceder (vv. 1-2). El encuentro entre Elías y Abdías (vv. 3-15) mantiene el tema de la gran sequía como argumento que sustenta las acciones y los diálogos de los personajes en interacción. Abdías, mayordomo de palacio, recibió del rey Ajab la orden de recorrer todas las fuentes y torrentes, para dar de comer a los caballos. El encuentro entre Elías y Ajab (vv. 16-19) aparece primero sin nada que ver con el tema de la sequía,

porque funciona más bien para introducir el tema del sacrificio del Carmelo, pero su continuación (vv. 41-46) regresa al tema, con el anuncio del fin de la sequía. El relato del sacrificio del Carmelo (vv. 20-40) tiene poco que ver con la sequía en sí misma, pero aborda el asunto que la generó: la difusión de la religión de Baal en medio de Israel. En este relato el agua corre en abundancia (por orden de Elías) y no hay ninguna indicación de que faltara; pero el resultado es el esperado por el profeta: la gente exclamó: «Yahvé, él es Dios; Yahvé, él es Dios» (v. 39); el obstáculo ha sido eliminado y ahora podía volver a llover en la región.

El decreto de la sequía está en relación directa con el proceso de baalización del culto israelita. Es la reacción profética, propuesta por el narrador como acción realizada en nombre de Yahvé (17,1). Ese proceso de baalización tiene responsables: en primer lugar, el rey Ajab, al cual «no le bastó con seguir los pecados de Jeroboán, hijo de Nebat, [es decir, mantuvo la separación entre reino del Norte y reino del Sur], sino que, además, tomó por mujer a Jezabel, hija de Itobaal, rey de los sidonios, y rindió culto a Baal postrándose ante él» (1Re 16,31). La introducción al reinado de Ajab ofrece datos que permiten identificar a ese rey como uno que «hizo lo que Yahvé detesta, más que todos los que le precedieron» (v. 30): «erigió un altar a Baal en el santuario de Baal que edificó en Samaría; construyó la estela y prosiguió obrando de forma que irritó a Yahvé, Dios de Israel, más que todos los reyes de Israel que le precedieron» (vv. 32-33). Luego, el desarrollo de las narraciones corrobora lo propuesto en la introducción: son Ajab y sus cercanos los responsables de la baalización de Israel: «no soy yo quien ha arruinado a Israel, sino tú y la casa de tu padre, por abandonar los mandatos de Yahvé y seguir a los baales» (18,18). De hecho, Jezabel, la esposa del rey, había exterminado a los profetas de Yahvé (18,4) y ahora daba protección a los profetas de Baal (18,19).

Los relatos del capítulo 17 presentan los efectos de la sequía en el pueblo, y no solamente en Israel (es decir, en el reino del Norte), sino en toda la región: los efectos se hacen sentir también en Sarepta de Sidón, desencadenando en la población la preocupación por mantenerse en vida.

Los relatos del capítulo 18 presentan los efectos en el ámbito del rey y sus cercanos, y manifiesta las preocupaciones que la sequía hace que surjan en él: dar de comer a sus caballos. Evidentemente, sobrevivir es un asunto resuelto para el rey y su corte. El narrador hace una velada crítica al rey por preocuparse de dar de comer a los caballos y no a la población. A fin de cuentas, las preocupaciones del rey no llegan hasta pensar mucho en su pueblo, sobre el cual reina.

En medio de las preocupaciones del rey viene otro relato interno que aborda el tema «dar de comer», pero como acción pasada, no condicionada por la sequía, sino por la persecución religiosa de Jezabel a los profetas de Yahvé. Este otro «dar de comer» pone en contacto el dar de comer para sobrevivir a la sequía con el dar de comer para sobrevivir a la persecución (1Re 18,2-4); y a su vez este dato queda puesto en contraparte a la medida tomada por Jezabel de dar de comer a los profetas de Baal (18,19).

La baalización está promovida desde la corte,<sup>4</sup> pero ya es un asunto de todo Israel, y el profeta se ve impulsado a tomar medidas ante eso: hace que Ajab convoque a todos los israelitas en el Carmelo, junto con los profetas de Baal que comen a la mesa de Jezabel (1Re 18,19), y ya allí reta al pueblo para que defina su fe: «Elías se acercó a la gente y le dijo: ¿Hasta cuándo vais a estar

---

<sup>4</sup> El rey Ajab y su esposa Jezabel son presentados como los principales impulsores del culto a Baal en el reino del Norte (1Re 16,29-33). Más específicamente, el narrador presenta a Jezabel, de origen sidonio, como la gran promotora de la baalización en Samaría; ella es la protectora de los profetas de Baal (18,19) y ella misma jura vengar la muerte de tales profetas y toma medidas para hacer morir al profeta Elías, luego del sacrificio del Carmelo (19,1-2). El rey Ajab es, sin embargo, el responsable oficial de tal proceso de baalización, y así es entendido por Elías, que al encontrarlo le echa en cara sus acciones: «No soy yo quien ha arruinado a Israel, sino tú y la casa de tu padre, por abandonar los mandatos de Yahvé y seguir a los Baales» (18,18). En todo caso, el rey Ajab está en un punto intermedio: no persigue al profeta Elías, como lo hace su esposa, pero tampoco detiene las medidas idolátricas llevadas adelante por Jezabel. No hay duda de que la alianza matrimonial entre Ajab y Jezabel ha traído ventajas para ambos pueblos, aunque ha significado pagar precios, especialmente en el tema religioso, perdiendo fuerza la alianza establecida entre Yahvé e Israel. En este sentido encuentra lugar la libre expresión en diálogos para teatro que hace W. J. URBRÖCK, destacando el matrimonio de conveniencia celebrado entre Ajab y Jezabel. Cf. «Carmel: A Play for Voices Based on 1 Kings 16,29-18,46», en A.H. CADWALLADER – P.L. TRUDINGER (eds.), *Where the Wild Ox Roams: Biblical Essays in Honour of Norman C. Habel*, Hebrew Bible Monographs 59, Sheffield 2013, 145-180.

cojeando sobre dos muletas? Si Yahvé es Dios, seguidlo; si Baal lo es, seguid a Baal» (18,20-21).

La reacción del profeta de Dios ante el culto a Baal, que era impulsado por los dirigentes de Israel, pero arraigado en la población, se traduce en una prolongada sequía. Lo que está en juego es la credibilidad de los dioses: o Yahvé o Baal. Baal era considerado el Dios de la lluvia y la fertilidad,<sup>5</sup> pero el profeta Elías pretende evidenciar que esa creencia es errónea, porque el único que puede dar pan para comer es Yahvé, el Dios de Israel. Ese asunto tendrá su punto de solución en el Carmelo, donde quedará claro, ante la mirada de todo el pueblo, que Yahvé es Dios (18,39) y Baal no lo es.

Pero mientras la sequía avanza, se dejan ver los efectos en la población, y no solo del reino de Israel, sino en toda la región, que alcanza a Fenicia, y más específicamente a Sidón, la sede del culto a Baal, según los relatos.

## **2. El relato de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16) dentro del ciclo narrativo de la gran sequía**

El relato de la viuda de Sarepta forma parte de los episodios que expresan la situación del pueblo bajo los efectos de la sequía:

El primer relato (17,2-7) tiene al profeta mismo como víctima de sus propios decretos; la sequía desencadena la falta de recursos: el agua se acaba y los alimentos escasean. Y el profeta recibe indicaciones de Yahvé para sobrevivir. El modo de mantenerse vivo es llamativo: unos cuervos lo alimentan.<sup>6</sup> No hay manera de asegurar nada para el día de mañana. Es cuestión de estar en absoluta dependencia de lo que Dios decida dar para mantenerse con vida.

<sup>5</sup> Cf. J. C. DE MOOR - M. J. MULDER, בַּעַל, en G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, 706-727; cf. también J. KÜHLEWEIN, «בַּעַל, ba'al, Dueño», en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978, 474-483.

<sup>6</sup> Es sugestiva la propuesta de P. Zamora García, que vocaliza de modo diferente 'or<sup>a</sup>bim (), proponiendo que podría pronunciarse 'arbim, con lo cual la traducción sería "árabes", como se puede leer en Neh 4,1; 2Cro 21,16; o bien, podría ser "mercaderes", como se lee en Ez 27,27; o incluso se podría leer como "gentes mezcladas", haciendo alusión a forajidos, como se lee en Ex 12,38. Cf. «Relatos de sequía», 328.

El segundo relato (17,8-16) sigue presentando al profeta como necesitado de pan y agua para sobrevivir, pero hace destacar, al mismo tiempo, a quien ahora se convierte en instrumento de Dios para proveer a Elías: la viuda de Sarepta. Ahora no solo la vida de Elías, sino también la de la viuda y la del hijo de ésta están en riesgo. De nuevo la fe del profeta está a prueba: Dios le ordena depender de una mujer que no tiene ni para sí misma. Y la escena es llamativa: la fe del profeta da paso a la reacción de fe de la viuda; y el profeta depende de la fe de la viuda. La fe, expresada en confianza en la palabra de Dios y obediencia ciega a ella, define la posibilidad de seguir experimentando la providencia de Dios.

Otro dato llamativo está en el lugar en que se desarrollan los sucesos: mientras el baalismo, que para Israel viene alimentado desde Sidón, está asentándose en Israel, la fe en Yahvé, que tiene su origen en Israel, encuentra eco en Sidón, en la persona de una viuda pobre. Quizá el lugar central del relato de la viuda entre los relatos del capítulo 17 ayuda a enfatizar el dato de la fe en Yahvé presente en un territorio que le pertenece a Baal.

El tercer relato (17,17-24) propone el tema de la vida misma -aunque no tan claramente conectada con el tema de la sequía- e indica la reacción del profeta ante esa situación: intercede por el niño muerto y puede devolverlo con vida a su madre. En todo caso, el relato desemboca en la expresión verbal de lo que ya estaba en acción; la viuda de Sarepta confirma el dato ya asumido en la práctica: «Ahora sé que eres un hombre de Dios, y que la palabra de Yahvé está de verdad en tu boca» (v. 24).

Los tres episodios están introducidos por la abrupta aparición de Elías (17,1). El texto, que había presentado al rey Ajab en una especie de valoración general de su vida y actividades, haciendo un juicio religioso que le resultaba desfavorable,<sup>7</sup> cambia sin previo aviso para hablar con brevedad de otro personaje: Elías, el tesbita.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> «Hizo lo que Yahvé detesta, más que todos los que le precedieron» (1Re 16,30).

<sup>8</sup> Cf. B. LEHNART, «Regenmacher, Shamane oder was? Elijah der Tischbiter – Eine komplexe Gestalt», *Bibel und Kirche* 66 (2011) 224-228.

El nombre del segundo personaje contiene, en sí mismo, el pre-sagio del conflicto con el rey previamente presentado: mientras que de Ajab se ha dicho que «rindió culto a Baal, postrándose ante él» (16,31) e incluso que «erigió un altar a Baal en el santuario de Baal que edificó en Samaría» (16,32), el nuevo personaje lleva en el nombre su marca distintiva: אֱלִיָּהוּ significa «mi Dios es Yahvé». La procedencia de Eliyahu no es clara; la expresión «el tesbita, de los residentes de Galaad» (הַתְּשִׁבִי מִתְּשִׁבֵי גִלְעָד), parecería querer presentarlo como uno que no es israelita o que, siendo israelita, emigró a Galaad. En todo caso, la incertidumbre en cuanto a su procedencia geográfica le confiere más libertad para desplazarse tanto por territorios israelitas como fenicios. La indicación «a quien sirvo», רֵעִי ferida a Yahvé, abona para que el lector contraponga naturalmente a al profeta y al rey: mientras que el rey sirve a los baales, el profeta se identifica como siervo de Yahvé. El mensaje del profeta contiene un rasgo particular: Elías no anuncia en nombre de Yahvé, sino en nombre propio; no usa ninguna fórmula de mensajero («Así dice el Señor»; «esto dice el Señor Yahvé») cuando anuncia la sequía. La expresión «si no es por la palabra de mi boca» (כִּי אִם-לְפִי דְבָרִי) apela a una autoridad propia, que viene matizada por un «Por vida de Yahvé» (חַי־יְהוָה), como poniendo a Dios por testigo de que se cumplirá lo que anuncia.

## 2.1 Elías en el torrente Querit (17,2-7)

Y a partir del v. 2 queda sola la figura del profeta; la figura del rey desaparece. Por la indicación de Yahvé (דְּבַר-יְהוָה), que le ordena: «escóndete» (v. 3), se sobreentiende que Ajab lo persigue; y se enu- tiende, además, la razón de que Elías tenga que esconderse: el rey reaccionó ante las palabras del profeta y éste tiene que huir de su presencia para salvar su vida. Sin embargo, obediente a las indica- ciones de Yahvé, llegado el momento, saldrá luego al encuentro del rey («ve y déjate ver de Ajab, pues voy a hacer que llueva sobre la superficie de la tierra», 18,1) para preparar lo necesario (18,16-19) para el sacrificio del Carmelo (18,20-40), y hasta lo acompañará mientras Ajab entra a Yizreel (18,46).

El lugar en que se debe esconder Elías no está bien identificado: el texto indica que está «cerca del Jordán» o «al oriente del Jordán» (עַל-פְּנֵי הַיַּרְדֵּן), lo cual lo ubicaría en territorio de Israel o en Galaad,

lugar sin duda conocido por el profeta; pero más datos no ofrece. Se trata, eso sí, de un torrente estacional (נַחַל), característico de lugares áridos y que alcanzan altas temperaturas. Querit (קְרִית) podría indicar un lugar, que no se conoce, pero también podría entenderse como un adjetivo que haría referencia a “cortado”, “interrumpido” aquí y allá, medio escondido entre las grietas. De ser así, el texto haría poner atención en que se trataba de un lugar conveniente para esconderse.

Pero el asunto importante queda bien delineado: huyendo de Ajab, Elías se esconde en un lugar inhóspito, pero Yahvé se encarga de sustentarlo con pan, carne y agua (v.6). El profeta obedeció al pie de la letra las indicaciones de Yahvé y Yahvé se encargó de mantener con vida al profeta. Las condiciones eran difíciles, pero la fe del profeta se mostró fuerte.

El v. 7 abre paso a un nuevo escenario, porque «al cabo de un tiempo el torrente se secó, porque no había lluvia en el país». El profeta recibirá nuevas indicaciones para subsistir.

## **2.2 Elías en Sarepta (17,8-16)**

El segundo relato mantiene el dato de los efectos de la gran sequía en la población, prolongando los relatos de cómo Dios mantuvo con vida al profeta, pero ahora también están en juego una viuda y su hijo. Más aún, mientras el relato anterior ubica al profeta en territorio israelita o cercano a Israel, ahora la escena de desplaza hacia fuera: hacia territorio fenicio, a unos 13 kilómetros de Sidón, a una población llamada Sarepta. El profeta de Yahvé debe encontrar refugio, al mismo tiempo que alimento. En territorio israelita no tiene lugar seguro por ahora, porque está siendo perseguido por el rey Ajab, por denunciar su olvido de Yahvé y su filiación a Baal y por ordenar, como parte de la denuncia, la gran sequía; pero Dios provee dónde vivir: en territorio pagano, en el centro mismo del baalismo.

En Sarepta sucede algo que no parece lógico que sucediera: en el territorio de Baal brilla la fe en Yahvé, en la persona del profeta,

pero también en la persona de una viuda.<sup>9</sup> Hasta ahora, Elías ha sido consistente en su fe. Yahvé le había dado órdenes y él había procedido «según la palabra de Yahvé» (17,5). Pero en Sarepta no sólo el profeta, sino también la viuda procedió según la palabra de Yahvé: Elías había pedido ayuda para sobrevivir, poniendo a Yahvé por garante: «Porque esto dice Yahvé, Dios de Israel: el cántaro de harina no quedará vacío, la aceitera de aceite no se agotará, hasta el día en que Yahvé conceda lluvia sobre la superficie de la tierra» (v. 14). Y la viuda «hizo lo que le había dicho Elías» (v. 15), porque Yahvé había pronunciado su palabra por boca de Elías (v. 16).

En su brevedad, el relato gana en intensidad narrativa: el profeta pide agua para beber (v. 10) y la viuda se dispone inmediatamente a atender su petición; pero el profeta avanza y ahora pide también un trozo de pan (v. 11). Ante esta segunda petición, la viuda se ve obligada a explicar su dramática situación: «Sólo tengo un puñado de harina en la orza y un poco de aceite en la aceitera. Estoy recogiendo un par de palos, entraré y prepararé el pan para mí y mi hijo; lo comeremos y luego moriremos» (v. 12). Ante esa dramática situación, la reacción más lógica del profeta parecería ser retirarse y buscar otra opción para sobrevivir él mismo; pero él ya sabía que Yahvé había ordenado a una viuda que le suministrara alimento (v. 9). Y la fe del profeta vuelve a brillar: confía en que Yahvé proveerá aún en esa situación en que lo poco que queda ya se está agotando.

Hace falta, sin embargo, que la respuesta de la viuda sea la apropiada, para que la fe del profeta encuentre espacio de realización. Ahora la fe del profeta está condicionada por lo que ella hará. Y sucede lo sorprendente en territorio de Baal: la viuda cree en la palabra de Elías y reproduce el mismo esquema que el profeta había ya desplegado: escuchó la orden venida de Yahvé y obedeció con fidelidad. La primera expresión verbal de la viuda («por vida de Yahvé, tu Dios», v. 12) parece marcar distancia entre la fe yahvista del profeta y la que profesa la mujer. Pero la indicación de cómo obró ante las órdenes del profeta («ella se fue e hizo lo que le había

<sup>9</sup> Cf. E. REUTER, «Besser arm und fromm als reich und böse: Elija und die Witwe von Sarepta (1 Kön 17)», *Bibel und Kirche* 66 (2011) 202-207.

dicho Elías», v.15) revela que la viuda comparte la misma fe que el profeta. Por lo pronto ese dato está en las palabras del narrador («según la palabra que Yahvé había pronunciado por boca de Elías», v. 16); luego, en el relato siguiente, estará en las palabras de la viuda misma: «Ahora sé que eres un hombre de Dios, y que la palabra de Yahvé está en verdad en tu boca» (v. 24).

La fe del profeta se expresa aquí como fe compartida, que deja abierta la posibilidad de que Yahvé manifieste su providencia, no sólo con Elías, sino también con el pueblo creyente -representado en la viuda de Sarepta- que padece los efectos de la gran sequía. Y esta expresión concreta de la providencia divina («por mucho tiempo la orza de harina no quedó vacía y la aceitera de aceite no se agotó», v. 16) se mantiene constante mientras falta la lluvia sobre la superficie de la tierra.

El texto hace suponer cosas de detalle: si bien el profeta sabía que Yahvé había ordenado a una viuda de Sarepta de Sidón que le suministrara alimento, ¿cómo fue el mensaje recibido por la viuda para saber que vendría un profeta pidiendo pan y que ella era la indicada para alimentarlo? ¿Cómo identificó Elías a la viuda? Pero esa ausencia de detalles que podría haber puesto, deja espacio a lo importante en el relato: la providencia divina y la fe, tanto del profeta como de la viuda de Sarepta.

### **2.3 La resurrección del hijo de la viuda (17,17-24)**

El relato empieza conectando con lo anterior, pero al mismo tiempo tomando cierta distancia de él; la expresión «Después de esto»/«Sucedió después de estos acontecimientos», en hebreo: ( וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה , v. 17) propone un cambio de argumento. Y efectivamente, el tema del hambre por causa de la sequía no aparece más; ahora el asunto es la enfermedad, que lleva a la muerte del hijo de «la dueña de la casa».<sup>10</sup> Pero los personajes son los mismos: Elías, la viuda y el hijo de la viuda, mencionados en el relato anterior.

---

<sup>10</sup> El narrador ya no habla de la mujer en cuanto «viuda», sino en cuanto «dueña de la casa» (v. 17) o «madre» del niño» (v. 23). Sin embargo, en la oración de intercesión, Elías se refiere a ella llamándola «viuda» (v. 20).

Este relato aborda el tema de la vida y la muerte, pero abona a favor de la fe, tanto del profeta como de la mujer. La fe de Elías se expresa ahora en su faceta de intercesor, consiguiendo que Yahvé lo escuche y haga que vuelva el aliento de vida del niño a su cuerpo (vv. 21-22). La fe de la viuda se fortalece al recuperar al hijo con vida y al ser verbalizada: «ahora sé que eres un hombre de Dios, y que la palabra de Yahvé está de verdad en tu boca» (v. 24).

En continuidad con el relato anterior (vv. 8-16), y con el inicial (vv. 17-24), este relato supone el dato de que el profeta Elías necesita un lugar donde esconderse al mismo tiempo que alimentarse. Así como el torrente le había permitido esconderse y los cuervos lo habían alimentado, este relato supone que la indicación de Yahvé, «ve a Sarepta de Sidón y establécete allí, pues he ordenado a una viuda de allí que te suministre alimento» (v. 9), supone un tiempo prolongado de hospedaje en casa de la viuda. De hecho, Elías menciona ese dato en su oración de intercesión: «Yahvé, Dios mío, ¿vas a hacer mal también a la viuda que me hospeda, causando la muerte de su hijo?» (v. 20).

Los tres relatos de 1Re 17 permiten ver a Elías como auténtico hombre de Dios, cuya fe se expresa en obediencia fiel a Yahvé, en transmisión valiente de su mensaje y en intercesión ante Yahvé, para bien de otros.

### **3. El relato de la viuda de Sarepta dentro del ciclo narrativo de Ajab (1Re 16,29-22,40)**

#### **3.1 Ajab, Elías y la viuda de Sarepta**

En todo el ciclo narrativo dedicado a Ajab (1Re 16,29-22,40), el rey aparece marcado por oscuras sombras respecto a su fe: oficialmente cree en Yahvé, como todo Israel, pero en vez de alentar el cumplimiento de la alianza pactada con Yahvé, se convierte en el gran impulsor del culto a Baal. El juicio religioso que el narrador hace de él es elocuente: «Ajab, hijo de Omrí, hizo lo que Yahvé detesta, más que todos los que le precedieron. No le bastó con seguir los pecados de Jeroboán, hijo de Nebat, sino que, además, tomó por mujer a Jezabel, hija de Itobaal, rey de los sidonios, y rindió cul-

to a Baal, postrándose ante él. Erigió un altar a Baal en el santuario de Baal, que edificó en Samaría. Construyó Ajab la estela y prosiguió obrando de forma que irritó a Yahvé, Dios de Israel, más que todos los reyes de Israel que le precedieron» (1Re 16,30-33). Los datos de este juicio religioso quedan luego suficientemente corroborados en los relatos del ciclo narrativo que se ocupa de este rey: Elías lo califica como «ruina de Israel», a él junto con la casa de su padre, «por abandonar los mandamientos de Yahvé y seguir a los baales» (18,19); y los relatos que mencionan las medidas tomadas por Jezabel, dan por hecho el apoyo del esposo para su realización: exterminar a los profetas de Yahvé (18,4), proteger a los profetas de Baal (18,19), querer matar a Elías (19,1-2).

En cuanto a su propia fe en acción, Ajab manifestó indecisión: identificó a Elías como su gran enemigo (21,20) y la «ruina de Israel» (18,17), porque el profeta le echaba en cara su idolatría y su conducta injusta, pero no buscó personalmente deshacerse de él; al contrario, lo escuchó y siguió sus instrucciones para el sacrificio del Carmelo (18,19), se dejó acompañar por él en su marcha a Yizreel, cuando la sequía terminaba (18,45-46), y hasta tuvo que escuchar palabras condenatorias de Elías para él y para toda su casa (21,20-24); y en vez de reaccionar contra el profeta, manifestó arrepentimiento y se humilló ante Yahvé (21,27-29). Sin embargo, no aceptaba del todo el juicio de Yahvé sobre sus decisiones y acciones, a tal punto que prefirió convocar a los 400 profetas que le decían lo que quería escuchar, en vez de llamar a Miqueas, el hijo de Yimlá, que le predijo el fracaso en la guerra contra Aram (22,5-28).

Y ante la fe vacilante del rey Ajab, destaca con mayor fuerza la fe de Elías, que se mantuvo siempre fiel a Yahvé y combatió para que el pueblo volviera a Dios; que obedeció puntualmente cada orden de Yahvé y pudo experimentar su providencia durante los años de sequía, e incluso después de esa etapa. Y junto con la fe de Elías, brilla también la fe de la viuda de Sarepta, que reconoció en Elías a un verdadero hombre de Dios y confió en su palabra, salvando su vida de la muerte, colaborando con Dios para conservar la vida del profeta, y salvando y recuperando la vida de su hijo.

### 3.2 Jezabel, Elías y la viuda de Sarepta

La figura del rey Ajab quedaría incompleta sin Jezabel, su esposa. A ella se le atribuye el fuerte impulso al baalismo en Israel. En el ciclo narrativo de Ajab, la función de Jezabel está marcada por su origen: la hija de Itobaal, rey de los sidonios, queda presentada como quien implementó medidas concretas, respaldada por el rey, para que Baal fuera seguido por los israelitas: mandó matar a los profetas de Yahvé (18,4) y protegió, en cambio, a los profetas de Baal (18,19), ofreciéndoles hospedaje y comida; juró venganza contra Elías por haber éste exterminado a los 450 profetas de Baal en el Carmelo (19,1-2), y vuelve a hacerse notar haciendo aparecer a Nabot como culpable contra Yahvé y contra el rey, para hacerlo morir y hacer que el rey tome posesión de la viña (21,1-16).

Frente a las medidas concretas de Jezabel por implementar el baalismo en Israel, destaca la obediencia de la viuda de Sarepta, que permite que brille la providencia de Yahvé en tierra de Baal. Las dos mujeres representan las dos posibilidades: que Israel renuncie a su fe en Yahvé y se adhiera a Baal, y que Sidón, la tierra de Baal, lo ignore y se adhiera a Yahvé. Y Elías lleva adelante el encargo, movido por su fe, de hacer que Israel regrese a la alianza con Yahvé, y de abrir oportunidades para que Yahvé sea reconocido en tierras consagradas a Baal.

### 4. Los rasgos de la fe en el AT

Ante la fe vacilante por parte de Ajab y la oposición tajante a Yahvé por parte de Jezabel, la fe de Elías, compartida por la viuda de Sarepta, alcanza un grado alto de firmeza que convierte los relatos en referentes ciertos para quien los lee. En Elías y en la viuda de Sarepta la fe incluye momentos explícitos de manifestación verbal,<sup>11</sup> pero antes de eso ya se ha expresado como obediencia a

---

<sup>11</sup> En el tercer relato de 1Re 17 la viuda de Sarepta pone en palabras lo que ya había puesto en práctica en el segundo relato: ya había seguido puntualmente las indicaciones del profeta («ella se fue e hizo lo que le había dicho Elías», v. 15) y había experimentado que se cumplía todo lo que Elías había anunciado de parte de Yahvé; ahora, al final del segundo relato dice con claridad: «ahora sé que eres un hombre de Dios y que la palabra de Dios está de verdad en tu boca», v. 24). Elías, desde su primera aparición queda presentado como mensajero de las decisiones de Yahvé (17,1), pero en momentos clave explicita su fe: reta al pueblo a no titubear en su fe, y a decidir con claridad a quién siguen: a Yahve o a Baal (18,21); y se sabe profeta de Yahvé (18,22;

la palabra de Dios. Es que los textos del Antiguo Testamento usan términos que traducen la acción de creer, pero que se manifiestan más directamente como «confiar» (בטח),<sup>12</sup> «buscar refugio» (הִתְקַה) <sup>13</sup> y términos del mismo campo semántico; o bien, cuando alguien da una indicación, de la persona que la recibe se dice simplemente que «hizo» lo que le dijeron, en el sentido de “obedeció”. El profeta y la viuda han puesto su confianza en Dios y han experimentado que Dios ha cumplido su palabra; su fe se expresa como obediencia a la palabra del Señor.

### **5. La fe de la viuda de Sarepta y la fe de los nazarenos (1Re 17,8-24; Lc 4,16-30)**

Y es precisamente el argumento de la fe de la viuda de Sarepta el que sirve a Jesús de Nazaret para proponer claramente la condición necesaria para que sus paisanos lo acepten como ungido del Señor. Elías fue enviado por Dios a una viuda, pero no a una del país, sino a una extranjera, a la viuda de Sarepta de Sidón, quien confió en la palabra del profeta porque supo que era palabra de Dios; y fue salvada de morir de hambre ella, junto con su familia, y al mismo tiempo se convirtió en instrumento de salvación de la vida del profeta. La obediencia de la viuda de Sarepta quedó convertida, en boca de Jesús, en un reclamo para los nazarenos; y sigue siendo un reclamo para los creyentes de todos los tiempos.

---

19,14) que arde en celo por Yahvé Sebaot, porque los israelitas han abandonado la alianza. Pero sus palabras están respaldadas por su vida: él mismo ha seguido con fidelidad cada indicación que Dios le ha dado («Sal de aquí, escóndete en el torrente Querit», 17,2; «prepárate, ve a Sarepta de Sidón y establécete allí», 17,9; «ve y déjate ver de Ajab», 18,1; «sube y dile a Ajab que enganche el carro y descienda, no sea que le detenga la lluvia», 18,44).

<sup>12</sup> A. JEPSEN, בטח, en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, 608-615.

<sup>13</sup> Cf. E. GERSTENBERGER, הִתְקַה, en E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978, 861-864.



UNA APROXIMACIÓN NARRATIVA Y PRAGMALINGÜISTA A MC 9,14-29  
TRANSFORMAR PERSONAJES DIALOGANDO:

ὁ γενεὰ ἄπιστος - πιστεύω - βοήθει μου τῆ ἀπιστίᾳ

José Trinidad Lomelí Ochoa<sup>1</sup>

**Resumen:**

*Este análisis narrativo sobre Mc 9,14-29 encuentra su impulso fundamental en la particular manera en que J. L. Ska aplica al texto bíblico la función de los personajes en el desarrollo de la trama; él muestra cómo el autor del texto bíblico emplea una serie de interrogantes de Jesús a los diferentes personajes en el texto y cómo éstos se van transformando/construyendo para interpelar al lector o a los lectores para que se identifiquen con ellos. Esto se analiza particularmente en el caso del papá del niño sanado del espíritu impuro, sordo y mudo. En un segundo momento se presenta el texto en sus niveles de la comunicación, -plano de fondo, 1<sup>er</sup> plano y discurso directo-, según la propuesta de M. Guidi, poniendo énfasis en algunos «actos lingüísticos» (cf. C. Bianchi) que son parte de la estrategia narrativa empleada, como lo es la interpelación a los lectores.*

**Abstract:**

*The present narrative analysis on Mk 9:14-29 finds its fundamental impulse in J. L. Ska's particular way of understanding the function of the characters in the narrative plot; he shows how the author of the biblical text uses a series of questions that Jesus poses to the various characters in the narrative, and how these characters progressively become a kind of invitation to the readers to identify themselves with them. This is particularly analyzed in the case of the father of the child healed from impurity, deafness and speechlessness. In a further step the text is presented in its communication's levels, i.e., background level, foreground and direct discourse, according to the proposal of M. Guidi, emphasizing some «linguistic acts» (C. Bianchi) that are part of the particular narrative strategy used, such as interpellation to the readers.*

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Gregoriana. Actualmente es profesor de tiempo completo en el área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es [casafatima@eninfinum.com](mailto:casafatima@eninfinum.com).

**Palabras clave:** Narrativa, lector, pragmática, texto, actos lingüísticos, hermenéutica, espíritu impuro, multitud, discípulos, Jesús, resurrección, fe y oración.

**Key words:** *Narrative, reader, pragmatics, text, linguistic acts, hermeneutics, impure spirit, crowd, disciples, Jesus, resurrection, faith and pray.*

## Introducción

Este análisis literario examina cómo el narrador desarrolla la trama, a través de la serie de interrogantes de Jesús con los diferentes personajes en el texto y cómo éstos se van *transformando/construyendo*, y por lo tanto, también el lector o lectores se van transformando, cuando se identifican con los personajes, en particular, con el papá del niño sanado del espíritu impuro, sordo y mudo. Los lectores son fuertemente interpelados para asumir una “transformación/construcción” semejante.

Por esta particular perspectiva narrativa, en la disposición literaria de la tabla no. 1, subrayo la estructura dialógica, las frases interrogativas, los actos imperativos y lo que dicen y hacen los personajes, llevando adelante el desarrollo de la trama.

Y en un segundo momento, supuesta la presentación narrativa, distingo los niveles de la comunicación, -plano de fondo, 1<sup>er</sup> plano y discurso directo-, poniendo énfasis en algunos «actos lingüísticos» como interpelación para el lector real, mediante el “lector modelo” plasmado en la particular estrategia narrativa empleada.

## 1. Análisis narrativo: los personajes y la trama <sup>2</sup>

La estrategia narrativa (Tabla no. 1)

La trama narrativa de Mc 9,14-29 se desarrolla en escenas de acuerdo con la actuación de los personajes y el tema con su inicio, complicación y resolución final. En la siguiente *tabla* dispongo el

---

<sup>2</sup> Este análisis narrativo está basado fundamentalmente en J. L. SKA, *Our Fathers Have Told us* (Subsidia Biblica 13), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000<sup>2</sup>; *Id.*, «Sincronía: L'analisi narrativa», en H. SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodologia dell' Antico Testamento*, Bologna 1977<sup>2</sup>, 139-170; *Id.*, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Analecta Biblica 109), Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997<sup>2</sup>.

texto en escenas o etapas del desarrollo de la trama, marcadas por la actuación de los distintos personajes, mostrando el significado de sus formas literarias:

1ª Escena vv. 14-15: *[Jesús y acompañantes], discípulos, gran multitud y escribas*

<sup>14</sup> Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦ· καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.

<sup>15</sup> καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.

2ª escena vv. 16-18: *Jesús y uno de la multitud [papá del poseído]*

<sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς·

τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

<sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου·

διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·

<sup>18</sup> καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ

ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται·

καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν,

καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

3ª escena vv. 19-20: *Jesús, generación incrédula y el espíritu*

<sup>19</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει·

ὦ γενεὰ ἄπιστος,

ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι;

ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;

φέρετε αὐτὸν πρὸς με.

<sup>20</sup> καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν.

καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν,

καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.

4a. escena vv. 21-22: *Jesús, el papá y el niño*

<sup>21</sup> καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ·

πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ;

ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·

<sup>22</sup> καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα  
ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν·  
ἀλλ' εἰ τὴ δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.

5a escena vv. 23-24: *Jesús y el papá del niño*

<sup>23</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·

τὸ εἰ δύνη,

πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

<sup>24</sup> εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν·  
πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

6a. escena vv. 25-27: *Jesús, multitud y el espíritu impuro, mudo y sordo*

<sup>25</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος,  
ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ·  
τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι,  
ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

<sup>26</sup> καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν·  
καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός,  
ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

<sup>27</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ  
ἀνέστη.

7a escena vv.28-29: *Jesús y los discípulos*

<sup>28</sup> Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν  
ἐπηρώτων αὐτόν·

ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;

<sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

## 2. Explicitación de las escenas

1ª Escena vv. 14-15: [Jesús y acompañantes], los discípulos, gran multitud y escribas

<sup>14</sup> Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦς  
καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.

<sup>15</sup>καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν  
καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.

Esta 1ª escena podría titularse, *el escenario y los personajes*, pero como aquí inician su interacción, por eso más bien se trata del *antefacto (fondo) del episodio*. La 1ª oración Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς describe el movimiento de Jesús y sus acompañantes (cf. Mc 9,2.7) hacia el grupo de discípulos; luego narra que vieron una gran multitud alrededor de ellos: εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦς y a los escribas discutiendo con ellos καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς. Llamamos la atención las expresiones pronominales referentes a los discípulos:

πρὸς τοὺς μαθητὰς  
περὶ αὐτούς  
πρὸς αὐτούς

Justo al principio de esta 1ª escena de nuestro episodio el narrador muestra un interés particular por los **discípulos** al presentarlos como el personaje colectivo hacia el cual se dirige Jesús y sus **acompañantes** (Pedro, Santiago y Juan), **una gran multitud** que los rodea y los **escribas** que discutían con ellos.

En la oración inicial de esta 1ª escena (v. 14) san Marcos presenta a Jesús como un personaje aliado a los discípulos, describiendo acciones en favor de ellos, como ya anteriormente lo había hecho: ante el ataque de los fariseos y de los escribas de los fariseos, a propósito de que Jesús come con publicanos y pecadores (Mc 2, 16-17), de que sus discípulos no ayunan (Mc 2, 18-20), y cuando éstos arrancan espigas en sábado (Mc 2, 23-28).

Por su parte, el personaje colectivo «gran multitud» en la 1ª escena está descrito como personaje neutral, rodeando a los discípulos, como permanece a lo largo del relato (2, 4. 13; 3, 9. 20. 32) hasta antes de la pasión, cuando Jesús se sienta junto a la alcancía del templo (12, 41); después, ya no es tan neutral, pues la multitud toma parte y acompaña al Traidor para el prendimiento de Jesús (14, 43); y sobre todo cuando, azuzada por los sumos sacerdotes, pide que

crucifiquen a Jesús (15,8.11.15). Por su parte, los escribas, discutiendo con ellos, son un personaje adverso a Jesús y a sus discípulos, como ocurre a lo largo del relato de Marcos: dicen que Jesús está blasfemando (2,6-7), dicen que come con publicanos y pecadores (2,16), que Jesús está poseído por Beelzebul, príncipe de los demonios (3,22); buscan cómo matarlo (14,1), mandan prender a Jesús (14,43), lo llevan ante el Sanedrín (14,53), y ante Pilato (15,1) para que decreta su crucifixión (15,15).

Al nivel de expresiones literarias hay un contraste entre la brevedad del objeto directo de la 3ª oración ἡσπάζοντο αὐτόν y la gran amplitud descriptiva del doble objeto de la 1ª oración ὄχλον πολλὸν y γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς: el primero viene cuantificado genéricamente ὄχλον πολλὸν y el segundo está cualificado y determinado por la forma verbal de oposición a los discípulos (συζητέω), y su complemento πρὸς αὐτούς, precisa que es hacia ellos.

¿A qué se deberá tal amplitud descriptiva? ¿Cuál será la intención del autor al colocar tal amplitud literaria frente a la austeridad que empleará a lo largo de este episodio?

Si consideramos Mc 9,14-15 con sus paralelos (cf. Mt 17,14 Καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον cuando Jesús fue hacia la multitud y Lc 9,37b συνήνητησεν αὐτῷ ὄχλος πολὺς se reunió ante él una gran multitud) podemos ver cómo esta 1ª escena es casi totalmente de composición marcana. Y según las breves anotaciones literarias anteriores mostramos cómo Marcos tiene gran interés en presentar a los personajes, caracterizándolos conforme lo ha hecho a lo largo de su relato. En esta 1ª oración es un dato sobresaliente cómo tanto Jesús y acompañantes, la gran multitud y los escribas se mueven hacia los discípulos.

La 2ª oración καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν está conectada con la 1ª por καὶ εὐθὺς, expresión muy marcana y narra que, inmediatamente, toda la multitud al ver a Jesús se admiró y la 3ª oración καὶ προστρέχοντες ἡσπάζοντο αὐτόν describe cómo toda la multitud admirada se desplaza hacia Jesús. En contraste con el énfasis de la 1ª frase centrada en los discípulos, el

narrador ahora pone énfasis en la acción interna de toda la multitud de admirarse de ver a Jesús y de correr hacia él y la describe en el desarrollo del saludo, empleando la forma verbal en imperfecto.

Las acciones de toda la multitud, que quedaba admirada al ver a Jesús y corría a saludarlo, son favorables o benévolas hacia él, como casi siempre a lo largo del relato de Marcos (2,4-12; 4,1): generalmente este personaje está en torno a Jesús, escuchando su enseñanza, por ejemplo, sobre las condiciones exigentes del seguimiento (Mc 8,34). Era costumbre de Jesús enseñarles (Mc 10,1, cf. Mc 7,14), aunque generalmente no se cuenta ninguna reacción de la multitud, excepto en 11,18, donde se dice que estaban admirados por su enseñanza, como en esta frase que estamos considerando (9,14); o que lo escuchaban con agrado (12,37), en fuerte contraste con los sumos sacerdotes y los escribas, quienes buscaban matar a Jesús (11,18). Pero comienza a de-construirse este personaje favorable a Jesús cuando la multitud arrojaba monedas a la alcancía del Templo (12,41); o como acompañante del Traidor en el prendimiento (14,43); y cuando es azuzada por los sumos sacerdotes (15,8.11) para que pidan a Pilato que mande crucificar a Jesús (15,15).

En cambio, los **escribas** son personajes opuestos a Jesús, puesto que desde el principio, al ver que Jesús comía con pecadores y publicanos, interrogan a sus discípulos (Mc 2,16); más adelante le objetan: «¿por qué tus discípulos no guardan la tradición de los ancianos sino que con manos impuras comen?» (7,1.5). Únicamente en Mc 12,28-34 un escriba, habiendo preguntado sobre el primer mandamiento, alaba la respuesta de Jesús y éste, a su vez, le dice «no estás lejos del reino de Dios» (v.34). Los escribas, los sumos sacerdotes y los ancianos son los tres grupos religiosos que están directamente involucrados en la muerte de Jesús (Mc 8,31; 10,33; 14,43.53; 15,1). Por tanto, los escribas son personajes opuestos ante todo a Jesús y a sus discípulos, cuestionando algunas de sus prácticas, en cuyo auxilio viene Jesús, tal como sucede al inicio de nuestro episodio (9,14).

En esta 1ª escena (vv. 14-15) sobresale la caracterización del personaje colectivo ó ὄχλος, pues lo presenta con amplitud y precisión:

εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς ἡ πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν. Quizá más interés muestra el autor en presentar las acciones de este personaje en la 2ª y 3ª oraciones:<sup>15</sup> καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν ἡ καὶ προστρέχοντες ἡσπάζοντο αὐτόν.

Esta 1ª escena consta de tres oraciones simétricas articuladas por la conjunción καὶ, y compuestas por participio y verbo en aoristo, excepto la 3ª cuyo participio es de presente y verbo en imperfecto. Además, la 2ª frase está conectada por la expresión καὶ εὐθὺς, tan característica de Marcos:

|           |               |                  |
|-----------|---------------|------------------|
| Καὶ       | ἐλθόντες      | εἶδον            |
| καὶ εὐθὺς | ἰδόντες       | ἐξεθαμβήθησαν    |
| καὶ       | προστρέχοντες | ἡσπάζοντο αὐτόν. |

2ª escena vv. 16-17: Jesús interroga a ellos [escribas?]:

<sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς·  
τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;  
<sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου·  
διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·  
<sup>18</sup> καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ  
ρήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ  
ξηραίνεται·  
καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν,  
καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

El inicio de la 2ª escena está muy bien delimitado, por la frase estereotipo para el diálogo καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· y por la interrogación directa de Jesús, dirigida a una 2ª persona de plural impersonal τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς; probablemente a los escribas, porque emplea el mismo verbo con el cual describe la acción anterior de ese personaje colectivo γραμματεῖς συζητοῦντας.

Sin embargo, en esta 2ª escena Jesús interroga a una 2ª persona de plural y responde una 3ª de singular, «uno de la multitud», el

cual, por su petición de que expulse el espíritu mudo de su hijo, se puede identificar con su papá.

Este personaje, al dirigirse a Jesús como «Maestro», no manifiesta fe, pues de las diez veces que en el evangelio de Marcos alguien se dirige a Jesús con este título, se trata de personajes sin fe, -los discípulos son reprendidos por Jesús por su falta de fe (Mc 4,38; 9,38; 10,35; 13,1); o personajes -los fariseos, herodianos y saduceos- que lo emplean en preguntas capciosas (12,14.19), excepto el joven rico (10,17) y el escriba que no está lejos del reino de Dios (12,34).

El papá responde a la interrogante de Jesús ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον, por la cual el lector puede inferir que había traído a su hijo para que le expulsaran ese espíritu mudo. Este podría ser el argumento por el cual toda la multitud se admiró de Jesús y corriendo lo saludaba, y también por el cual los escribas discutían con los discípulos. Pero al no encontrar a Jesús, sino sólo a sus discípulos, ahora esperan la solución de parte de él.

Inmediatamente, y sin que Jesús le haya pedido, el papá refiere la sintomatología mediante una serie detallada de acciones violentas del espíritu mudo sobre su hijo, expresadas con formas verbales asindéticas, utilizadas en tiempo presente, con un matiz testimonial, vivencial: ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται, empleando, además, verbos de acción intensa, que expresan padecimientos graves, casi mortales, ῥήσσει, ἀφρίζει καὶ τρίζει y terminando con el verbo ξηραίνεται, que significa quedarse rígido, como sin vida. Además, proporciona la información adicional de que sus discípulos no habían podido expulsar al espíritu mudo: καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

Por lo que respecta a la causa del padecimiento mencionado en Mt 17,15, el narrador dice que el papá, arrodillándose, pide a Jesús que tenga piedad de él, pues su hijo es lunático y sufre mucho. Por su parte, Lc 9,39 dice que uno suplica a Jesús por su hijo afectado por un espíritu que lo convulsiona, hace echar espuma y lo deja magullado; en cambio en Mc está muy bien caracterizado: es un

espíritu mudo (9,17), un espíritu (9,20), espíritu impuro, mudo y sordo (9,25).

Ya Mc 7,32.37 había narrado que Jesús curó a un hombre sordo y tartamudo: <sup>32</sup>Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιγάλον, el cual, después de la curación hablaba correctamente καὶ ἐλάλει ὀρθῶς e insistiendo el narrador, comenta el poder de Jesús que a los sordos hace oír y a los mudos hablar <sup>37</sup>καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοὺς] ἀλάλους λαλεῖν, estableciendo una evidente conexión con nuestro texto.<sup>3</sup>

El «*incipit*» de las acciones de esta escena es la interrogación breve de Jesús τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς; siguiendo después la amplia respuesta del papá, sobrepasando los límites de la pregunta. En la 4ª escena de nuestro episodio, expresamente Jesús lo interrogará sobre el tiempo de aquellos efectos del espíritu mudo πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; (v. 21).

La 2ª escena está conectada con la primera, porque en la interrogación que Jesús hace a una 2ª persona de plural retoma la frase anterior, referente a los escribas:

καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς  
τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

Por otra parte, desestabiliza al lector la impotencia de los discípulos para arrojar al espíritu mudo, porque ya habían recibido tales facultades (3,15; 6,7) y las habían ejercido de manera efectiva Mc 6,13: καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον. Es la primera vez que aparece en escena un “espíritu resistente” al tratamiento por parte de los discípulos.

La partícula conectiva καὶ une las principales oraciones y expresiones de esta escena: la pregunta y la respuesta καὶ ἐπηρώτησεν καὶ ἀπεκρίθη, como también las frases discursivas del papá del

---

<sup>3</sup> Cf. Mt 11,5 pone entre los enfermos curados por el Mesías, que los sordos oyen: καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν.

niño, empleando los aoristos: ἤνεγκα [...], καὶ εἶπα [...], καὶ οὐκ ἴσχυσαν y las acciones del trasfondo: del espíritu mudo y toda la narración del papá, evidenciando la redacción marcana: καὶ ὅπου ἐὰν καταλάβῃ ῥήσσει, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει καὶ ξηραίνεται·

<sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς·

τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

<sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ

διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·

<sup>18</sup> καὶ ὅπου ἐὰν καταλάβῃ ῥήσσει, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει καὶ ξηραίνεται·

καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου, ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν,

καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

En esta disposición de la 2ª escena se puede ver cómo el desarrollo de la trama depende de la interrogación de Jesús al personaje colectivo *los escribas*, qué discutían con los discípulos. Una frase semejante a esta será la que marque el inicio de la 4ª escena (v. 21).

Las partículas conectivas son las comúnmente empleadas por Marcos καὶ más ἐπηρώτησεν, sobre todo, en la narración de las acciones del espíritu impuro en el hijo del papá que suplica.

El vocativo διδάσκαλε está enfáticamente empleado, pues no es necesario su uso; sin embargo, aparece en 1er lugar de la frase que responde a la pregunta.

3ª escena: Jesús y el hijo poseído

<sup>19</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει·

ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι;

ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;

φέρετε αὐτὸν πρὸς με.

<sup>20</sup> καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν.

καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν,  
καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.

El inicio de la 3ª escena está bien demarcado por la frase dialogal estereotipo <sup>19</sup>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, varias veces empleada por Marcos (6,37; 10,3.51; 11,14), duplicando el verbo λέγω, pues bastaría que dijera ὁ δὲ [...] αὐτοῖς λέγει. Es también enfática la posición del pronombre αὐτοῖς antecediendo a la forma verbal λέγει.

Sigue luego la única exclamación en el evangelio de Marcos ὦ γενεὰ ἄπιστος, que también Mt 17,17 y Lc 9,41 reportan. Estos, además, mencionan otra exclamación: de alabanza por la fe de la cananea (Mt 15,28) y de reproche por la falta de comprensión de los discípulos de Emaús (Lc 24,25). Por cierto, son las únicas cinco exclamaciones de Jesús en los evangelios sinópticos. La exclamación marquiata puede tener como trasfondo Dt 32,5, donde Moisés califica a Israel como «generación perversa y mala». Cuando vinieron los fariseos a discutir con Jesús, pidiendo un signo del cielo, el narrador cuenta que Jesús, dando un profundo gemido, los dejó sin darles ningún signo καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει· τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; (Mc 8,12). Un poco más adelante del relato, la generación viene calificada como adúltera y pecadora: ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ (Mc 8,38). Quizá sólo en Mc 13,30 este personaje indefinido y colectivo γενεὰ no tenga esa connotación negativa, porque ahí simplemente se refiere a la del tiempo de Jesús.

Muy probablemente en nuestro texto la expresión ὦ γενεὰ ἄπιστος se refiere, en primer lugar, al papá del niño, que es el interlocutor de Jesús, pero además por la frase <sup>19</sup>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει también incluye a la multitud, sus discípulos y a los escribas, como se notará al final de este episodio (cf. vv. 28-29).

A esta exclamación sigue un uso retórico de dos interrogantes: ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; La 1ª hace hincapié en el pronombre πρὸς ὑμᾶς, antecediendo al verbo, por lo cual se altera el orden en la construcción gramatical, pues de otro modo resultarían ambas preguntas perfectamente simétricas:

ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς;  
ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;

La 2ª frase interrogativa tiene la función de reforzar enfáticamente el tenor de la primera, pues tiene una construcción normal.

Las dos interrogantes no buscan información, sino que interpelan directamente al personaje «ὕμεῖς» «vosotros» para que deje la incredulidad, pues están dirigidas a «la generación incrédula», representando una fortísima exigencia al interlocutor<sup>4</sup> «ὕμεῖς» para que ya crea. Según estas observaciones, las frases se podrían traducir explicitándolas:

¿Hasta cuándo estaré con vosotros para que ya crean?  
¿Hasta cuándo soportaré vuestra incredulidad?

La expresión «ἕως πότε» es empleada en toda la Biblia en distintas circunstancias, sobre todo cuando Yahvé-Dios pide poner fin a una actitud del hombre que no está conforme a sus planes; o cuando el hombre exclama ante Él, pidiendo su intervención para que terminen sus desgracias:

Elí dijo a Ana: «¿hasta cuándo se te pasará la borrachera?» (1 Sm 1,14);

Yahvé dijo a Samuel: «¿hasta cuándo andarás triste por Saúl?» (1 Sm 16,1);

Elías dijo al pueblo: «¿hasta cuándo van a estar cojeando sobre dos muletas? Si Yahvé es el Dios, síganlo; si Baal lo es, sígan a Baal» (1 Re 18,21); [...]

Pero, ante todo, la expresión «ἕως πότε» es muy común en los Salmos «¿Hasta cuándo hombres insultaréis mi gloria y amaréis la vanidad y andaréis tras la mentira?» (Sal 4,3);

ἕως πότε κύριε ἐπιλήση μου [...] ἕως πότε ἀποστρέψεις  
ἕως τίνος θήσομαι [...] ἕως πότε ὑψωθήσεται (Sal 12,2.3).

<sup>4</sup> Cf. A. MARCHESE, «Interrogazione», en *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano 1991, 149.

Y el profeta Jeremías también la emplea:

ἕως πότε ὑπάρξουσιν ἐν σοὶ διαλογισμοὶ πόνων σου (Jr 4,14).

ἕως πότε πενήθει ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ χόρτος τοῦ ἀγροῦ ξηρανθήσεται ἀπὸ κακίας τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ (Jr 12,4).

ἕως πότε ἔσται ἐν καρδίᾳ τῶν προφητῶν τῶν προφητευόντων ψευδῆ (Jr 23,26).

ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις, dicen los judíos a Jesús, ante el suspenso sobre su identidad (Jn 10,24).

ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς [...]; exclamaron las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que dieron (Ap 6,10).

Por otra parte, el mandato de Jesús φέρετε αὐτὸν πρὸς με es ejecutado inmediatamente καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν y recuerda al lector la anterior ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, he traído a mi hijo a ti:

|             |              |             |
|-------------|--------------|-------------|
| ἤνεγκα      | τὸν υἱόν μου | πρὸς σέ.    |
| φέρετε      | αὐτὸν        | πρὸς με.    |
| καὶ ἤνεγκαν | αὐτόν        | πρὸς αὐτόν. |

Pareciera superfluo narrar las manifestaciones del espíritu mudo συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων, pues ya el papá del muchacho lo había descrito (cf. v. 18), pero ello es parte de la caracterización de este personaje central en este episodio. Aunque no es una repetición mecánica, puesto que en esta segunda descripción de las acciones del espíritu mudo el narrador emplea verbos distintos, pero del mismo campo semántico de los ya empleados por el papá del niño poseído (v. 18), excepto ἀφρίζω, que es idéntico.

καὶ ὅπου ἔαν αὐτόν καταλάβῃ ρήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται·

συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων, donde por ejemplo la expresión verbal συνεσπάραξεν αὐτόν (lo convulsionó violentamente) y ῥήσσει αὐτόν (v. 18: lo arroja al suelo convulsionando) son similares. Ésta última también es semejante con la siguiente καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς. La expresión verbal ἐκυλίετο ἀφρίζων es equivalente a la anterior καὶ ἀφρίζει.

Aunque algunas de las equivalencias semánticas antes señaladas son evidentes en los participios y verbos empleados, la primera narración de los efectos del espíritu mudo termina dejándolo rígido ξηραίνεται (v. 18); en cambio, en la segunda se revolcaba ἐκυλίετο ἀφρίζων, echando espuma (v.20).

La variedad de formas verbales: participio y verbo en aoristo καὶ ἰδὼν [...] συνεσπάραξεν; participio aoristo πεσὼν, más verbo en imperfecto y participio de presente ἐκυλίετο ἀφρίζων, da viveza a la narración de los efectos del espíritu sobre el personaje poseído. La secuencia de las dos formas verbales principales va del aoristo al imperfecto, ambos precedidos por participios en aoristo y en la segunda oración seguido de un participio de presente.

καὶ ἰδὼν [...] συνεσπάραξεν  
καὶ πεσὼν ἐκυλίετο ἀφρίζων.

Por lo que respecta a la articulación literaria de la escena, observamos que está sustentada por el diálogo, enfáticamente marcada por la exclamación de Jesús, de la que surgen dos interrogantes retóricos y un imperativo, que es ejecutado puntual e inmediatamente. Después, se describe la serie de manifestaciones del espíritu, empleando formas verbales de acción intensa en aoristo y en imperfecto, éste último sobrecargado de connotaciones, cayendo por tierra.

<sup>19</sup>ὁ δὲ λέγει·  
ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε ἔσομαι;  
ἕως πότε ἀνέξομαι;  
φέρετε

<sup>20</sup>καὶ ἤνεγκαν  
καὶ ἰδὼν συνεσπάραξεν,  
καὶ πεσῶν ἐκυλίετο ἀφρίζων.

Mientras que en la 1ª y 2ª escena el interlocutor de Jesús fue una 3ª de plural indefinida: Jesús-ellos αὐτοῖς λέγει, ahora Jesús se dirige a una 2ª de plural [vosotros], abarcando a los personajes anteriores, incapaces de expulsar al espíritu mudo: los escribas, los discípulos, la multitud, el papá del niño. En la frase exclamativa ὃ γενεὰ ἄπιστος el lector infiere que se pueden incluir los escribas, la multitud y los discípulos, y a estos personajes les dirige el mandato φέρετε αὐτὸν πρὸς με.

4ª escena (vv. 21-22): Jesús, el papá y el espíritu impuro

<sup>21</sup> καὶ ἐπρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ·  
πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ;  
ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·

<sup>22</sup> καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν  
καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν·  
ἀλλ' εἴ τι δύνη,  
βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.

La 4ª escena comienza con una frase interrogativa de Jesús como la 2ª y la 3ª escena, pero en las anteriores fueron generales, indeterminadas y abiertas, dirigidas a personajes indefinidos, mientras que ahora la pregunta es personal, dirigida al papá del poseído por el espíritu mudo; y sobre un asunto determinado ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; precisando su tiempo πόσος χρόνος ἐστὶν.

La respuesta del papá es inmediata y sumamente breve en cuanto al tiempo de los padecimientos ἐκ παιδιόθεν, la cual abarcaba desde el nacimiento hasta los siete años de edad. En contraste con esta respuesta asindética, es extremadamente amplia la descripción de los efectos del espíritu impuro ya narrados en la 2ª y 3ª escena, καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα, sobreañadiendo la finalidad del apoderamiento del espíritu mudo: ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν (v. 22), que en último término explica por qué el papá había pedido

a los discípulos que lo expulsaran de su hijo, antes de que muriera. Estos son los únicos enunciados finales del episodio:

ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν (v. 18)

ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν (v. 22)

El papá del niño ya no le dirige el vocativo διδάσκαλε, signo de que va camino a la fe, sino que hace una súplica de ayuda, median- te el imperativo βοήθησον, incluyéndose él mismo (ἡμῖν), además del niño con tan graves padecimientos, en el pronombre de 1ª persona de plural, «nosotros», y quizá en último término los discípulos, la multitud, la generación incrédula y los escribas. Esta forma verbal imperativa es empleada solo aquí en Marcos; la mujer siro-fenicia dice a Jesús κύριε, βοήθει μοι (Mt 15,25); y también Pablo en vi- sión durante la noche a un macedonio que decía «ven, ayúdanos» βοήθησον ἡμῖν (Hch 16,9).

Efectivamente, Dios -aquí el Hijo de Dios, Jesús-, puede ayudar, «en el tiempo de la salvación te ayudé» (cf. 2 Cor 6,2); la tierra ayuda a la mujer atacada por el demonio, actuando este personaje inanimado, en la línea del designio divino, acorde a la actuación de Dios (Ap 12,16), en cuanto que se opone a la acción del demonio; y [Jesucristo], el Sumo sacerdote fiel que, siendo tentado, ayuda a los que se encuentran en tentación (Hb 2,18). La petición de ayuda del papá del niño se hace al personaje adecuado, que es Dios expresamente o su Hijo Jesucristo. Este rasgo lingüístico presagia su resolución positiva, favorable.

Sin embargo, persiste la duda del papá, diciendo: «si algo pue- des» ἀλλ' εἴ τι δύνη, contra tan poderoso espíritu mudo, que arroja al suelo al niño, lo retuerce, le hace echar espuma, rechinar los dientes y lo deja rígido. Quizá también persiste la duda por el he- cho de que los discípulos no pudieron ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν. Marcos pone particular énfasis en la petición, empleando la expresión verbal σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς, pues bastaría el impe- rativo y el pronombre βοήθησον ἡμῖν.

En las narraciones de los evangelios Jesús es siempre el sujeto del verbo *σπλαγγνίσομαι* y el objeto directo es la multitud, sea hambrienta (Mc 6,34; 8,2 y Mt 14,14; 15,32); o enferma. Jesús se compadece de la gente (Mt 9,36), de enfermos graves como el leproso (Mc 1,40-41), de dos ciegos (Mt 20,34) y de la viuda de Naín (Lc 7,13). En dos parábolas el sujeto de este verbo es el personaje que representa a Dios Padre en la del señor misericordioso ante el pobre deudor que le suplicó paciencia para pagar la deuda impagable (Mt 18,27); o el personaje que representa a Cristo, como en la del samaritano ante el judío moribundo en el camino (Lc 10,33).

Haciendo un recuento del desarrollo de la trama hasta este momento del relato, hemos mostrado cómo la última oración de la 2ª escena *καὶ οὐκ ἴσχυσαν* (v. 18b) representa la intriga de este episodio. Después de la doble exclamación retórica de Jesús y su mandato de que le traigan al niño (v. 19), sigue una serie de oraciones de la 3ª escena, donde el narrador refiere detalladamente el gran poder destructor del espíritu mudo: *συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων* (v. 20), empleando una secuencia verbal variada y vivaz que indica la amenaza de muerte que se cierne sobre el niño. Después, Jesús pregunta desde cuando le sucede esto (v. 21) y el papá, por segunda vez, le refiere los efectos mortales causados por el espíritu sobre su hijo *καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτόν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν* (v. 22a), como dirán muchos, cuando Jesús lo expulsa, *καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός*, quedará como muerto *ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν*, de modo que muchos decían que había muerto (v. 26b). El papá del niño añade la temerosa súplica: *ἀλλ' εἴ τι δύνῃ*, además de una exclamación desde las entrañas de padre, incluyéndose él también en su grito de ayuda urgente *βοήθησον ἡμῖν σπλαγγνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς* (v. 22b).

5ª escena: Jesús y el papá del niño

<sup>23</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·

τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.

<sup>24</sup> εὐθὺς κράζας ὁ πατήρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν·

πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

Comienza la 5ª escena como la 2ª, 3ª y 4ª con una frase estereotipo del diálogo ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ. Aparece por primera vez explícitamente el nombre propio del protagonista Jesús, que hasta antes había estado implícito. La pregunta va dirigida al papá del niño (αὐτῷ) porque a continuación retoma la frase anteriormente empleada por este personaje τὸ εἰ δύνῃ (v. 22), la cual refleja una duda, quizá porque los discípulos no habían podido expulsar al demonio (καὶ οὐκ ἴσχυσαν). La interpelación de Jesús al papá del niño es rotunda: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. La frase opuesta podría ser πάντα ἀδυνατὰ τῷ ἀπιστεύοντί, en cierta forma equivalente a «nada puede el no-creyente» οὐδένα δυνατὰ τῷ ἄπιστεύοντι. Por eso el papá del niño inmediatamente, gritando decía, en imperfecto, una y otra vez: εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν (v. 24).

En esta ocasión el narrador omite la partícula conectiva «καί» mostrando una consecución temporal inmediata entre la respuesta de Jesús y la súplica siguiente del papá del niño, enfatizando así la unión temporal entre ambas frases, añadiendo un matiz de continuidad, al emplear el verbo en imperfecto ἔλεγεν.

La frase contundente πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ expresa el deseo de creer y la petición de ayuda en su incredulidad. Esta súplica final del papá del niño, supera con mucho la primera ἀλλ' εἶ τι δύνῃ en la que subyace un residuo de fe, puesto que ahora afirma contundente πιστεύω, no sin reconocer que todavía le falta fe, por lo cual añade, ayuda en mi incredulidad: βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. Esta súplica está centrada en su necesidad personal de fe, ya no pide por el niño, cuya garantía de expulsión del espíritu está preanunciada en la frase πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, ni por ningún otro personaje, sino únicamente por él.

La actitud de confianza en el poder de Jesús, que refleja la petición del papá del niño que será curado, recuerda la actitud de Abraham, ante la promesa de la descendencia, quien siendo anciano y su mujer estéril, no dudó ni vaciló en su incredulidad, sino que se fortaleció en su fe y dio gloria a Dios: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ

θεῶ (Rom 4,20). En esta misma *carta paulina* se advierte que por la incredulidad fueron castigados los israelitas y se exhorta a los creyentes paganos a no enorgullecerse de ello, sino a temer, es decir, a ser conscientes del riesgo que se corre de caer en la incredulidad: καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει ἀλλὰ φοβοῦ (Rom 11,20). El papá del niño encontró misericordia, al suplicar en su incredulidad, como Pablo, que fue blasfemo, persecuidor insolente, actuando por ignorancia en su incredulidad primigenia: τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὕβριστήν, ἀλλὰ ἠλεήθη, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ· (1Tim 1,13).

La súplica del papá del niño se presenta ante el lector como modelo, para superar la duda, τὸ εἰ δύνῃ y alcanzar misericordia y fe. No hará ninguna súplica más el papá del poseído por el espíritu mudo y sordo, quizá porque ya está a punto de obtener lo que pedía. Sin embargo, como no se narra que se haya marchado este personaje, el lector puede inferir que seguiría atentamente las palabras y las acciones de Jesús, realizadas en presencia de gran multitud para expulsar de su hijo, al espíritu mudo, sordo e impuro. Ante la petición del papá, ante la descripción de tan graves males que padece el niño y ante el grito de ayuda en su extrema necesidad, Jesús responderá contundentemente, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, preanunciando la resolución de la intriga del relato. Basta una temerosa súplica con una pizca de fe, para que Jesús responde favorable y contundente, que «todo es posible para el creyente».

Jesús dice frases semejantes a la que dirigió al papá del niño, a propósito de si los ricos se salvan: para los hombres esto es imposible, pero para Dios todas las cosas son posibles, παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατὰ (Mt 19,26). Y, orando en Getsemaní, sumergido en la más extrema necesidad de ayuda de parte de su Padre, dice a éste ἀββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι (Mc 14,36); y hablando de las riquezas y el reino de Dios dice «las cosas imposibles para los hombres, posibles son para Dios»: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν (Lc 18,27).

## 6ª escena: Jesús, la multitud y el espíritu impuro, mudo y sordo

<sup>25</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος,  
ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ·  
τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα,  
ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι,  
ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ  
καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

<sup>26</sup> καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἐξῆλθεν·  
καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός,  
ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.

<sup>27</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.

La oración inicial de esta 6ª escena es ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, «viendo Jesús que la multitud que se agolpaba, sirve de *antefactum* (fondo) a toda esta escena, pues este personaje pertenece al trasfondo para el desarrollo de la trama al interior de dicha escena, porque en este momento del relato el personaje colectivo «multitud» no hace ni dice nada favorable a Jesús, al contrario de como actuó en los versos iniciales (cf. vv. 14.15). Como Jesús y sus acompañantes, yendo hacia el grupo grande de los discípulos, vieron a la multitud (v.14); ahora ésta se agolpa en donde está Jesús.

En la primera oración principal ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ se enfatiza la acción de reprender al espíritu, ubicándola en primer lugar y dándole Jesús una nueva connotación al «πνεῦμα ἄλαλον», ahora como impuro πνεῦμα ἀκάθαρτον; determinando que a él dirige Jesús la reprensión directa se añade la forma literaria λέγων αὐτῷ, ocupando el último lugar en la frase. Esta es una expresión estereotipo del diálogo que normalmente ocuparía el primer lugar.

Enseguida Jesús sobre-nomina al espíritu como τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, aludiendo a los efectos del poder sobre el niño, im-

pidiéndole hablar, echando espuma, rechinando los dientes y arrojándolo a tierra.

Sigue luego la orden dada por Jesús, introducida enfáticamente con un pronombre de 1ª persona de singular en nominativo, el sujeto enfático, más el verbo comisivo de ordenar, mandar a un «tú» bien definido anteriormente con tantas denotaciones: ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, seguido de un imperativo contundente, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ en aoristo, duplicando la preposición de procedencia ἐκ con su objeto de persona ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ, reafirmando la fuerza del mandato, adicionando la expresión «y nunca más entres en él» (καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν). Ambas frases se oponen sintagma a sintagma en la siguiente figura:

ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ  
καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

A continuación se narra inmediatamente, a modo de comentario, la efectividad de tan solemne doble mandato, añadiendo algunos de los efectos antes causados en el niño: <sup>26</sup> καὶ κράζας καὶ πολλὰ σπαράζας ἐξῆλθεν. Adicionalmente, el narrador amplía el comentario: «y sucedió que estaba como muerto», καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, en cierto modo como antes ya había narrado el papá del poseído ξηραίνεται. Después, se narra el comentario de parte de muchos ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν, que decían que estaba muerto. Si ponemos *in crescendo* los comentarios sobre el estado del niño en el orden presentado por el narrador obtenemos la siguiente gradación:

ξηραίνεται, «se quedaba rígido»,  
καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός «y sucedió que [estaba] como muerto»;  
ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν «tanto que muchos decían que había muerto».

Pero Jesús con su poder, tomándolo de su mano, lo levantó y se puso en pie: <sup>27</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη, mostrando fehacientemente que el creyente

puede todas las cosas. Las oraciones verbales asindéticas ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη presentan a Jesús como el que entra en casa del fuerte y lo maniatado, resultando ser más fuerte (cf. Mc 3,27), que el que podía dominar al niño. Marcos pone frente a frente las destructivas acciones del espíritu mudo sobre el niño, apoderándose de él, derribándole por tierra, convulsionándolo, haciéndole echar espuma, rechinando los dientes y dejándolo como muerto, en contraste con la única acción soberana y poderosa de Jesús, levantando al niño y manteniéndole en pie. El muerto ha sido resucitado.

7ª escena: Jesús y sus discípulos en casa:

<sup>28</sup>Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον  
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν·  
ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;

<sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

La frase inicial de esta escena Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν registra el cambio del lugar: yendo de un lugar público y abierto, algún punto de un camino cercano a un monte alto (9,2.9) en Galilea (9,30) donde estaban la gran multitud, los discípulos, los escribas, a una casa que es un lugar privado, familiar, donde Jesús frecuentemente se reúne con sus discípulos y les enseña o éstos le preguntan (7,17.24; 9,28.33; 10,10), en este caso, ¿por qué ellos no pudieron arrojarle, si ya habían recibido tal facultad (3,15; 6,7) y que exitosamente la habían ejercido? (6,13).

Esta última escena (vv. 28-29) representa la conclusión del episodio en cuanto que ya anteriormente (v. 26) se resolvió la intriga de no poder expulsar al espíritu mudo (v.18) y porque reaparecen los siguientes motivos literarios: el episodio comenzó y se desarrolló en medio de movimientos de lugar que ahora concluyen; los discípulos reaparecen como al inicio del relato (v.14); ellos preguntan a Jesús, mientras que en el desarrollo del relato es Jesús el que pregunta (vv. 16.19.21); el episodio se desarrolló a través de un diálogo cons-

tante (vv. 16.17.19.21.23.25.28.29). Pero semánticamente concluye uno de los motivos principales del episodio: los discípulos no pudieron expulsar al espíritu impuro (vv. 14 y 29), y que en las escenas centrales del relato el papá del poseído y Jesús retoman: «pero si algo puedes», «que es eso de si puedes» «todo puede el creyente» que representa el *nudo* de la narración e involucra a los personajes principales del episodio: discípulos, el espíritu mudo, el papá del poseído y Jesús.

Y Jesús les dijo <sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς que esa clase [de demonios] no puede ser arrojada sino con la oración τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ, desestabilizando al lector que esperaría, más bien, como respondió al papá del niño, «*todo es posible para el creyente*», explicando que no puede ser arrojada esa clase de espíritus sino con la fe. Pero en el fondo el papá del niño hizo una oración pidiendo fe, mostrando la fe [débil] en su oración, invitando al lector a pedir fe: «ayúdanos, compadécete de nosotros».

### 3. Rasgos pragmlingüísticos de Mc 9,14-29 <sup>5</sup>

La construcción del lector dialogando en el texto Mc 9,14-29: Tabla no. 2

---

<sup>5</sup> Esta aproximación pragmlingüista se basa fundamentalmente en M. GUIDI, «La cuestión contextual: el influjo del contexto en el texto», en M. GRILLI, - M. GUIDI, - E. OBARA, *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica* (Evangelio y Cultura 6), Verbo Divino, Estella 2018; 47-75; Id., «Seguimiento y Misericordia. Un estudio pragmático de Mt 9,9.13» en M. GRILLI, - M. GUIDI, - E. OBARA, *Comunicación y pragmática...*, 179-208; en Id., «Cosi' avvenne la generazione di Gesu messia». *Paradigma comunicativo e questione contestuale nella lettura pragmatica di Mt 1,18-25* (Analecta Biblica 195), GBP, Roma 2011; Id., *Non è qui, è risorto. I racconti di risurrezione e la loro rilettura nella Veglia pasquale*, San Paolo, Milano 2015; M. GRILLI, «Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico», en M. GRILLI, - M. GUIDI, - E. OBARA, *Comunicación y pragmática...*, 17-46; Id., «Las palabras últimas y las penúltimas. La pragmática de la comunicación en Mt 5,1-12» en M. GRILLI, - M. GUIDI, - E. OBARA, *Comunicación y pragmática...*, 145-177; M. MONTAGUTI, *Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica* (Analecta Biblica 218), GBP, Roma 2016.

| Trasfondo  | 1er plano  | Discurso   |
|--|--|--|
| <sup>14</sup> Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς       |  |  |
|  | εἶδον ὄχλον πολὺν                                |  |
| περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτοὺς |  |  |
| <sup>15</sup> καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν  |  |  |
|  | ἐξεθαμβήθησαν                                    |  |
| καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν                  |  |  |
|  | <sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοῦς              |  |
|  |  | τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;  |
|  | <sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου |  |
|  |  | διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·  |
|  |  | καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, <sup>[18]</sup> καὶ ἀφρίζει καὶ τρίξει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν |
|  | <sup>19</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει       |  |
|  |  | ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.  |

|  |   |   |
|--|---|---|
|  | <sup>20</sup> και ἤνεγκαν<br>αὐτὸν πρὸς αὐτόν     |   |
| και ἰδὼν αὐτὸν τὸ<br>πνεῦμα                                  |   |   |
|  | εὐθὺς<br>συνεσπάραξεν<br>αὐτόν,                   |   |
| και πεσὼν ἐπὶ<br>τῆς γῆς ἐκυλίετο<br>ἀφρίζων.                |   |   |
|  | <sup>21</sup> και ἐπηρώτησεν<br>τὸν πατέρα αὐτοῦ· |   |
|  |   | πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο<br>γέγονεν αὐτῷ;  |
|  | ὁ δὲ εἶπεν·                                       |   |
|  |   | ἐκ παιδιόθεν  |
|  |   | και πολλακίς και εἰς πῦρ αὐτὸν<br>ἐβαλεν [ <sup>22</sup> ]<br>και εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ<br>αὐτόν·<br>ἀλλ' εἴ τι δύνη,<br>βοήθησον ἡμῖν σπλαγχμισθεὶς<br>ἐφ' ἡμᾶς. |
|  | <sup>23</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν<br>αὐτῷ.          |   |
|  |   | τὸ εἰ δύνη, πάντα δυνατὰ τῷ<br>πιστεύοντι   |
| <sup>24</sup> εὐθὺς κράξας ὁ<br>πατήρ τοῦ παιδίου<br>ἔλεγεν  |   |   |
|  |   | πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.   |
| <sup>25</sup> ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς<br>ὅτι ἐπισυντρέχει<br>ὄχλος, |   |   |

|  |  |   |
|--|--|---|
|  | ἐπετίμησεν τῷ<br>πνεύματι τῷ<br>ἀκαθάρτῳ |   |
| λέγων αὐτῷ   |  |   |
|  |  | τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα,<br>ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι,<br>ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ<br>καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν. |
| <sup>26</sup> καὶ κράζας καὶ<br>πολλὰ σπαράζας                                     |  |   |
|  | ἔξῃλθεν·<br>καὶ ἐγένετο ὡσεὶ<br>νεκρὸς,  |   |
| ὥστε τοὺς πολλοὺς<br>λέγειν  |  |   |
|  | ὅτι ἀπέθανεν                             |   |
| <sup>27</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς<br>κρατήσας τῆς χειρὸς<br>αὐτοῦ                          |  |   |
|  | ἤγειρεν αὐτόν,<br>καὶ ἀνέστη             |   |
| <sup>28</sup> Καὶ εἰσελθόντος<br>αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ<br>μαθηταὶ αὐτοῦ κατ'<br>ιδίαν |  |   |
| ἐπηρώτων αὐτόν·  |  |   |
|  |  | ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν<br>ἐκβαλεῖν αὐτό;  |
|  | <sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς·          |   |
|  |  | τοῦτο τὸ γένος<br>ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθεῖν<br>εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.                                   |

La 1ª escena (vv. 14-15):

En la primera escena (vv. 14-15) se presenta en primer plano que ellos [implícitamente Jesús, Pedro, Santiago y Juan cf. Mc 9,2.9.11] **vieron una multitud grande** y el resto de la información está presentada en el trasfondo, centrando la atención del lector sobre los discípulos, pues hacia ellos -que están rodeados de una gran multitud y se encuentran discutiendo con los escribas- van Jesús y sus acompañantes. No obstante los discípulos son un personaje colectivo pasivo, que no dice ni hace nada.

En el v. 15 inmediatamente el autor focaliza a toda la multitud que viendo a Jesús, **se asombró (1<sup>er</sup> plano)** y corriendo hacia él, lo *saludaban (trasfondo)*. Los escribas serán personajes con menor relevancia en este texto y están caracterizados con un rasgo negativo, pues discutían con los discípulos. Estos también son un personaje caracterizado con un rasgo negativo al no poder expulsar al espíritu mudo (v. 18b), pero al preguntar a Jesús ¿por qué no habían podido expulsarlo? (vv. 28-29) se recuperan avanzando hacia la positividad y serán confirmados en este poder para realizar su misión pospascual (Mc 16,17). La información sobre los escribas y los discípulos en esta escena está desplazada al trasfondo de la comunicación, siendo únicamente necesaria para comprender la que está puesta en *1<sup>er</sup> plano*. En cambio, la multitud tomará parte activa en el desarrollo de la trama al responder uno de la multitud a la primera pregunta de Jesús (v. 17a), siendo el papá del poseído por el espíritu mudo (v. 17b); y en la 6ª escena agolpándose donde Jesús expulsa al espíritu impuro (v. 26).

En esta primera escena la interacción entre los personajes se realiza por movimientos o acciones de Jesús y sus acompañantes, yendo hacia sus discípulos, que están rodeados de una gran multitud, y se encuentran, además, unos escribas discutiendo con ellos. Este último intercambio lingüístico dará pie a la primera pregunta de Jesús: «¿qué discuten con ellos?»

Al inicio del texto, Marcos presenta ante el lector el contexto en el que sucederá la comunicación entre los personajes y el tipo de re-

lación que habrá entre ellos: Jesús y acompañantes estarán a favor de los discípulos, gran multitud será un personaje “marco” y unos escribas que son personajes opuestos a los discípulos.

La 2ª escena (vv. 16-18):

¿Qué tipo de actos lingüísticos intercambian los personajes en esta escena?<sup>6</sup>

La fuerza ilocutoria de la interrogativa directa de Jesús a unos escribas ¿qué discuten con ellos? no sólo pide información sobre el argumento en cuestión, sino como un «**acto directivo**» que pide un cambio de actitud en ellos: dejar de discutir. Pragmáticamente la respuesta de uno de la multitud no es adecuada, porque se mueve a nivel semántico, como una petición de información sobre el argumento en discusión: «Maestro, traje a ti a mi hijo que tiene un espíritu mudo [...] y dije a tus discípulos que lo expulsen y no pudieron» (v. 18). La extensa respuesta del papá del muchacho es un «**acto representativo**»,<sup>7</sup> califica al espíritu como mudo, describe ampliamente los efectos graves sobre el hijo y expresa la impotencia de los discípulos para expulsarlo. Es también un «**acto expresivo**» de su impotencia ante el poderoso espíritu malo. En este discurso directo se presenta ante el lector, frente a frente, la fuerza poderosa del espíritu mudo sobre el hijo y la falta de fuerza de los discípulos para expulsarlo, a la vez que la decepción del papá por tal fracaso. ¿Qué efecto busca el autor en el lector? Se verá en las siguientes escenas del episodio.

3ª escena (vv. 19-20):

La exclamación de Jesús: «¡oh generación incrédula!», junto con las dos interrogaciones cerradas «¿hasta cuando estaré con vosotros? ¿hasta cuando os soportaré», son actos lingüísticos expresivos de su cansancio o lamento, de estar hastiado por su incre-

<sup>6</sup> Para la teoría de sobre los Actos Lingüísticos, ver C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio* (Biblioteca Essenziale Laterza 59), Roma-Bari 2003, 56-66; sobre la fuerza ilocutoria pp. 64-65; y para la clasificación de las fuerzas ilocutorias en cinco tipos de actos: representativos, declarativos, expresivos, directivos y comisivos, ver 65-66.

<sup>7</sup> Cf. C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio...*, 65.

dulidad ¿hasta cuando terminará? Todo ello conduce a la emisión del «**acto directivo**» expresado en una frase simple, la orden tajante: «traedlo a mi» (v. 19).

El enunciado «Y lo trajeron hacia él» representa la fuerza perlocutoria del «**acto directivo**» de Jesús «traedlo a mi». La siguiente descripción de los efectos destructivos del espíritu es un «**acto representativo**» de la realidad del poder del espíritu sobre el muchacho: «y viendo a él, sacudió violentamente al muchacho, cayendo a tierra, se revolcaba echando espuma». Este es un «**acto constata-tivo**» de lo que el papá había expresado (v. 18).

4ª escena (vv. 21-22):

La interrogación «¿Cuánto tiempo hace que esto le ha sucedido?» es abierta o parcial en cuanto que pide una información precisa. Pero a nivel pragmático, el lector puede inferir que va a terminar ese tiempo de sufrimiento, como sanó a la mujer encorvada, al verla (Lc 13,10-17), como el paralítico de la piscina de Betesda, sabiendo Jesús que ya llevaba mucho tiempo (Jn 5,2-9), o como el ciego de nacimiento, en cuya curación se manifiesta la obra de Dios por medio de la actuación de Jesús (Jn 9,1-43). A nivel pragmático esta interrogación es un «**acto directivo**», que está requiriendo información con la responsabilidad y autoridad de quien tomó la iniciativa de abrir el diálogo. Y la respuesta no parece adecuada por ser sumamente económica: una sola expresión: «desde la infancia». Y más bien, amplía los efectos del espíritu mudo sobre el niño, algo que no le pedía Jesús. ¿Por qué? De igual forma ¿qué función comunicativa tiene la exclamación-súplica del papá del niño: «pero si algo puedes, ayúdanos, compadecido de nosotros». Este es un «**acto expresivo**» de los profundos sentimientos de impotencia en el papá del niño poseído, a causa de que los discípulos no pudieron expulsar al demonio.

5ª escena (vv. 23-24):

«¡Qué [es eso de] si puedes!» «Todo es posible para el creyente». Este enunciado de Jesús es «**un acto directivo**», que induce al papá del muchacho a tener fe, a confiar en el poder de la fe. El autor ubica el siguiente enunciado en el trasfondo de la comunicación: «Enseguida gritando el papá del niño decía», referente al modo vehemente de la manifestación interior del papá del niño: «creo, ayúdame en la incredulidad». Este es el efecto perlocutorio del «**acto directivo**» de Jesús: «Todas las cosas son posibles para el creyente».

En estas escenas 4ª y 5ª están expresadas y concentradas las intenciones comunicativas de los actos lingüísticos de Jesús, del papá del niño y las acciones violentas del espíritu mudo.

6ª escena (vv. 25-27): Jesús, multitud y el espíritu impuro, mudo y sordo.

En esta escena los actos lingüísticos directivos de Jesús son contundentes. La expresión: «Viendo Jesús que una multitud se agolpaba» es una información del trasfondo, útil para entender el siguiente enunciado: «reprendió al espíritu impuro, diciéndole», como ya antes en el desarrollo del relato lo había hecho: reprendió al espíritu impuro, diciendo, cállate y sal de él (1,25), como dijo a los espíritus impuros para que no lo descubrieran (3,12); reprendió al viento, signo de las fuerzas del mal (4,39); reprendió a sus discípulos que no dijeran nada (8,30); Pedro comenzó a reprender a Jesús (8,32); y Jesús viendo a los discípulos, reprendió a Pedro (8,33); los discípulos reprendieron a los que le acercaban niños a Jesús (10,13); muchos reprendieron al ciego para que callara (10,48). De modo que Jesús es el sujeto de este verbo en Marcos; y cuando los discípulos lo hacen (8,32; 10,13) u otros (10,48) realizan una acción equivocada. La expresión «diciéndole» remarca que es al espíritu impuro al que Jesús se dirige.

«Espíritu mudo y sordo, yo te mando, sal de él y nunca más entres en él». «Espíritu mudo y sordo» es una imprecación puesta en primer lugar al espíritu, ahora con dos connotaciones nuevas «mudo y sordo» que antes no había dicho «Yo mando a tí». En el relato de Marcos este morfema «ἐγώ» es enfático como: «He aquí que yo envío a mi mensajero» (1,2); Jesús, caminando sobre el lago, remando contra el viento y las olas, les dice «Yo soy, no teman» (6,50); «Yo soy el Dios de Abrahám» (Mc 12,26 cf. Ex 3,6); «vendrán muchos usurpando mi nombre, diciendo 'yo soy'» (Mc 13,6); en Getsemaní: «no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (14,36); «este dijo: 'Yo destruiré este templo.» (14,58); ante la pregunta del sumo sacerdote de si es el Cristo, el Hijo del Bendito, responde «yo soy» (14,62).

El enunciado «sal de él y nunca más entres en él» es un «**acto directivo**» cien por ciento, pues consta de un doble imperativo especificando la persona de la cual se le manda salir, añadiendo que «nunca más entre en él». Y el *efecto perlocutorio* de este «**acto directivo**» de Jesús es inmediato: gritando y convulsionando mucho, «salió». «Y quedó como como muerto, así que muchos decían que había muerto». «Pero Jesús, tomándolo de la mano, lo levantó y se puso en pie» (v. 27). Este último acto de Jesús representa *la fuerza perlocutoria* de sus anteriores «**actos directivos**» realizados en favor del niño. El empleo del verbo «ἐγείρω» representa su poder sobre la muerte, equivaliendo a una resurrección. Y del verbo «ἀνίστημι», lo puso en pie, reafirma su futura vida. Ya no más caídas a tierra, convulsiones, sino en pie. «Tomándolo de la mano, lo levantó y se puso en pie» (v. 27). Sólo Marcos emplea este verbo a propósito de la resurrección de la hija de Jairo (5,42); en las tres enseñanzas a los discípulos sobre su muerte y resurrección (8,31; 9,31; 10,34).

Con relación al significado general de los verbos «ἐγείρω» y «ἀνίστημι» en Marcos tengamos en cuenta que, aunque ambos aparecen casi siempre como sinónimos en el NT, tienen un empleo

diverso. El verbo «ἐγείρω»<sup>8</sup> en Mc 1,31; 9,27 y Hch 10,26 significa levantar a un enfermo, después de tomarlo de la mano. Frecuentemente se emplea el imperativo intransitivo *égeire* para exhortar a los enfermos a que se levanten, y con ello se les transmite la curación o se les hace ver que ésta se va a producir en un futuro inmediato (Mc 2,9.11; 3,3; 10,49; Lc 5,23.24; 6,8; Mt 9,5; Jn 5,8; Hch 3,6). En consecuencia el pasivo *egertze* (cf. Mc 2,12 y Mt 8,15) hay que entenderlo en sentido de voz media: él «se levantó» (cf. Mt 9,7). En la narración de la resurrección de la muchacha muerta (Mc 5,41 y par Lc 8,54) el imperativo *égeire* no se distingue de su empleo en la curación de enfermos. Los textos de Marcos en los que se emplea ἐγείρω con la expresión «de entre los muertos» tienen afinidad con los enunciados acerca de la resurrección de Jesús. En todas estas afirmaciones acerca de resurrecciones de muertos, la forma pasiva de ἐγείρω (*egertze*) puede entenderse como voz media y se emplea como término técnico, en el cual queda relegada casi totalmente la significación fundamental del verbo.

Por su parte, en sentido intransitivo del verbo «ἀνίστημι»<sup>9</sup> designa la acción de *levantarse* de una persona, postrada por la enfermedad (Lc 4,39; 5,25); o también la resurrección de un muerto como Mc 5,41: «niña, levántate», la cual ya había muerto (5,35) y Jesús les dijo que no estaba muerta sino dormida (5,39); y como Hch 9,41 a Tabitá. En relación a Cristo, el verbo «ἀνίστημι», en sentido intransitivo puede designar su resurrección (1 Tes 4,14), por su relación con la acción de morir significa la victoria sobre la muerte. Aquí la resurrección no designa el acto de quien resucita, sino cómo la

<sup>8</sup> Cf. K. KREMER, «ἐγείρω», etc., en H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 2001, cols.1126-1141. Este término designa la resurrección de Cristo, del cristiano y la escatológica. El uso diverso entre ἐγείρω y ἀνίστημι: mientras que ἐγείρω aparece 144 veces en el NT, ἀνίστημι 108; ἐγείρω en 59 ocasiones designa despertar o levantar a un enfermo, mientras que ἀνίστημι lo hace en 73; ἐγείρω significa *resucitar* en 13 ocasiones, mientras que ἀνίστημι en 34; en 20 ocasiones ἐγείρω significa la resurrección escatológica, mientras que ἀνίστημι en 11 veces; ἐγείρω designa la resurrección de Cristo en 52 ocasiones, mientras que ἀνίστημι en 24 solamente.

<sup>9</sup> Cf. K. KREMER, «ἀνάστασις», «ἀνίστημι», etc., en H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 2001, cols. 260-275. Aquí presenta el empleo de estos términos y otros derivados de ellos para designar la resurrección del individuo, la resurrección escatológica y la resurrección de Jesús (especialmente 271-275).

acción de resucitar fue hecha posible por el acto de Dios (cf. Mc 9,27: le despertó y él se levantó). Como quien ha sido liberado de la muerte, Jesús puede levantarse y vivir. En la mayoría de los anuncios de muerte y resurrección del Hijo del hombre (Mc 8,31; 9,31; 10,34) este verbo tiene un sentido intransitivo y con referencia al Hijo del hombre; y también en Mc 9,9.10 la frase, «hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos».

#### 7ª escena (vv. 28-29): los discípulos y Jesús

«Y cuando entró en casa sus discípulos en privado, le preguntaron» En la última escena del episodio hay un cambio de lugar: de uno público o abierto, donde se encuentran gran multitud y el espíritu impuro, mudo y sordo, a un lugar privado, en casa, donde en privado únicamente sus discípulos le preguntan a Jesús.

El enunciado interrogativo de los discípulos «¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?», es un «**acto expresivo**» de su impotencia ante el potentísimo espíritu impuro; por su parte, la respuesta de Jesús, «Esta clase [de demonio] con nada puede ser expulsada, sino con la oración», es un «**acto declarativo**» que busca que sus discípulos a partir de ahora y siempre hagan oración para tener poder sobre esa clase de espíritus y los expulsen.

En una lectura sinóptica de Mc 9,14-29 (Mt 17,14-21; Lc 9,37-43a) se puede mostrar cómo Marcos tiene un interés particular por mostrar los variados y mortales efectos del espíritu mudo en el niño, pues en dos ocasiones él los narra y en dos más los pone en labios del papá del poseído; no lo hace mediante una repetición mecánica, sino variada, aumentando matices a las acciones mortales sobre el niño.

El marco de este episodio es el diálogo entre uno de la multitud, el papá del niño poseído y Jesús, donde le pide que, orando, tenga fe para poder todas las cosas. Y Jesús expulsa al espíritu impuro, mudo y sordo con gran poder, como lo había hecho (1,25; 3,12) y

cuyo poder había dado a sus discípulos (6,7) y lo habían ejercido exitosamente (6,13).

Notemos cómo en el evangelio de Marcos, la expulsión del espíritu impuro (1,25-29) es el primer acto de autoridad de Jesús, después de anunciar que el reino de Dios ha llegado (1,14-15) y como signo de que él es el Mesías, con quien en verdad ha llegado ya ese Reino. Este episodio no tiene paralelo en Mateo, el cual narra como primer milagro de Jesús la curación del leproso (8,1-4). Y Lucas (4,31-37), siguiendo a Marcos, lo ubica después de la presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30), que es su episodio programático. Quizá cobra más relevancia el hecho de que para Marcos, «espíritu impuro» y «demonio» o «endemoniado» son expresiones equivalentes o intercambiables, pues después de que expulsa al «espíritu impuro» (1,26), se dice que arrojó muchos demonios (1,34.39), da poder a los Doce de arrojar demonios (3,15), los escribas dicen que Jesús arroja los demonios por el príncipe de los demonios (3,22). Y más precisamente, se intercambian estos términos en la expulsión del espíritu impuro en el hombre geraseno (5,2.8.13) al que, una vez sanado, se le nombra “el endemoniado” (5,15.16.18). Esto mismo sucede en el envío de los Doce, pues en 6,7 les da poder sobre los espíritus impuros y ellos expulsaban a muchos demonios (6,13). También en 7,25-30 se dice que la hija de la mujer cananea tenía un espíritu impuro (v. 25) y rogaba a Jesús que expulsara al demonio (v. 26), y el demonio salió de su hija (vv. 29.30). Después de Mc 9,14-29 ya no se habla de «espíritus impuros», sino de demonios: «vimos uno que arrojaba demonios en tu nombre» (9,38). Y en el apéndice de Mc 16,9-20 se menciona que de la Magdalena había expulsado siete demonios (v.9) y del poder que Jesús resucitado dio a sus discípulos para expulsar demonios (v. 17).

## **Conclusión**

Según este análisis narrativo, la incredulidad de la multitud, de los escribas, de los discípulos y del papá del niño poseído permite construir la trama de todo el episodio. Tal motivo literario está concentra-

do en la exclamación de Jesús: ὃ γενεὰ ἄπιστος. Y la resolución de la intriga lo representa la frase de Jesús: τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. Desde la perspectiva pragmalingüista, mostramos cómo el lector es fuertemente interpelado para dar la inmediata respuesta adecuada, exclamando y diciendo constantemente, como el papá del niño: πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ, mostrando que la fe no es un mero don pasivamente recibido, sino que comienza con el compromiso de creer. La decisión de creer se expresa en la oración, reconociendo la propia incredulidad. En estos actos lingüísticos están concentradas las intenciones comunicativas del autor.



## «DARÉ LA MITAD DE MIS BIENES A LOS POBRES». ZAQUEO, UNA FE Y UNA VIDA TRANSFORMADAS

Tomás Montesinos González<sup>1</sup>

Al Dr. Vet. Ernesto Pedro Pérez,  
al Ing. Mauricio Maza Millán  
y al matrimonio del Dr. Psiq. J. Antonio Amador Blanco  
y la Dra. Ma. Julia Nieto Caraveo.  
A todos ellos en señal de gratitud, aprecio, amistad y fe.

### Resumen:

*En el presente artículo intentaremos demostrar cómo la fe de un jefe de publicanos –Zaqueo–, reportada por una tradición simple consignada en Lucas 19,1-10, es una fe que sufre una profunda transformación por su encuentro con Jesús de Nazaret. El método que seguiremos es el de las Ciencias Sociales y el de la Antropología Cultural*

### Abstract:

*In the present article we will try to demonstrate how the faith of a senior tax collector – Zacchaeus, recorded in an exclusive tradition in Lk 19:1-10- undergoes a profound transformation due to his encounter with Jesus of Nazareth. In this article we will use the methodological means that offer the social sciences and the cultural anthropology.*

**Palabras clave:** Pecadores y publicanos, ricos y pobres, hospitalidad, transformación de vida y fe

**Key words:** *Sinners and publicans, rich and poor people, hospitality, transformation of life and faith.*

### Introducción

Hacia la primera mitad del siglo I de nuestra Era, en la Galilea y Judea que conoció y recorrió Jesús de Nazaret, existía un grupo de

---

<sup>1</sup> El autor es Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente es profesor ordinario de Cristología Bíblica y sistemática, e Introducción al Nuevo Testamento, en el Instituto Interreligioso de Formación (INTER). Su Blog personal es [www.literaturayespiritual.com](http://www.literaturayespiritual.com). Su correo electrónico es [tmontesinosglz@gmail.com](mailto:tmontesinosglz@gmail.com).

personas de origen judío que se dedicaba a cobrar los impuestos para Roma, para el Templo de Jerusalén y para la sinagoga. Tales personas eran llamadas «publicanos» o «recaudadores de impuestos» (τελώνης) quienes constituían tan solo un pequeño grupo en una sociedad de más de quinientos mil habitantes.

Pero, ¿qué era o quién era un publicano en el Imperio de Roma en el siglo I de nuestra Era? Se le nominaba «publicano» a quien obtenía, mediante *locatio* (arrendamiento), alguna delegación jurisdiccional del Imperio Romano para efectuar la recaudación de tributos del tipo *vectigalia* (es decir, los ingresos regulares). Esta práctica de gestión del *Aerarium* incluía los ámbitos del *ager publicus*, la administración provincial, afectaba al comercio y, por ende, toda la economía en la Antigua Roma.<sup>2</sup> Esta concesión representaba un cargo de alto prestigio y responsabilidad. Estos publicanos de primer orden podían requerir y comisionar auxiliares entre los naturales de la región, dando lugar a una segunda clase de publicanos que, aunque no eran los titulares del contrato público, formaban parte, en sentido amplio, del concepto.

Actividad complementaria de los publicanos era constituir compañías comerciales que operaban en las provincias, con accionistas romanos y presididas por un *Princeps publicanorum* del *ordo equester*. Las sedes estaban en Roma y existía cierto grado de monopolio y opacidad.

Los publicanos o sus asociaciones tenían el monopolio del dinero y del poder económico: la renta del suelo de Italia, y del mejor suelo de las provincias, la renta de los préstamos, las ganancias comerciales en todo el territorio romano y, cuando lo tenían arrendado, la parte correspondiente de las rentas del tesoro público.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Entre los romanos era el arrendador o cobrador de los derechos públicos: *Publicani diennur qui pública vectigalia habent conducta*. Tributo, «reparto por tribus», del úmbrico *trifus* «tribu». También se daba el mismo nombre de publicanos a los que tenían fundos públicos mediante una renta o tributo. En la Antigua Grecia llamaban *telones* a los publicanos. Publicano fue Tito Flavio Sabino, padre de Vespasiano, quien tuvo una estatua con el texto en griego: *Kalos Telonesanti*.

<sup>3</sup> Ver J. R. DONAHUE, «Tax Collector», en D. N. FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, Doubleday, New York, 1992, 337-338.

Algunos publicanos alcanzaron capitales inmensos (de hasta cien millones de sestercios, cuando una fortuna senatorial media era de unos tres millones de sestercios, y la de un caballero medio de dos millones de sestercios). Los mercaderes italianos eran miles en casi todas las treinta y seis provincias que conformaban el Imperio de los Césares y los Augustos.

El Estado les confió, mediante contrato, todo el sistema de ingresos, suministros, pagos y contribuciones. Los particulares acudieron a los publicanos o a sus asociaciones para sus construcciones, recolección de sus cosechas, liquidaciones de herencias, quiebras, etc. El empresario tomaba todo el activo y asumía todo o parte del pasivo.

Con el tiempo todos los arrendamientos del Estado (minas, recaudaciones, transportes, etc.) quedaron en manos exclusivas de las sociedades de publicanos. Estas sociedades formaron distintas alianzas para cada ramo de actividad y tendieron a ejercer el monopolio del producto y a fijar su precio. Las sociedades también se hicieron mayoritarias en el ámbito privado y las personas ricas invertían sus capitales en estas sociedades.<sup>4</sup>

Ahora bien, enfocando nuestra atención en la materia que ahora nos ocupa, Zaqueo era un «jefe de publicanos» y «muy rico» –dos aseveraciones directas que usa Lucas por medio de sustantivos específicos: ἀρχιτελώνης y πλούσιος. Con ellos, Lucas está indicando a su lector que Zaqueo es un colaborador del Imperio Romano. En segundo término, deja en claro que sus riquezas proceden del ejercicio de su oficio (ἀρχιτελώνης). En tercer lugar, que su posición social y económica, en la Jericó del siglo I, tal vez es muy elevada –el segundo apartado que abordaremos– pero, en su lado opuesto, su posición ética y religiosa es muy baja; lo que lo coloca de entre las personas excluidas y marginadas (estigmatizadas) de su tiempo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Se puede consultar la obra de M. BEARD, *SPQR. Una historia de la Antigua Roma*, Crítica, Barcelona 2016.

<sup>5</sup> Así lo indica D. A. NEALE, *None but the Sinners. Religious Categories in the Gospel of Luke*, Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 58), Sheffield 1991, especialmente, 165-178, bajo la sección *The Pharisee and the Toll Collector*,

En el tercer punto analizaremos el tema de la hospitalidad en Lucas 19,1-10. Existe un consenso sobre la importancia central que el precepto de la hospitalidad judía adquiere en el tercer evangelio.<sup>6</sup>

Finalmente, intentaremos encontrar una respuesta razonable sobre cuál pudo haber sido la profunda experiencia que Zaqueo tuvo de Dios, a través de su visitante especial –Jesús de Nazaret–; experiencia que le condujo a una transformación de sus valores, a un radical cambio a nivel afectivo, a adquirir una ética u honor social y, finalmente, a transformar su confianza anterior en su oficio y en su riqueza, en una confianza radical en Dios y, probablemente, en un seguimiento de Jesús o, por lo menos, en una permanente y creciente simpatía por él.<sup>7</sup>

El primer tema que abordaremos a continuación será el de un acercamiento al ser y quehacer de los publicanos en tiempos de la predicación del Maestro de Galilea, de Jesús, el de Nazaret, el sanador e Hijo de Dios.

## **1. Publicanos y jefes de publicanos durante la predicación de Jesús de Nazaret**

La Judá, Samaria y Galilea que Jesús conoció y recorrió a pie, seguido por sus discípulos y, en ocasiones, por algún puñado de

---

y 179-190, en la sección *The story of Zacchaeus*. Véanse también Ph. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, New York 1987; J. H. NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Pub., Peabody 1993. Sobre el tema del arrepentimiento (conversión) en el tercer evangelio, véase G. G. NAVE, JR., *The role and function of repentance in Luke-Acts* (Academia Biblica), Society of Biblical Literature, Atlanta 2002, especialmente el capítulo 2: *Repentance within the Narrative Structure of Luke-Acts*, y sobre el rol y la función del arrepentimiento en Lucas-Hechos, 145-146.

<sup>6</sup> En medio de toda una pléyade de estudios monográficos y artículos, remito a: B. BYRNE, *The Hospitality of God: A Reading of Luke's Gospel*, Liturgical Press, Collegeville, 2000; A. ARTERBURY, «Entertaining Angels: Hospitality in Luke and Acts», Baylor University, Waco 2007; M. W. MITTELSTADT, «Eat, Drink, and Be Merry: A Theology of Hospitality in Luke-Acts», *Word & World* 34, 2 (2014) 1-9.

<sup>7</sup> El aspecto psicológico, seguimos el interesante aporte de E. DREWERMANN, *Das Lukas Evangelium. Band 2*, Patmos, Düsseldorf 2009, 483-499. Autor que afirma que la relación del hombre con Dios se basa esencialmente en una actitud de confianza personal: «die Beziehung des Menschen zu Gott gründet wesentlich in einer Haltung persönlichen Vertrauens».

gente: enfermos, pobres, impuros, deseosos de salvación, buscadores de sentido para sus vidas y de una solución para sus problemas y necesidades, es la Judea y Galilea que también recorrían los recolectores de impuestos. En Jericó y sus alrededores Zaqueo era el jefe de publicanos. Veremos tres apartados para definir el perfil de los publicanos y sus jefes en tiempos de Jesús: 1) Identidad y estatus, 2) evaluación moral y, finalmente, 3) ¿Cómo entender el que Jesús hubiera sido considerado como “amigo de publicanos y pecadores”? Para esto, seguiremos la propuesta de John D. Donahue.

### 1.1 Identidad y status de los publicanos en tiempos de Jesús

En la entrada «*Tax Collector*», John R. Donahue aborda tres problemáticas que giran en torno al ser y quehacer de los publicanos. En primer lugar, la cuestión de su identidad y estatus, en segundo término, sobre la moralidad (*moral evaluation of them*) de su profesión y, por último, qué se entiende que Jesús haya sido considerado como amigo de publicanos y pecadores.<sup>8</sup>

Sobre la identidad y estatus de los mismos, entre otras cosas, Donahue señala que los publicanos romanos se valían del apoyo de los sacerdotes importantes y de las asambleas locales, como sus agentes. Y, en el caso de Judea, realizaban, más o menos, el mismo procedimiento. Jesús tiene comunicación, sobre todo con los cobradores de peaje (*toll collectors*), los cuales aparecen en el transporte y en centros comerciales, tales como Cafarnaúm y Jericó.

### 1.2 Evaluación moral

Elementos que Donahue propone para una evaluación moral de los publicanos, entre otros, están el hecho de que se les mira negativamente, tanto en la literatura extrabíblica, como en el NT. Además, se les compara con los ladrones, pecadores, inmorales, extorsionadores, injustos y asesinos, entre otros (Cicero, *De offic.* 15-51; Diogenes Cynicus, *Ep.* 36,2; escritos rabínicos anteriores al

---

<sup>8</sup> Ver J. R. DONAHUE, «*Tax Collector*»..., 337.

siglo III d. C.)<sup>9</sup> Joachim Jeremias, por su parte, sostiene que el oficio de publicano era uno de los más despreciados en Jerusalén. Los recaudadores de impuestos —asevera J. Jeremias—, eran llamados claramente como “pecadores” (Lc 19,7); eran, pues, considerados como “impuros”.<sup>10</sup>

Estaba prohibido aceptar, si provenía de la caja de los aduaneros y del botín de los recaudadores de impuestos, dinero de cambio o limosnas para la caja de los pobres, pues a este dinero estaba ligada la injusticia. Si los recaudadores de impuestos y los publicanos, antes de aceptar su cargo o arriendo, formaban parte de una comunidad farisea, eran expulsados de ella y no podían ser rehabilitados a no ser que abandonasen su cargo.<sup>11</sup>

Al ser equiparados a los pecadores, y al ser nombrados, tácitamente como tales, los publicanos y recolectores de impuestos —y con mayor razón los jefes de publicanos, eran despreciados, no solo por los líderes religiosos en tiempos de Jesús (sumos sacerdotes, sacerdotes, fariseos, saduceos), sino también por el pueblo, pues los publicanos eran los portavoces de un imperio que los sangraba en sus débiles ingresos. Ahora bien, ¿qué hay que entender cuando los evangelios nos dicen que Jesús era o fue considerado como «amigo de publicanos y pecadores»?

### **1.3 ¿Cómo debemos entender el que Jesús haya sido considerado como amigo de publicanos y pecadores?**

Los evangelios sinópticos sostienen que los líderes religiosos judíos de entonces señalan a Jesús como “amigo de publicanos y

<sup>9</sup> Ver J. R. DONAHUE, «Tax Collector»..., 337.

<sup>10</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 2000, 386. Los publicanos aparecen en la IV lista (b. Sanh. 25); véase también la dura crítica que le propina E. P. Sanders a J. Jeremias porque éste sostiene que los “publicanos” eran “pecadores” por su oficio que realizaban, y porque su conducta moral e ignorancia religiosa suponían un obstáculo para su salvación, según las creencias de la época (véase su: *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993), mientras que Sanders afirma que, más bien, son considerados “pecadores” o “malos”, por ser “transgresores de la Ley voluntarios e impenitentes”, véase E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 385.

<sup>11</sup> J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*..., 394-395.

pecadores”, pues come con ellos, se hospeda en sus casas, dialoga y convive con ellos.

En Mc 2,15-16 y la fuente Q (Mt 11,19 = Lc 7,34), así como en el material propio de Lucas (Lc 15,1-2; 19,1-10), existe una afirmación de la amistad entre Jesús y los publicanos y pecadores. En efecto, los detractores de Jesús se escandalizan de que el Señor coma con los publicanos «y pecadores». En Mt 11,9, literalmente se afirma: «Éste es...amigo de publicanos y pecadores». En Lc 5,20, en el marco del banquete que Leví (Mateo) le ofrece a Jesús, poco después de que éste le llama a que le siga, los escribas y fariseos increpan a los discípulos en el mismo tono: «¿Por qué comen y beben con los publicanos y pecadores?». Siguiendo con el tercer evangelio, en Lc 7,34, se afirma: «Éste hombre... amigo de publicanos y pecadores». En el prólogo al tríptico parabólico sobre la compasión del cap. 15 de Lucas, leemos: «Y se acercaban a Él [a Jesús] ...todos los publicanos y pecadores». Finalmente llegamos a nuestro texto, en donde Jesús es criticado duramente por haber ido a hospedarse a casa de un publicano (¡pecador!): «Al verlo, murmuraban todos porque entraba a hospedarse en casa de un pecador» (Lc 19,7).

¿Qué decir de todo esto? ¿Cómo interpretar este hecho, con toda probabilidad histórica de la vida de Jesús? En primer lugar, algunos autores creen que esta supuesta amistad entre Jesús y los publicanos y pecadores es una creación de la primera comunidad cristiana y/o de los redactores finales de los sinópticos.<sup>12</sup> Sin embargo, ante la pluralidad de textos y ante su importancia literaria e histórica para la comprensión de Jesús de Nazaret, el *consensus exegetarum* está a favor de la historicidad de estos textos, es decir, que proceden del mismo actuar de Jesús.

---

<sup>12</sup> Como W. O. WALKER, «Jesus and the Tax Collectors», *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 221-38, citado por J. R. DONAHUE, «Tax Collector», en D. N. FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible...*, 338. El principio hermenéutico de Bultmann va por este mismo sendero. Ver R. BULTMANN, *Historia de la tradición Sinóptica*, Sígueme, Salamanca, 2000, así como Id., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 2001.

En el primer volumen de su magna obra, James D. G. Dunn sostiene que existen tres rasgos que hay que destacar de esta relación social de Jesús con los publicanos y pecadores. En primer lugar, la memoria de que el término «pecador» solía ser empleado al criticar a Jesús. En segundo término, el que este término se asocia regularmente a “recaudador de impuestos” y, por último, la peculiaridad de que muy a menudo la crítica contra Jesús es por comer con esa clase de gente.<sup>13</sup> Pero vayamos al meollo del asunto, ¿qué pretendió Jesús al convivir con publicanos y pecadores y al afirmar que «los recaudadores de impuestos y las prostitutas se les adelantarán en el reino de Dios» (Mt 18,21-35)?

Jesús es más crítico con los que, autoritativamente, condenaban a los “pecadores”. Así como debía ser defendido el derecho de los pobres dentro del pueblo, también debía serlo el derecho de los considerados “pecadores” a causa de la estrechez hermenéutica, moral, fraterna y espiritual de los considerados a sí mismos como “justos”, “santos” y “fieles a la Ley” (es decir, los escribas, fariseos, saduceos, sacerdotes y sumos sacerdotes). Si los pobres tenían especial interés para Dios, los excluidos y marginados tenían especial interés para la misión de Jesús.<sup>14</sup> Lo dicho hasta aquí está relacionado con los pecadores en general. En cuanto a la relación específica entre Jesús y los publicanos o recaudadores de impuestos, veamos dos puntos.

En primer lugar, nos debe llamar la atención el que uno de los discípulos (más tarde convertido en apóstol), Leví/Mateo, era un publicano. El término denotaba en Palestina recaudadores de impuestos indirectos, especialmente los que gravaban el tránsito de mercancías. Se aplicaba lo mismo a funcionarios supervisores, como Zaqueo, que a sus empleados que cobraban las tasas en casetas o despachos (sing., *telónion*), como Mateo/Leví (Mc 2,14 y par.)

---

<sup>13</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado I. El cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2009, 604.

<sup>14</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado I...*, 609.

En segundo término, como acabamos de señalar, y dado el talante de Jesús como intérprete atípico de las Escrituras, los recaudadores no deben ser considerados como unos “extraños”, por inaceptable que hubiera podido ser su *modus vivendi*. Ellos formaban parte también, y no en menor medida que los demás (los “puros”, los *ha-sidím*), de un Israel falto de arrepentimiento y necesitaban la buena noticia del reino de Dios, incluso más que muchos otros. Es más, al incluir Jesús en el grupo de los Doce a un publicano, está incluyendo a todos y cada uno de ellos. Lo mismo hará con las prostitutas, los leprosos, los ladrones, etc.<sup>15</sup>

En el siguiente paso analizaremos otro elemento que tiene mucho que ver con nuestro personaje y texto en cuestión. Es decir, la *relación ricos y pobres*, muy presente en el tercer evangelio, de manera más abundante que en Marcos y Mateo.

## **2. Ricos y pobres 2. en el evangelio de Lucas y el caso de Zaqueo**

Es importante clarificar que los estudios que se han hecho sobre este binomio tan propio de Lucas se han enfocado en cuatro grupos bien definidos, que exponemos a continuación:

### **2.1 Estudios sobre “ricos y pobres” en Lc, que remarcan la perspectiva teológico-religiosa o teológico-espiritual**

Estos estudiosos subrayan el carácter sagrado del texto lucano y su mensaje estrictamente religioso. En su preferencia por una lectura religioso-espiritual del tema “ricos y pobres en Lucas”, tales autores señalan que la pobreza y el desprendimiento muestran un

---

<sup>15</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado I...*, 610. Sobre los tipos de impuestos que cobraban los publicanos, véase E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001, 160-176. Otros aportes interesantes sobre la socialización llevada a cabo por Jesús se encuentran en J. H. NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Pub., Peabody 1993; C. J. GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús* (Asociación Bíblica Española 41 – Instituto San Jerónimo), Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005.

tipo de confianza en Dios, mientras que la riqueza es considerada en muchas ocasiones como un ídolo que nos aparta de él. El punto débil de tales estudios es que consideran la dimensión social como muy secundaria. Estos autores señalan que al evangelista no le interesan los problemas sociales, sino solo los religiosos, por lo que ellos no toman en cuenta el trasfondo socio-económico.<sup>16</sup>

## 2.2 Estudios que resaltan la comunidad lucana y su contexto social

Con el desarrollo de la crítica de la redacción surgió el deseo de leer de modo unitario la forma final de Lc-Hch y extraer de ella la teología del evangelista. Estos autores subrayan la multiplicidad (y aparente contradicción) de las enseñanzas de Jesús sobre riqueza-pobreza en Lc-Hch. Son estudiosos que se interesan mucho por el contexto y los nuevos acercamientos a Lucas, desde las ciencias sociales (sociología, antropología cultural, antropología política, etnología, etc.). La mayoría de ellos reaccionan ante una lectura de Lucas limitada al campo espiritual y teológico.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Para todo este apartado seguiremos de cerca la tesis doctoral de Pedro Cabello Morales, publicada por Verbo divino: P. CABELLO MORALES, "*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*". *Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12, 13-34*. (Asociación Bíblica Española 52 – Institución San Jerónimo), Verbo Divino, Estella 2011, 19-45, 327-332. Algunos de los autores que siguen esta línea son: R. Koch, F. M. López Melús, M. Hengel y E. Lohse. Grupo de autores de los cuales omitimos hacer un juicio, por la brevedad de nuestro escrito.

<sup>17</sup> Algunos de estos autores son: H.-J. Degenhardt, quien presenta a Lc como el "evangelista de los pobres", quien exalta la renuncia a las posesiones para seguir a Jesús, tanto por parte de los discípulos, como por parte del pueblo (de forma diversa). El otro autor es S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (Analecta Biblica 36), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1969, quien distingue entre el tiempo de Jesús (su ministerio terreno) y el tiempo de la Iglesia (autor que es actualizado por M. LACONI, *San Lucas y su iglesia*, Verbo Divino, Estella 1987); un tercer autor importante es J. DUPONT, «Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes», en A. GEORGE & J. DUPONT (eds.), *La pauvreté évangélique* (LB 27), Cerf, Paris 1971, 37-62. Dupont parte de la convicción de que no existe ningún tipo de idealización o espiritualización de los pobres en la obra lucana. Además, cree que Dios, en la persona de Jesús, está de su parte y quiere cambiar la situación en la que viven. La comunidad de Lc estaría formada mayormente por pobres. Los ricos serían los dirigentes de Israel que, rechazando el Evangelio, están fuera de la comunidad: J. DUPONT, *Les Béatitudes III. Les Évangélistes*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1973, 64. Otros autores, que no analizaremos, son: W. Schmithals; F. W. Horn (estudioso que habla de Lc como el "evangelista de la comunidad" (*Evangelist der Gemeinde*), cuya audiencia principal la conforman los cristianos ricos, a quienes invitaría Lc a una "ética de la limosna" (Almosenethik)). Similar es el aporte de R. J. KARRIS, «Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben», en C. H. TALBERT (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Association of Baptist Professors of

### 2.3 Estudios que se centran en la perspectiva socio-económica

El tercer y último grupo lo conforman quienes abordan la riqueza y pobreza en Lucas desde una perspectiva socio-económica.

Posicionados desde la Sociología y la Antropología cultural, como ciencias, estos autores resaltan el sentido histórico, real y socio-económico concreto, o bien de la pobreza de muchos o, en el lado opuesto, la riqueza de unos cuantos. Uno de los autores más sobresalientes es Gerd Theissen, exégeta luterano alemán, quien habla de un radicalismo ético e itinerante en Jesús. Existe una tensión –a decir de Theissen– entre el mundo social del tiempo de Jesús y el de los destinatarios del tercer evangelio. El autor señala que la audiencia de Lc sería descendiente de los carismáticos itinerantes, seguidores o simpatizantes de Jesús.<sup>18</sup>

El segundo autor es el también alemán Ekkehard Wolfgang Stegemann, quien es uno de los exponentes más importantes de la exégesis socio-histórica, en su investigación ha denunciado la tendencia creciente a suavizar espiritualmente los dichos de Jesús sobre la pobreza, la riqueza y el desprendimiento. Sostiene que las aparentes contradicciones en EvLc, se deben, no al Jesús histórico, sino al contexto vital y a las fluctuaciones –muy humanas– de la comunidad lucana, hacia los años 80-90's. En segundo lugar, que la pobreza voluntaria de los discípulos tendría la función de denuncia y criticar a los ricos, por lo que, al igual que R. J. Karris, estaría a favor de Lucas como “evangelista de los ricos” (*Evangelist der Reichen*), a quienes el Jesús lucano llama a la conversión. La comunidad de Lc sufre tensiones por estos dos frentes humanos:

---

Religion), T.&T. Clark, Danville-Edinburgh 1978, 112-125. Este autor sostiene que Lucas se dirigiría eminentemente a los ricos que provocan muchos problemas, por lo que Lc sería, más bien, el “evangelista de los ricos”. Los dos últimos autores serían J. KOENIG, *New Testament Hospitality. Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Wipf & Stock, Eugene 2001. Autor que habla de dos audiencias en Lc-Hch: profetas carismáticos itinerantes, por un lado, y cristianos asentados, por otro. A éstos últimos se dirige Lc para exhortarlos a la hospitalidad y la ayuda material. El último autor es H. J. Klauch, que no analizamos. Cfr. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación...*, 27-33.

<sup>18</sup> Cf. G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005. Cf. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación...*, 34-35.

ricos y pobres, pues sus diferencias económico-sociales están muy resaltadas. Lc insistiría en una verdadera ética social y un equilibrio económico intracomunitario.<sup>19</sup>

Un tercer autor es R. J. Cassidy, para quien las enseñanzas de Jesús sobre la riqueza y la pobreza deben ser entendidas de forma literal. Existe una dicotomía muy clara entre ricos y pobres. Los ricos son criticados, sobre todo, por no compartir sus riquezas superfluas y son exhortados a dar limosna. Los cristianos estarían invitados a imitar a Jesús y su mensaje social en favor de los más desfavorecidos, promoviendo así un orden social más justo y solidario basado en el servicio y la humildad.<sup>20</sup>

El cuarto autor es P. F. Esler, para quien uno de los problemas a que tiene que responder el autor de Lc es la gran desigualdad social existente en el seno de la misma comunidad. Su evangelio pretende la conversión al interior de la misma y, en segundo lugar, señalar la preferencia que Dios tiene por los pobres, mientras que a los ricos los exhorta a la práctica de la limosna y la beneficencia para con los más pobres, como camino de salvación.<sup>21</sup>

El quinto y último autor que abordaremos brevemente, es Halvor Moxnes, cuya mayor preocupación se centra en determinar qué modelo o modelos de interacción social y económica son los que permiten comprender las relaciones que describe el tercer evangelio. Según Moxnes, Lc presenta una alternativa: la economía del Reino, la cual exige una inversión en términos socio-económicos,

---

<sup>19</sup> Tesis de alguna forma presentes en E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación...*, 35-36.

<sup>20</sup> En R. J. CASSIDY, *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll: Orbis, 1978). Cfr. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación...*, 36-37.

<sup>21</sup> Ver P. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies Monograph Series 57), Cambridge University Press, London 1987. Así mismo, Esler critica a quienes reducen la inversión social a solo el tiempo escatológico: «The elimination of injustice, the alleviation of the sufferings of the poor and destitute, is not merely an eschatological reality, but is a vital constituent of Christianity in this world, here and now», 193. Cf. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación...*, 37.

que implicaría una redistribución de los bienes. Jesús sería el bienhechor (benefactor), con un mensaje liberador para los pobres de las cadenas de dependencia ideológica y socio-económica de los ricos. La comunidad lucana estaría formada mayoritariamente por pobres, los “no-élite”, personas sin honor ni estatus social.<sup>22</sup>

Una primera conclusión de este tercer grupo de estudios sobre el binomio “pobreza-riqueza” en Lucas, consiste en señalar cómo, por un lado, han rescatado el valor social del mensaje de Jesús y su cuño provocador en el mundo actual. Por otro lado, nos han ayudado a conocer más a fondo la situación social de Palestina en tiempos de Jesús y las circunstancias socio-económicas, antropológicas y culturales del mundo grecorromano contemporáneo.

El binomio *ricos-pobres* tiene que ver con honor (ricos)–deshonor (pobres), inclusión (ricos)-exclusión/marginación (pobres), etcétera. Continuando con nuestro estudio, a continuación, abordaremos el cuarto y último grupo de estudiosos, quienes se van a centrar en el texto y en la dimensión literario-simbólica de los términos “pobre-rico” en Lucas.

#### **2.4 Estudios que se centran en el valor simbólico del texto y en la función literaria del binomio riqueza-pobreza**

Todos los autores perfilados en este cuarto grupo se centran en el texto en su forma final. Es sincrónico su punto de partida y su punto de llegada. Remarcan el valor simbólico del binomio riqueza-pobreza, así como los elementos literarios y semántico-pragmáticos de dicho binomio. Agregamos unas observaciones sobre los aportes de algunos de ellos:

Para L.-J. Johnson, existe un patrón literario que recorre y unifica Lc-Hch, y es la aceptación o rechazo del profeta y, por lo tanto, de

---

<sup>22</sup> Cf. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel, Wipf & Stock*, Eugene 1984, citado por P. CABELLO MORALES, “Tened cuidado y guardaos de toda codicia”. *Hacia una interpretación...*, 38.

Dios mismo. Pobres serían los que responden y acogen la visita de Dios, ricos quienes la rechazan.<sup>23</sup>

Por su parte, D. P. Seccombe señala que los pobres simbolizan a Israel en su necesidad de salvación y el anuncio mesiánico responde a su pobreza.<sup>24</sup>

D. B. Kraybill y D. M. Sweetland sostienen que ricos y pobres simbolizan, respectivamente, estructura (sistema jerárquico) y anti-estructura (ausencia de este sistema). Los ricos son los defensores de las estructuras sociales opuestas a la comunidad iniciada por Jesús.<sup>25</sup>

T. E. Schmidt realiza una interpretación simbólico-espiritual al indicar que la hostilidad hacia la riqueza es una realidad ético-religiosa: su maldad radica no primariamente en la falta de atención a los pobres, sino en la independencia de Dios.<sup>26</sup>

Un logro de este cuarto grupo ha sido recuperar el interés por el aspecto literario del texto y contemplar la función que tiene la doble temática de la riqueza-pobreza en el marco general de la obra lucana. Pero aquí también está el riesgo de un cierto reduccionismo simbolista, acompañado de un desinterés por el sentido literal, además, resalta la función pragmática del texto en detrimento de las circunstancias histórico-socio-económicas, políticas y culturales

---

<sup>23</sup> Cf. L.-J. HOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 39), Scholars, Missoula 1977, citado por P. CABELLO MORALES, "Tened cuidado y guardaos de toda codicia". *Hacia una interpretación...*, 40.

<sup>24</sup> Cf. D. P. SECCOMBE, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Serie B Vol. 6), A. Fuch, Linz 1982, citado por P. CABELLO MORALES, «Tened cuidado y guardaos de toda codicia»..., 35-36.

<sup>25</sup> Cf. D. B. KRAYBILL & D. M. SWEETLAND, «Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective», *PRS* 10 (1983) 215-239. Cf. P. CABELLO MORALES, "Tened cuidado y guardaos de toda codicia". *Hacia una interpretación...*, 35-36.

<sup>26</sup> Cf. T. E. SCHMIDT, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 15), Sheffield 1987, citado por P. CABELLO MORALES, "Tened cuidado y guardaos de toda codicia". *Hacia una interpretación...*, 35-36. Un último autor es S. J. Roth, quien se enfoca en la función retórica de Lc-Hch, y mira a los pobres como *personajes-tipo*.

de la pobreza y riqueza, en aquel tiempo (*in illo tempore*, dirían los latinistas).<sup>27</sup>

Considero que, como cristianos -seguidores de Jesús, como otrora lo fuese muy probablemente Zaqueo-, vivimos bastante indiferentes ante la situación cruda y cotidiana de tantos hombres y mujeres que sobreviven, arrojados por un empobrecimiento llano y grosero: migrantes, niños en situación de calle, hambrientos, enfermos pobres, discapacitados pobres, ancianos olvidados, niños explotados (sexual, familiar y laboralmente), mujeres violentadas, familias bombardeadas por el fantasma de la violencia, el miedo y la inseguridad, etc. Dios, Jesús y Zaqueo, con su generoso ejemplo, nos apremian a vivir de forma más fraterna, sororal, solidaria y generosa con tantos pobres y con tantas víctimas de injusticias, robo, corrupción y fraude.<sup>28</sup>

Prosiguiendo con nuestro estudio, a continuación, abordaremos brevemente “el caso Zaqueo”.

## 2.5 Ricos y pobres en Lucas. El caso “Zaqueo”

De todo este recorrido que hemos dado sobre el binomio “ricos-pobres” en el tercer evangelio, podemos decir tres cosas. En primer lugar, Lc hace referencia a pobres y ricos reales, de carne y hueso. En segundo término, Jesús opta por los más pobres, que son los más desfavorecidos, los excluidos social, ética, política y religiosamente. Y tercero, Lc se esfuerza para que sus destinatarios y su comunidad misma, asuma el ejemplo de Jesús o, en nuestro texto, el de un Zaqueo (Lc 19,1-10), o bien los ejemplos de las mujeres que seguían a Jesús y le ayudaban con sus bienes (Lc 8,1-3), el ejemplo del buen Samaritano (Lc 10,29-37), los ejemplos de Martha y María de Betania (Lc 10,38-42) y, finalmente, el ejemplo del padre amoroso y compasivo con sus hijos “perdidos” (Lc 15,11-32).

---

<sup>27</sup> Cf. P. CABELLO MORALES, “Tened cuidado y guardaos de toda codicia”. *Hacia una interpretación...*, 44-45.

<sup>28</sup> Ver J. L. SEGOVIA BERNABÉ – L. A. ARANGUREN GONZALO, *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017.

Ahora bien, ¿Cómo presenta Lc a los ricos en su Evangelio? ¿Es negativa o positiva su percepción que tiene de ellos? Los ricos, ¿Son llamados todos a la salvación, como lo fue Zaqueo?

La primera ocasión en que el tercer evangelio menciona el término «rico», es en Lc 14,7-14 (esp. v. 12), texto que es concluido con una enseñanza o precepto por parte de Jesús sobre cómo, para ser fieles al Reino de Dios, se ha de compartir la mesa con los pobres y excluidos.<sup>29</sup> En efecto, en este texto, Jesús pide a sus oyentes que, al invitar a una comida o cena, no inviten a sus amigos, hermanos, parientes o vecinos ricos; sino a los pobres, lisiados, cojos y ciegos, y así recibir recompensa en la resurrección de los muertos.

El segundo momento en que Lucas menciona el término «rico» es en Lc 16,1-8 (esp. v. 1), al referirse al administrador corrupto, en este caso, el rico es su patrón. Más adelante, en 16,9-13, Jesús da una enseñanza acerca del dinero «injusto», el cual debe ser manejado de manera solidaria y generosa, en favor de los más pobres y como signo de fidelidad a Dios.<sup>30</sup> En Lc 16,19-31, es presentado un rico avaro, despilfarrador e indiferente ante el hambre y el sufrimiento de un pobre llamado Lázaro.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> He aquí el texto: <sup>12</sup> *Al que lo había invitado le dijo: –Cuando ofrezcas una comida o una cena, no invites a tus amigos o hermanos o parientes o a los vecinos ricos; porque ellos a su vez te invitarán y quedarás pagado.* <sup>13</sup> *Cuando des un banquete, invita a pobres, mancos, cojos y ciegos.*<sup>14</sup> *Dichoso tú, porque ellos no pueden pagarte; pero te pagarán cuando resuciten los justos.* Nota: los textos que presentamos en el presente artículo están tomados, salvo cuando se diga lo contrario, de la Biblia de Nuestro Pueblo –versión latinoamericana de la Biblia del Peregrino, de Luis Alonso Schökel–.

<sup>30</sup> El texto: <sup>9</sup> *Y yo les digo que con el dinero sucio se ganen amigos, de modo que, cuando se acabe, ellos los reciban en la morada eterna.*<sup>10</sup> *El que es fiel en lo poco, es fiel en lo mucho; el que es deshonesto en lo poco, es deshonesto en lo mucho.*<sup>11</sup> *Si con el dinero sucio no han sido de confianza, ¿quién les confiará el legítimo?* <sup>12</sup> *Si con lo ajeno no han sido de confianza, ¿quién les confiará lo que les pertenece a ustedes?* <sup>13</sup> *Un empleado no puede estar al servicio de dos señores: porque odiará a uno y amará al otro o apreciará a uno y despreciará al otro. No pueden estar al servicio de Dios y del dinero.*

<sup>31</sup> El texto: <sup>19</sup> *Había un hombre rico, que vestía de púrpura y lino y todos los días hacía espléndidos banquetes.* <sup>20</sup> *Echado a la puerta del rico había un pobre cubierto de llagas llamado Lázaro,* <sup>21</sup> *que ansiaba saciarse con lo que caía de la mesa del rico; y hasta los perros iban a lamerle sus heridas.* <sup>22</sup> *Murió el pobre y los ángeles lo llevaron junto a Abrahán. Murió también el rico y lo sepultaron.*

<sup>23</sup> *Estando en el lugar de los muertos, en medio de tormentos, alzó la vista y divisó a Abrahán y a Lázaro a su lado.* <sup>24</sup> *Lo llamó y le dijo: –Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro, para que moje la punta del dedo en agua y me refresque la lengua; pues me torturan estas lla-*

En Lc 18,18-23, el tercer evangelio nos presenta a un hombre rico, fiel cumplidor de los mandamientos de Dios (*ha-mitzvót Adonay*), pero ultra apegado a su abundante dinero. El rico busca cómo obtener en herencia la vida eterna (v. 18), y Jesús le pide un radical desprendimiento de sus riquezas, entregarlas a los pobres y, finalmente, seguir a Jesús (v. 22). Prosigue una enseñanza o profecía de parte de Jesús: «es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de Dios» (Lc 18,24-27), especialmente el v. 25.

Después viene nuestro texto en cuestión: Lc 19,1-10, en donde Zaqueo es presentado como «muy rico» (αὐτὸς πλούσιος). Siendo este nuestro texto principal, lo exponemos aquí:

<sup>1</sup> Entró en Jericó y atravesó la ciudad, <sup>2</sup> allí vivía un hombre llamado Zaqueo, jefe de recaudadores de impuestos y muy rico, <sup>3</sup> intentaba ver quién era Jesús; pero a causa del gentío, no lo conseguía, porque era bajo de estatura. <sup>4</sup> Se adelantó de una carrera y se subió a un árbol para verlo, pues iba a pasar por allí. <sup>5</sup> Cuando Jesús llegó al sitio, alzó la vista y le dijo: –Zaqueo, baja pronto, porque hoy tengo que hospedarme en tu casa. <sup>6</sup> Bajó rápidamente y lo recibió muy contento.

<sup>7</sup> Al verlo, murmuraban todos porque entraba a hospedarse en casa de un pecador. <sup>8</sup> Pero Zaqueo se puso en pie y dijo al Señor: –Mira, Señor, la mitad de mis bienes se la doy a los pobres, y a quien haya defraudado le devolveré cuatro veces más. <sup>9</sup> Jesús le dijo: –Hoy ha llegado la salvación a esta casa, ya que también él es hijo de Abrahán.

---

*mas.* <sup>25</sup> Respondió Abrahán: –Hijo, recuerda que en vida recibiste bienes y Lázaros por su parte desgracias. Ahora él es consolado y tú atormentado. <sup>26</sup> Además, entre ustedes y nosotros se abre un inmenso abismo; de modo que, aunque se quiera, no se puede atravesar desde aquí hasta ustedes ni pasar desde allí hasta nosotros. <sup>27</sup> Insistió el rico: –Entonces, por favor, envíalo a casa de mi padre, <sup>28</sup> donde tengo cinco hermanos; que les advierta no sea que también ellos vengán a parar a este lugar de tormentos. <sup>29</sup> Le dice Abrahán: –Tienen a Moisés y los profetas: que los escuchen. <sup>30</sup> Respondió: –No, padre Abrahán; si un muerto los visita, se arrepentirán. <sup>31</sup> Le dijo: –Si no escuchan a Moisés ni a los profetas, aunque un muerto resucite, no le harán caso.

Para concluir, en Lc 21,1-4 a una viuda pobre, quien dona dos moneditas insignificantes, frente a algunos ricos que echaban abundantes donativos.

En primer lugar, hay que señalar que el comportamiento de los ricos que son mencionados en el tercer evangelio, o solo conviven con otros ricos, familiares o amigos pudientes, como ellos (el caso de Lc 14,7-14), o bien, solo totalmente indiferentes ante los sufrimientos de los pobres y enfermos (el caso del rico al que la tradición le llama “Epulón”, quien no comparte un solo pan con el pobre Lázaro: Lc 16,19-31), también hallamos al rico que, absolutamente apegado a sus riquezas, rechaza el llamado de Jesús a seguirle (Lc 18,18-23).

Sin embargo, casi al final de la sección del viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 9,27—19,51), Lucas nos presenta de forma radicalmente positiva, plástica y directa, el caso de Zaqueo, un hombre «muy rico» (αὐτὸς πλούσιος) quien, a pesar de sus riquezas y de su posición como ἀρχιτελώνης, es capaz de darle un giro a su vida y manifestar con acciones concretas y en tiempo presente, su honestidad para con los demás, y su plena confianza en el Dios de Jesús, un Dios que ha experimentado cercano a él, a través del Mesías de Dios.

Abundando un poco más sobre este punto, la biblista alemana Córdula Langner afirma que

el relato de Zaqueo es una narración de esperanza para los ricos: el publicano rico, Zaqueo, recibe a Jesús en su casa y experimenta la salvación. La riqueza no impide ni la comunidad con Dios ni la experiencia de la salvación. Zaqueo representa un modelo de acción de cómo se puede manejar la riqueza de forma solidaria: hacer lo posible con alegría. Su modelo anima a los lectores –de aquel tiempo y de hoy- a reflexionar sobre su relación con la riqueza y a actuar correspondientemente en su realidad.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> C. LANGNER, «Lc 19,1-10: Zaqueo, imagen de esperanza para los ricos», en M. GRILLI – D. LANDGRAVE GÁNDARA – C. LANGNER (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas* (Evangelio y

A modo de conclusión de este apartado, presentamos cinco afirmaciones. En primer lugar, la riqueza no es un obstáculo para encontrar a Jesús y tampoco impide ni excluye de la comunidad de Jesús.<sup>33</sup> En segundo término, son la mente y el corazón del ser humano los que se aferran al dinero, o bien, los que lo utilizan de forma más honesta y solidaria y, sobre todo, en fidelidad a Dios y a sus mandamientos. Tercero, Zaqueo demuestra que también los ricos pueden buscar a Dios e ir al encuentro de Jesús, hospedando en su interior no unos bienes materiales, sino a Dios mismo y, en Dios, a los hermanos. En cuarto lugar, la restitución cuádruple que hace Zaqueo para con las personas a quienes había afectado o defraudado con el mal manejo de su rol de jefe de publicanos, está prevista una sola vez en caso de robo (Éx 21,37), pero nuestro protagonista se impone voluntariamente la obligación de generalizar esa pena.<sup>34</sup> La quinta afirmación es el recordatorio de que, si los altos jerarcas de la Iglesia católica contemporánea (y los líderes de las demás iglesias cristianas) quieren ser creíbles en su mensaje y en su persona, han de manifestar de forma palpable y cotidiana su sencillez y modestia de vida, tanto social como intra-eclesialmente, lo cual les exige el no buscar las riquezas, el poder y el prestigio.<sup>35</sup>

Y, por último, una condición necesaria para experimentar la salvación que Dios nos trae, consiste en compartir mis bienes con los pobres, los hambrientos, los enfermos y discapacitados, a ejemplo de Zaqueo que, en el momento en el que Jesús viene a hospedarse en su casa y en su interior, ya estaba repartiendo la mitad de sus bienes a los pobres.<sup>36</sup>

Prosiguiendo con nuestro estudio, abordaremos ahora el tema de la hospitalidad en el tercer evangelio, hospitalidad que era —en el

---

Cultura. Monografías 3), Verbo Divino, Estella, 2005, 219.

<sup>33</sup> Cf. C. LANGNER, «Lc 19,1-10: Zaqueo, imagen de esperanza para los ricos»..., 225.

<sup>34</sup> Cf. C. M. PAZ — A. J. LEVORATTI, «Evangelio según san Lucas», en A. J. LEVORATTI (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003, 567.

<sup>35</sup> Cf. EMILIANO FITTIPALDI, *Avaricia. Los documentos que revelan las fortunas, los escándalos y secretos del Vaticano de Francisco*, Foca, Madrid 2015.

<sup>36</sup> Cf. C. M. PAZ — A. J. LEVORATTI, «Evangelio según san Lucas»..., 567, autores que sostienen que los dos temas característicos del tercer evangelio, que son el tema de las riquezas y el del contacto de Jesús con los pecadores, reaparecen en el caso de Zaqueo.

Antiguo Testamento- un precepto, pero que, en los personajes al interior del evangelio de Lucas, es también toda una experiencia de Dios y de Jesús, en ellos.

### **3. La hospitalidad en el Evangelio de Lucas, precepto y experiencia**

Desde que Abraham recibe a aquellos tres personajes misteriosos y les ofrece un banquete, relato conocido como “la teofanía de Mambré” (Gén 18,1-15), hasta aquella promesa hecha por Jesús, al indicar que, en su visita, tocará la puerta y, si alguien le abre, entrará en su casa y cenarán juntos, relato atestado al final de la Biblia cristiana: Ap 3,20, toda la Sagrada Escritura es testigo de las constantes visitas de Dios a su pueblo, como cuando Jesús le devuelve la vida al hijo único de una viuda, entregándoselo a su madre, acontecimiento atestado en Lc 7,11-17, y cuyo desenlace consiste en que todo el pueblo aclama: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros, Dios ha visitado a su pueblo» (v. 16).<sup>37</sup>

El tema de la hospitalidad en el tercer evangelio ha experimentado variados estudios en los últimos años.<sup>38</sup> En cuanto al NT, dichos estudios resaltan una doble visita, la de Dios y la de Jesús. También rescatan la hospitalidad como precepto divino, presente en la Toráh y en algunos libros históricos (Jos, Jue), así como en los Salmos. En Lc-Hch el tema de la hospitalidad está relacionada con tres textos paradigmáticos: Lc 10,1-16 (Jesús envía a los 72 discípulos a visitar casas y pueblos), Lc 24,13-35 (Jesús es invitado a compartir la mesa con los discípulos de Emaús), y Hch 9,43-10,48 (Pedro permanece mucho tiempo en casa de un curtidor llamado Simón).

<sup>37</sup> Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II, Cristiandad, Madrid 1987, 640.

<sup>38</sup> Aquí exponemos sólo algunos de ellos: B. BYRNE, *The Hospitality of God: A Reading of Luke's Gospel*, Liturgical Press, Collegeville 2000; A. ARTERBURY, «Entertaining Angels: Hospitality in Luke and Acts», Baylor University, Waco 2007; J. JOSHUA, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts: An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10* (Novum Testamentum Supplements), Brill, Leiden 2013; M. W. MITTELSTADT, «Eat, Drink, and Be Merry: A Theology of Hospitality in Luke-Acts», *Word & World* 34, 2 (2014); H. U. GONZÁLEZ ORTEGA, «Hospitalidad: autoridad y servicio», *Qol* 78 (2018) 325-337.

Sin embargo, existen otros textos que son ejemplo de hospitalidad, como Lc 10,38-42 (Jesús en casa de Martha y María), amén de todas las estancias de Pablo en sus largos viajes por el Mediterráneo y, sobre todo, el Asia Menor (ej. Hch 20,1-6: tres meses en Grecia; y Hch 20,7-12: Pablo en Tróade).

En el caso de nuestro estudio, es importante destacar cómo Lc 19,1-10 no es analizado, en la mayoría de los estudios señalados, como un caso de hospedaje, no obstante que tiene todos los elementos para serlo.<sup>39</sup> En efecto, en primer lugar, Jesús, que iba de camino a Jerusalén, no pensaba, muy probablemente, permanecer (y mucho menos pernoctar) en Jericó, sin embargo, al ver el sumo interés de Zaqueo por conocerlo y dialogar con él, se dejó vencer por la grandeza del alma de un hombre bajo de estatura.

En segundo término, aunque no sabemos cuánto permaneció Jesús en casa de Zaqueo, lo que sí sabemos es que Jesús depositó la presencia de Dios en su interior, y Dios mismo llamó a Zaqueo a caminar por dos senderos: el de la retribución para con los defraudados por él y el de la solidaridad radical, para con los pobres.

En tercer término, la praxis de la hospitalidad en el Oriente Medio y en la Palestina del siglo I de nuestra Era, tenía una función vital y muy necesaria, pues no existían posadas suficientes para los integrantes de una caravana de camellos y dromedarios, o si existían, muchas veces las personas más pobres no contaban con los recursos suficientes para pagar por una estancia. Recordemos cómo los padres de Jesús ya no encuentran lugar en la posada, probablemente porque les había tocado la mala suerte de ir a buscar en una “temporada alta” (modismo mexicano), es decir, de mucha demanda.

Volviendo a nuestro texto en cuestión, el hecho de que Zaqueo le haya abierto –en obediencia– las puertas de su casa a Jesús,

---

<sup>39</sup> Cf. CH. NASERI-MUTITI NASERI, «The Story of Zacchaeus: Vindication or Conversion? (Luke 19:1-10)», *The Nigerian Journal of Theology* 26, (2012) 1-20; también ver C. LANGNER, «Lc 19,1-10: Zaqueo, imagen de esperanza para los ricos»..., 219-242.

fue una experiencia única e irrepetible, una experiencia que marcó su alma para siempre. Era Dios mismo quien, en la persona de Jesús, le visitaba. Recordemos aquí Lc 7,16 («Dios ha visitado a su pueblo»).

A continuación, estudiaremos en qué pudo haber consistido esa experiencia que tuvo Zaqueo de Dios y de la visita u hospedaje de Jesús en su casa y en el interior mismo de Zaqueo. Y, segundo, cómo esa visita transformó en él su escala de valores, sus afectos, su vida misma, en relación para con Dios y para con los demás, especialmente para con los pobres y víctimas de su anteriores defraudaciones y probable corrupción.

#### **4. ¿Cuál pudo haber sido la experiencia radical que padece Zaqueo, experiencia que implicó una transformación afectiva, ética y de fe en él?**

La historia de Zaqueo se compone de nueve escenas que lo describen de forma muy eficaz. Jesús aparece al principio, en medio y al final. Como de costumbre, el punto culminante se halla en el centro, donde Jesús acoge a Zaqueo como recipiente de un amor costoso. El rechazo de la multitud hacia Zaqueo (v. 3) se convierte en ira contra Jesús (v. 7). Toda la historia está compuesta con elegancia y un equilibrio esmerado en las escenas.<sup>40</sup>

Jesús, que iba atravesando la ciudad de Jericó, no tenía planeado pernoctar en ella; sin embargo, en la segunda escena, Zaqueo, un hombre de baja estatura, a quien observa trepado en un sicómoro, hace que Jesús cambie de planes. Zaqueo, un ἀρχιτελώνης, o en hebreo moderno מוֹכֵס הַיְהוּדִים (*shehayáh mojésh*), es un hombre despreciado por el pueblo, desprecio que es virado hacia Jesús. El sistema de impuestos de entonces se denominaba “arrendamiento de impuestos”. Al final del año, la persona local que adquiriría el de-

---

<sup>40</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente. Estudios culturales de los Evangelios*, Grupo Nelson, Tennessee 2012, 176; véase también B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural* (Ágora 1), Verbo Divino, Estella 1995.

recho de recaudar los impuestos en nombre de Roma se quedaba con un importe acordado con las autoridades. Los escritos rabínicos y el NT les consideraban a ellos y a sus familias como inmundos (impuros). Lógicamente, este sistema tributario daba pie a sobornos e injusticia económica.

La tercera escena señala que Zaqueo está empeñado en conocer a Jesús, siendo un obstáculo su baja estatura. Pero, de haber sido un personaje respetado, le habrían cedido el paso, pues la cultura del Oriente Medio exige este tipo de trato. Pero Zaqueo era despreciado y, entre tanta multitud, alguien provisto de una zica (navaja) hubiera podido asesinarle, y allí hubiese terminado su historia. Sin embargo, él corre hacia un árbol. En Oriente Medio, los adultos no corren entre la gente, si quieren evitar la vergüenza pública.<sup>41</sup>

En la siguiente escena, Jesús se detiene, mira a Zaqueo y le llama por su nombre. Pero, ¿Cómo sabía su nombre? Probablemente lo está escuchando por parte de la multitud, la cual aprovecha el momento para desquitarse y desahogarse de todo lo que hubiera querido decirle a Zaqueo en su oficina de jefe. Jesús capta de forma muy inteligente las tensiones y se decide a intervenir.

Jesús pudo haberle llamado la atención en el instante, y haberse ganado el aplauso de la gente (como tantos líderes religiosos de todos los tiempos, quienes han hecho precisamente eso). Pero no, Jesús se auto-invita a la casa y a la vida de Zaqueo y esto debe llamar fuertemente nuestra atención, pues ningún invitado escoge a su propio anfitrión, ¡como tampoco se invita a sí mismo en público a casa de un colaborador despreciado!<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> En Lc 15,20, el padre de la parábola del hijo menor se expone a la humillación pública, al correr camino abajo. Véase K. E. BAILEY, *Jacob and Prodigal*, Downers Grove, InterVarsity, Illinois 2003, 109-10; así como Id., *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes*, Eerdmans, Grand Rapids 1980, 181-182; cf. Id., *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente...*, 177-179.

<sup>42</sup> El Talmud señala que un rey un siervo entran a una ciudad por la misma puerta, pero a cada uno de ellos se les da la hospitalidad "acorde a su posición", Talmud babilónico, *Sabbat*, 152 a.

Otro detalle que no debemos pasar desapercibido es que el Señor hace que la hostilidad de la muchedumbre hacia Zaqueo se transfiera a él mismo. Jesús se pone del lado del excluido y despreciado (Zaqueo) y, al mismo tiempo, extiende una gracia costosa al opresor (Zaqueo mismo en su rol de jefe de publicanos). No apoya la opresión ni aísla al opresor. En lugar de ello, le ama. Zaqueo acepta haber sido encontrado y, al hacerlo, ejemplifica la redefinición del arrepentimiento que Jesús expuso en la parábola del buen pastor.<sup>43</sup>

Zaqueo responde al don de Jesús desde el nivel más profundo de su ser, y el modelo de su respuesta es lo que Jesús ha hecho por él. Recibe amor costoso (el de Jesús) y, por medio de él, se siente capacitado y motivado para ofrecerlo a los demás. Su compromiso –como señala Bailey- ya ha comenzado.<sup>44</sup>

Al entrar en casa de Zaqueo para pasar la noche (lo más probable), además de anticipar la experiencia de la cruz, Jesús le concede a éste, el don de una nueva posición: la aceptación a sus ojos. Y este mismo arrojo y amor desinteresado y avasallador que Jesús le propina, Zaqueo lo expande hacia los demás, con lo que se inicia una nueva etapa en su vida: la de un Zaqueo solidario, justo, honesto y misionero.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente...*, 180. Y sobre la temática del arrepentimiento, véase: G. G. NAVE, JR., *The role and function of repentance in Luke-Acts*, *Society of Biblical Literature*, Atlanta 2002, especialmente el capítulo 2: *Repentance within the Narrative Structure of Luke-Acts*, y sobre el rol y la función del arrepentimiento en Lucas-Hechos, 145-146; D. A. NEALE, *None but the Sinners. Religious Categories in the Gospel of Luke*, Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 58), Sheffield 1991, especialmente 165-178, del capítulo *The Pharisee and the Toll Collector*, y 179-190, del capítulo *The story of Zacchaeus*. Veáanse, así mismo: también PH. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, New York 1987; así como J. H. NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Pub., Peabody 1993.

<sup>44</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente...*, 182.

<sup>45</sup> Cf. J. A. PAGOLA, *El camino abierto por Jesús. Lucas*, PPC, México 2013, 299-306. Autor que asevera que Dios ama a los ricos (pp. 299-301), y presenta a un Zaqueo que sabe acoger a Jesús, escucharlo y dejarse acompañar por la compasión de Dios encarnada en Él. Dios es –en palabras de nuestro autor– fuerza para vivir. También nos llama la atención la referencia que Pagola hace allí mismo a Simone Weil: «donde falta el deseo de encontrarse con Dios, allí no hay creyentes, sino pobres caricaturas de personas que se dirigen a Dios por miedo o por interés».

Jesús declara que la salvación de Dios acaba de instalarse en la casa, familia y vida de Zaqueo. Por salvación debemos entender aquí, un proceso que afecta a toda la vida. Jesús es el agente de esa salvación y el único que la lleva a la casa de Zaqueo.<sup>46</sup>

## Conclusiones

En primer lugar, debemos señalar que, estrictamente hablando, el primero que tuvo fe en Zaqueo fue Jesús, mientras la gente no creía en él ni en sus buenas acciones que ya estaba realizando para ser más justo y honesto.

En segundo término, el texto lucano no nos dice cuánto tiempo permaneció Jesús hospedado en la casa de Zaqueo –tal vez unas cuantas horas, o bien, uno o varios días–, de lo que sí nos habla es del cambio radical que experimenta la mente y el corazón de este rico jefe de publicanos de Jericó.

En tercer lugar, es del todo importante señalar cómo la fe/confianza de Zaqueo en Jesús, ya estaba precedida por su confianza absoluta en Dios. Es muy probable que él no se haya sentido marginado, excluido ni despreciado por *Adonay (Ha-Shém)*. La determinación que manifiesta Zaqueo en conocer o ver a Jesús es tan firme que no le importa, a él, tan orgulloso de su posición económica y empoderado socialmente, subirse a aquel sicómoro, con tal de ver a Jesús que pasaba.

En cuarto lugar, su confianza en Dios, tal vez poco clarificada por sus acciones poco honestas y su apego a las riquezas, hasta antes de conocer y dialogar con Jesús de Nazaret, es una confianza que

---

<sup>46</sup> Ver E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Qué Dios y qué salvación?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009; R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2003, 675. Autor que remarca cómo toda la acción de Jesús se centra en ayudarle a Zaqueo a abrir los ojos a los otros, reenviándolo a sí mismo hacia sus hermanos los pobres y hacia aquellos a quienes ha defraudado quienes, al igual que él, tienen necesidad de ser salvados. Véase, así mismo, M. FRAJÓ, *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, Cristiandad, Madrid 1985, 101, en donde el autor señala que los ricos son objeto de crítica y denuncia, pero también destinatarios de amistad y comunión.

queda trastocada y transformada, en el momento mismo en que Jesús lo toma en cuenta como persona, como un judío digno de salvación y, es más, como un auténtico hijo de Abraham.

Finalmente, y resaltando aún más su fe/confianza en Dios y en Jesús, Zaqueo transita de su ego y de su fijación en el dinero y su *establishment* como líder empresarial: *business leader* (¡permítaseme semejante afirmación, que bien puede sonar a anacrónica!), a una mayor confianza en Dios y en su honorable visitante, confianza que le indica el camino de la remuneración a sus anteriores clientes defraudados. Esta misma confianza de Zaqueo en Dios le conduce a seguir obedeciendo a Jesús (como ya lo había hecho cuando éste le ordena bajarse de aquel árbol) y a volcarse en generosidad hacia los pobres, al menos hacia los pobres de Jericó, su pueblo natal, pobres reales, que pasaban hambre y frío, quienes trabajaban, a veces, sólo para lograr pagar los impuestos.

En Zaqueo, tanto su fe como su vida toda, quedan transformadas, por no decir, *transfiguradas* ante la teofanía y cristofanía que él experimenta. Su vida y su ejemplo son un reto para nuestro mundo tecnicista, ególatra y muy apegado al capital, por encima de la centralidad de Dios y de las personas, especialmente de los excluidos, de los empobrecidos y de los marginados.



## LA FE EN LA CARTA A LOS GÁLATAS

Eduardo Córdova González<sup>1</sup>

---

### **Resumen:**

*En la teología, a partir de los datos de la sagrada Escritura, sobre todo del NT, se habla de las tres virtudes teológicas. La fe es la actitud inicial y fundamental en la experiencia de Dios. En la carta de Pablo a los Gálatas se encuentra de manera decisiva el tema de la fe. Esta es analizada, de acuerdo con los textos en los que aparece el sustantivo fe o el verbo creer. El estudio parte de las circunstancias de composición de la carta, así como de su estructura. Al final, se ofrecen algunas conclusiones.*

### **Abstract:**

*In the theological discourse, starting from the data offered by the Sacred Scriptures, particularly from the New Testament, are mentioned the three theological virtues. Faith is the initial and fundamental attitudes in the experience of God. The letter of Saint Paul to the Galatians offers the argument of the faith in a decisive way. This argument is analyzed in reference to the texts where appear both the substantive faith and the verb believe. This essay begins considering the circumstances surrounding the composition of the letter to the Galatians as well as its general structure. Some final words are offered as a conclusive consideration.*

**Palabras clave:** Fe, Galacia, Judaizantes, Justificación, Ley, Abrahán, Bendición.

**Key words:** Faith, Galatia, Judaizers, Justification, Law, Abraham, Blessing.

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica, especialista en la obra paulina. Actualmente es decano de la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia de México y miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Su correo electrónico es eduardogo56@hotmail.com.

## Introducción

La fe es una de las llamadas virtudes teologales, junto con la esperanza y el amor (o caridad). La práctica de estas virtudes manifiesta muy bien, en síntesis, una adecuada relación con Dios. Ya en su primera carta, la 1 Tesalonicenses, escrita hacia el año 50 desde la ciudad de Corinto, Pablo habla de esas virtudes, desde diferentes perspectivas. En 1 Tes 5,3 Pablo las cita como valores que están poniendo en práctica los tesalonicenses. Dice el texto: «Recordamos incesantemente delante de Dios nuestro Padre la práctica de su fe, el esfuerzo de su amor y la paciencia de su esperanza en nuestro Señor Jesucristo». En 5,8, las virtudes son mencionadas en la metáfora de la armadura militar. Dice el texto: «Revistamos la coraza de la fe y del amor, con el yelmo de la esperanza de salvación». Esta carta se distingue, dentro del *corpus paulino*, por ser un escrito que insiste en el tema escatológico (1,10; 2,12; 3,13; 4,13-18; 5,1-11.23-24), lo cual propicia que, de entre las tres virtudes, aquí sea subrayada la esperanza, que tiene como objetivo principal la espera de la *parusía* o segunda venida de nuestro Señor Jesucristo, que ha de venir de los cielos (1,10), para que así estemos para siempre con él (4,17).

Por otra parte, en 1 Cor 13,13, el apóstol afirma: «Ahora permanecen la fe, la esperanza, el amor, estas tres cosas. Pero la mayor de estas es el amor». Aquí también son mencionadas las tres virtudes, pero Pablo le da la primacía al amor, seguramente por el contexto: como en la comunidad de Corinto se han dado diversos carismas, algunos de ellos extraordinarios, entonces algunos miembros de la comunidad aspirarían a los dones más llamativos. Por eso, Pablo, en una especie de digresión, habla del amor como «el carisma superior», como «el camino más excelente» (12,31); es el amor el que debe sustentar todos los carismas.

Pero, desde el punto de vista cronológico, hay que situar en primer lugar la virtud de la fe, porque ella señala el inicio de la experiencia de Dios. En Hch 14,27 se dice que Pablo y Bernabé, al terminar lo que fue su primer viaje misionero, llegaron a Antioquía (en Siria)

y contaron «*todo cuanto Dios había hecho juntamente con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe*». En este pasaje, la fe es vista como una puerta, un acceso al ámbito de la salvación.

En la carta a los Gálatas, la fe ocupa un lugar preponderante, como se nota a partir de la presencia de los términos *fe* y *crear*, los cuales, en el griego, están estrechamente relacionados, tanto desde el punto de vista semántico como fonético: *pistéuo* (creer) y *pístis* (fe). Por esa relación estrecha entre el sustantivo y el verbo, se constata claramente que la fe tiene que ver con el acto de creer. Creer, básicamente, supone aceptar algo que no es inmediatamente evidente.

En el presente estudio, que podría quedar ubicado en el campo de la teología bíblica, comenzaremos por presentar una breve descripción de la fe, así como aparece en las cartas paulinas. Después, se aborda el tema de las circunstancias de composición de la carta a los Gálatas, así como su estructura. Enseguida, en la parte central, vendrá un análisis de los textos de la carta en donde aparecen esos dos términos: creer (*pistéuo*) y fe (*pístis*). Al final, en la conclusión, presentaremos los aspectos relevantes de la fe que se encuentran en esta carta a los Gálatas.

## **1. La fe en las cartas paulinas**

Según J. A. Fitzmyer, para el apóstol Pablo la fe puede ser descrita como «la experiencia por la cual el ser humano comienza a hacer suyos los efectos del acontecimiento de Cristo».<sup>2</sup> En efecto, si Cristo se entregó a la muerte y resucitó para borrar nuestros pecados y conseguir nuestra justificación (cf. Rom 4,25), entonces el ser humano está invitado a aceptar en su vida la obra salvífica de Jesucristo, por medio de la fe.

<sup>2</sup> J. A. FITZMYER, «Teología paulina», en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 1176-1225, ver en especial 1212.

Fitzmyer<sup>3</sup> tiene también estas consideraciones acerca de la fe en Pablo: La experiencia de la fe está asociada al evangelio, pues es una respuesta a él. Todo comienza, entonces, con la escucha (*akoé*) del evangelio o de la palabra sobre Cristo y su obra salvífica. Oída la palabra, viene un asentimiento mental, la aceptación de que «Jesús es el Señor» (Rom 10,9). Pero de ahí se pasa a lo que se llama «la obediencia de la fe» (*hypakoé tes pisteos*), como se puede ver en Rom 1,5; 16,26. Eso significa que la fe no consiste solo en un asentimiento mental, sino que supone un compromiso de toda la persona con Cristo, quien nos conduce a Dios y nos comunica su Espíritu.

Por otra parte, la fe, como toda la acción salvífica de Dios, es un don, es una gracia (Rom 3,24-25; 6,14; 11,16; 12,3). Pero ese don de Dios no es impuesto por la fuerza al ser humano, sino que este, por su libertad, puede aceptarlo o rechazarlo. En ese sentido, la fe, siendo un regalo, supone también una libre aceptación y luego un compromiso, el cual podría quedar resumido en el mandamiento del amor.

## **2. Las circunstancias de composición de la carta a los Gálatas<sup>4</sup>**

Comprendemos mejor el sentido de la fe en la carta a los Gálatas si tenemos en cuenta las circunstancias de composición de la carta.

Pablo realizó, junto con Bernabé, un primer viaje misionero (Hch 13-14), que incluyó la evangelización del sur de la *provincia* romana de Galacia. Poco tiempo después del concilio de Jerusalén, emprende el segundo viaje misionero. Parece que Pablo no pretendía

---

<sup>3</sup> Ver , J. A. FITZMYER, «Teología paulina», en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico...*, 1212-1213.

<sup>4</sup> Datos acerca de la identidad de los gálatas, y sobre las circunstancias de composición de la respectiva carta de Pablo, los encontramos en diversas introducciones a la carta. Puede verse, por ejemplo, F. RAMÍREZ FUEYO, *Gálatas y Filipenses* (Guías de lectura del Nuevo Testamento 9), Verbo Divino, Estella 2006, 11-22; H. SCHLIER, *La Carta a los Gálatas* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 4), Sígueme, Salamanca 1999, 19-30; E. COTHENET, *La Carta a los Gálatas* (Cuadernos Bíblicos 34), Verbo Divino, Estella 1991, 6-10.

realizar una evangelización en la *región* de Galacia, en el norte, pero ahí se detuvo, debido a una enfermedad (Gal 4,13-14). Es entonces cuando funda una o varias comunidades. Después de Galacia pasará a Macedonia, hasta llegar a Corinto.

Dice J. Becker:

Hay que buscar entonces las comunidades gálatas en torno al Halys, con Ancira (hoy Ankara) por localidad central, y Tavium y Pesinunte. A esto se suele llamar la hipótesis territorial (o tesis en favor de Galacia del norte) frente a la hipótesis provincial o de Galacia del sur.<sup>5</sup>

Gal 4,13 habla de una primera predicación de Pablo en Galacia, lo cual supone una segunda visita posterior. Esas dos estancias mencionadas estarían confirmadas por dos citas del libro de los Hechos (16,6; 18,23). La primera se refiere al paso por Galacia y su evangelización, en el segundo viaje misionero (ya mencionado); y la segunda cita se refiere al paso por esa región en el tercer viaje misionero «para fortalecer a los discípulos». La meta principal del tercer viaje fue la ciudad de Éfeso.

Estando en Éfeso, Pablo recibe malas noticias provenientes de Galacia. Es cierto que los gálatas habían aceptado el evangelio, se habían bautizado y ya formaban parte de la comunidad cristiana. Pero en aquella región hicieron su aparición unos predicadores *judaizantes* que estaban desorientando a los gálatas, respecto al evangelio que Pablo les había predicado. Eran cristianos que pretendían que se impusiera la ley de Moisés a los paganos que se hicieran cristianos. Su predicación insistía en la continuidad entre el judaísmo y el cristianismo y, por tanto, en la necesidad de cumplir la ley; uno de cuyos signos principales era la circuncisión de los

<sup>5</sup> J. BECKER, «Pablo y las comunidades de Galacia», *Pablo el apóstol de los paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 83), Sígueme, Salamanca 1996, 326.

varones. Tales judaizantes incluso ponían en tela de juicio la autenticidad del apostolado de Pablo.<sup>6</sup>

La situación era complicada, porque los gálatas se encontraban perplejos y estaban en trance de apartarse del evangelio que les fue predicado.

En esas circunstancias, estando en Éfeso, Pablo escribe su carta a los Gálatas, hacia los años 55-57, precisamente como una apología del evangelio que les predicó, y también como una defensa de su propio apostolado. Aquí aparecerá, como veremos, un tema característico de la teología de Pablo: lo que nos justifica ya no es la ley de Moisés, sino la fe en Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros.

### 3. La estructura de la carta a los Gálatas

Hay diversas propuestas acerca de la estructura de esta carta. De acuerdo a su configuración, se comprenderá mejor el sentido que tiene la mención de la fe en determinada sección. Así tenemos:

H.-D. Betz<sup>7</sup> presentó una propuesta que sigue formalmente el análisis de la retórica clásica, y postula esta estructura (de la cual mostramos los apartados principales):

|     |  |           |
|-----|--|-----------|
| I   | El prescripto epistolar                          | 1,1-5     |
| II  | La introducción ( <i>exordium</i> )              | 1,6-11    |
| III | La declaración de los hechos ( <i>narratio</i> ) | 1,12-2,14 |
| IV  | La proposición ( <i>propositio</i> )             | 2,15-21   |
| V   | Las pruebas ( <i>probatio</i> )                  | 3,1-4,31  |
| VI  | La exhortación ( <i>Exhortatio</i> )             | 5,1-6,10  |

<sup>6</sup> Cf. J.-P. LÉMONON, *Para leer la carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 2013, 13-14. Este autor considera que a los agitadores de Galacia no habría que llamarlos simplemente *judaizantes*, porque parecería reductivo. Pero acepta que ellos, ante todo, querían asociar el acontecimiento salvífico de Cristo con la ley de Moisés, para poder alcanzar la salvación.

<sup>7</sup> Cf. H.-D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Fortress Press, Philadelphia 1979; la estructura completa se encuentra en las páginas 16-23.

VII El postscripto epistolar (*conclusio*) 6,11-18

S. Vidal<sup>8</sup> propone otra estructura, que también tiene en cuenta la terminología y los criterios de la retórica clásica. Estos son los apartados principales:

|            |                        |
|------------|------------------------|
| 1,1-5:     | prescripto             |
| 1,6-9:     | exordio                |
| 1,10-2,14: | narración              |
| 2,15-21:   | exposición básica      |
| 3,1-5,12:  | argumentación          |
| 5,13-6,10: | exhortación            |
| 6,11-18:   | conclusión de la carta |

Desde el punto de vista de la retórica bíblica, R. Meynet<sup>9</sup> propone esta visión de conjunto:

|   |          |
|---|----------|
| Prescripto:   | 1,1-5    |
| A Es el evangelio de Cristo el que yo les he anunciado: | 1,6-2,21 |
| B Es la cruz de Cristo la que nos justifica:            | 3,1-5,1  |
| A' Es la ley de Cristo la que es necesario cumplir:     | 5,2-6,18 |

Coincidiendo en diversos puntos con las propuestas anteriores, presentamos la siguiente estructura de la carta, la cual nos servirá de base para los comentarios sobre el tema de la fe.

|  |           |
|--|-----------|
| Prescripto epistolar                   | 1,1-5     |
| Cuerpo de la carta                     | 1,6-6,10  |
| Exordio                                | 1,6-10    |
| Primera parte: sección autobiográfica: | 1,11-2,21 |
| Segunda parte: sección argumentativa:  | 3,1-4,31  |
| Tercera parte: sección exhortativa:    | 5,1-6,10  |
| Final epistolar:                       | 6,11-18   |

<sup>8</sup> Cf. S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996, 73.

<sup>9</sup> Cf. R. MEYNET, *La Lettera ai Galati* (Collana Retorica Biblica), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 13.

## 4. Los textos sobre la fe en la carta a los Gálatas

En cuatro ocasiones aparece el verbo creer (*pistéuo*): 2,7.16; 3,6 y 3,22. El sustantivo fe (*pístis*) aparece 22 ocasiones: 1,23; 2,16.20; 3,2.5.7.8.9.11.12.14.22.23.24.25.26; 5,5-6.22; 6,10.

### 4.1 La fe en la sección autobiográfica de la carta

Hay que notar que, en esta sección autobiográfica, Pablo no tendría entre sus propósitos simplemente el hablar de su vida, sino que la *narratio* de su propia vida tiene ya un interés persuasivo, es decir, el apóstol presenta en esta sección aquellos datos de su vida que resultan relevantes para la defensa de su apostolado y de su evangelio libre de la ley. En 1,23 aparece por primera vez el tema de la fe. Dice Gal 1,22-24:

Las iglesias cristianas de Judea no me conocían personalmente, solo escuchaban: “El que alguna vez fue nuestro perseguidor, ahora anuncia la buena nueva de la fe [*pístis*] que antes intentaba destruir”. Y glorificaban a Dios por mi causa.

En estos versículos, Pablo hace notar que, si la presente oposición contra él pretendía apoyarse en las iglesias de Judea, dado el posible origen de los judaizantes, eso no tenía razón de ser, porque las iglesias de Judea ya daban un testimonio favorable a Pablo. Al principio, cuando él se convirtió en mensajero de Cristo, su predicación del evangelio, para suscitar la fe, era reconocida positivamente por parte de esas iglesias.

El concepto referente a la fe está asociado al evangelio. La fe es objeto de buena noticia. La fe, en este caso, era susceptible de ser destruida, ya que se puede entender esa fe como el movimiento de adhesión a Jesucristo que se estaba expandiendo. La conversión de Pablo, que pasa de perseguidor a predicador de lo que quería destruir, es interpretada, por parte de las iglesias de Judea, entre las cuales la principal era la iglesia de Jerusalén, como una intervención milagrosa de Dios.

En 2,7 se encuentra el verbo *creer*, en tiempo perfecto, con el sentido de «encargar o confiar algo a alguien».<sup>10</sup> Dice Gal 2,6b-7: «...nada nuevo me impusieron tales autoridades, sino que, al contrario, al ver que se me había confiado (pistéuo) el evangelio para los incircuncisos, como a Pedro para los circuncisos...»

En 2,1-10, Pablo habla de su segunda visita a Jerusalén, precisamente para tratar el tema de la incorporación de los paganos a la comunidad y de los posibles requisitos para su ingreso. Se trata de lo que se ha llamado «la asamblea de Jerusalén». En 2,7-10, Pablo (que iba acompañado de Bernabé y Tito), narra ese encuentro que tuvo con Pedro, Santiago y Juan. El texto muestra que el evangelio de Pablo y su misión fueron reconocidos oficialmente por los apóstoles de Jerusalén.<sup>11</sup> De hecho, el v. 9 señala lo siguiente:

y reconociendo la gracia que se me había concedido, Santiago, Cefas y Juan, los que eran considerados columnas, me estrecharon la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión, con el fin de que nosotros nos dirigiéramos a los paganos, y ellos a los circuncisos.

Es importante este pasaje, en el sentido que se reconoce la autenticidad del evangelio de Pablo, un evangelio que no postulaba las exigencias de la Ley, sino que se fundamentaba en la fe en Jesucristo. Se da, además, una distribución de tareas: Pablo sería el apóstol de los gentiles, mientras que Pedro lo sería de los judíos, pero el evangelio, en cuanto a su contenido, sería el mismo.

En 2,16 de la carta, se encuentran tanto el verbo como el sustantivo (en dos ocasiones). Este versículo tiene una relevancia muy especial, porque forma parte de 2,15-21, que es un fragmento considerado por algunos como la tesis o proposición de la carta (*propositio*, según H.-D. Betz; exposición básica, según S. Vidal). Ese

<sup>10</sup> Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2008, 666.

<sup>11</sup> Cf. A. VANHOYE, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 8), Paoline, Milano 2000, 52-53.

texto sigue a 2,11-14, en donde Pablo narra el desencuentro que tuvo con Pedro en la ciudad de Antioquía de Siria. De hecho, algunos ven una secuencia entre los dos pasajes, mientras que otros consideran que 2,15-21 puede verse de manera independiente. En el primer caso, 2,15-21 constituiría el final de la sección autobiográfica de la carta; en el segundo caso, ese texto sería como el centro de toda la carta, una especie de nexo entre la parte biográfica y la parte argumentativa. Lo que está fuera de discusión es la relevancia de este pasaje dentro de la carta. Dice Gal 2,15-16:

Nosotros somos judíos de nacimiento y no paganos pecadores. Pero, sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe [*pístis*] en Jesucristo, también nosotros creímos [*pistéuo*] en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe [*pístis*] en Cristo y no por las obras de la ley, porque por las obras de la ley nadie será justificado.

En el v.15, Pablo establece una autodefinition de los cristianos judíos, comenzando por considerarlos, incluyéndose él mismo, como judíos. Al mismo tiempo, hace una separación entre judíos y paganos, a los cuales llama «pecadores». Tal consideración va de acuerdo con el concepto judío del pecado, según el cual los pecadores dentro del judaísmo deben distinguirse de los pecadores que provienen del pueblo no judío. Los judíos cometen pecados cuando transgreden la ley, pero pueden obtener el perdón por varios medios, sobre todo a través de ritos y sacrificios de expiación. Los paganos, sin embargo, son pecadores en cuanto paganos.

Pero en el v. 16 Pablo señala la situación de los judeocristianos en cuanto cristianos. Aquí está la parte central de la tesis paulina de la justificación por medio de la fe y no por medio de la ley de Moisés.

Frente al ser judío por nacimiento (v. 15) está la identidad cristiana, que proviene de una convicción. Se cayó en la cuenta de que, de ahora en adelante, la justificación ante Dios no se consigue con el cumplimiento de la ley, sino por medio de la fe en Jesucristo. Esa

convicción trajo por consecuencia la adhesión a Cristo por la fe, con la finalidad de ser justificados por esa fe y ya no por la ley.

La construcción de este v. 16 tiene forma de quiasmo. Presentamos este versículo tanto con el texto griego, como con su transliteración y su traducción.

A οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος  
 Ou dikaioutai ánthropos  
 No es justificado el hombre

B ἐξ ἔργων νόμου  
 ex érgon nóμου  
 por las obras de la ley,

C εἰ μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ  
 eán mé diá písteos Iesou Christou  
 sino por la fe en Jesucristo.

D καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν ἵνα  
 δικαιωθῶμεν  
 Kai heméis eis Christón Iesouén epistéusamen hina di  
 kaidhómen  
 También nosotros creímos en Cristo Jesús para ser justificados

C' ἐκ πίστεως Χριστοῦ  
 ek písteos Christou  
 por la fe en Cristo

B' καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου  
 kai ouk ex érgon nóμου, hoti ex érgon nóμου  
 y no por las obras de la ley, porque por las obras de la ley

A' οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.  
 ou dikaidhésetai pása sárx.  
 no será justificada toda carne.

Este quiasmo presenta en los extremos (A y A') el tema de la justificación. En forma negativa se dice que el hombre (o toda carne) no es justificado... El medio de salvación que ya no está vigente son las obras de la ley (B y B'). La fe (C y C'), por su parte, queda contrapuesta a la ley y aparece como el medio eficaz de salvación. En estos apartados C y C' está el término *pístis*. Al centro, expresada de forma categórica, está la afirmación: *Creímos en Cristo Jesús*. Aquí aparece el verbo *pistéuo*.

A propósito de la construcción del v. 16, A. Vanhoye tiene estos comentarios:

La sua frase è stilisticamente magnifica; mette in opera tre concetti: giustificazione, opere di legge e fede in Cristo; ciascuno torna tre volte. L'affermazione centrale è positiva: "Noi in Cristo Gesù abbiamo creduto per essere giustificati". È preceduta e seguita dalla menzione positiva della fede in Cristo. All'inizio e alla fine, una proposizione negativa esclude invece la possibilità della giustificazione in virtù delle opere della legge. Paolo si sarebbe potuto fermare dopo l'affermazione centrale: ciò che segue, infatti, non aggiunge niente di nuovo. Egli però ha voluto finire con una negazione, che ribadisce l'esclusione delle opere della legge già espressa all'inizio.<sup>12</sup>

Hay un detalle en este versículo, que conviene hacer notar: en las dos ocasiones que se habla de la fe, el complemento está en caso genitivo, lo cual, estrictamente hablando, pediría en español la preposición *de*, para indicar posesión: «por la fe de Jesucristo» y «por la fe de Cristo», sin embargo, hemos traducido las frases con la preposición *en*: Por la fe en Jesucristo / por la fe en Cristo.

Dice G. Barth:

La construcción de genitivo *pístis Christou* en Rom 3,22.26; Gál 2,20; Flp 3,9 debe entenderse también como genitivo objetivo (fe en Cristo), como lo demuestra claramente Gál 2,16; cf. además Hech 3,16; Ef 3,12; Sant 2,1; Ap 2,13; 14,12; cf. el genitivo ob-

<sup>12</sup> A. VANHOYE, *Lettera ai Galati...*, 68.

jetivo que aparece análogamente en Mc 11,22, “fe en Dios”; Flp 1,27, “fe en el evangelio”, así como en Col 2,12 y 2 Tes 2,13.<sup>13</sup>

Dentro del fragmento de Gal 2,15-21, en el v. 20, Pablo tiene estas afirmaciones: «Y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. La vida que ahora vivo en la carne la vivo por la fe [*pístis*] en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí».

El apóstol habla en primera persona y con términos que pueden considerarse místicos. Es un yo *típico*, en cuanto que, aunque Pablo esté hablando de su propia experiencia, todo creyente puede hacer suyas estas palabras del apóstol. Él llegó a tal grado de adhesión a Jesucristo que, habiendo muerto a la ley, se considera un crucificado con Cristo (v. 19). La configuración con Cristo supone también una muerte y una sepultura con Cristo, para ser una criatura nueva (cf. Rom 6,3-4; Gal 6,15). Con la afirmación *Cristo vive en mí*, el apóstol alude al espacio que le ha dado a Cristo para que habite en él. El tema de la inhabitación de Cristo en el creyente se encuentra también en otros pasajes del NT (cf. Jn 14,23).

La consecuencia es que la vida de Pablo en la carne, es decir, la vida natural (en este pasaje, la *carne* no tiene connotaciones negativas) es vivida por la fe en Cristo, que se entregó a la muerte. El apóstol sigue hablando en primera persona, reconociendo que la fe descansa en Jesucristo y en su obra redentora, realizada a través de su muerte y resurrección por amor.

Pablo define la fe por medio de una afirmación que combina el título cristológico de «Hijo de Dios» con una fórmula cristológica, que contiene dos verbos: «me amó... y se entregó por mí». La fórmula se refiere a la muerte de Cristo en la cruz como un acto de amor y como un sacrificio a favor de los cristianos.

<sup>13</sup> G. BARTH, VOCES «ΠΙΣΤΙΣ» Y «ΠΙΣΤΕΥΩ», en H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (Biblioteca de Estudios Bíblicos 91), Sígueme, Salamanca 2002, 948.

La fe reside precisamente en eso: aceptar que la obra de la justificación ha sido realizada por medio del misterio pascual de Cristo, y al ser humano le corresponde la aceptación por medio de la fe.

Comentando el tema de la justificación, y a propósito de Gal 2,20, J. Gnilka señala lo siguiente:

Cuando Pablo habla en este contexto de vivir en la fe (Gál 2,20), se evidencia una vez más que no basta el asentimiento interno, intelectual, sino que en la fe se halla implicada toda la realidad de la existencia humana. Vivir en la fe significa: mantener la condición de justificado hasta el final, de modo que podamos alcanzar un día la esperanza de la justicia (Gál 5,5). Mediante la fe se mantiene la condición de justificado y sigue manifestando la eficacia del poder salvífico de Dios.<sup>14</sup>

#### **4.2 La fe en la sección argumentativa de la carta**

Teniendo en cuenta las circunstancias de composición de la carta, y sobre todo el fragmento de 2,15-21, que es como la tesis de este escrito, ahora viene la sección argumentativa, la sección de las pruebas. Lo que Pablo ha afirmado, ahora tratará de demostrarlo por diversos medios: experiencia de los gálatas, citas de la Escritura, etc.

En 3,1-5 comienza la sección argumentativa de la carta. En un primer paso, Pablo apela al testimonio de los mismos gálatas. Ellos experimentaron la presencia y la acción del Espíritu Santo. Pablo los pone en una disyuntiva: tal experiencia ¿se dio por la fe o por las obras de la ley? Con esa pregunta, por una parte, se da una conexión estrecha con 2,15-21 y, por otra, se introduce la novedad del Espíritu. El cuestionamiento que hace Pablo va directo a los destinatarios, que se convierten de esa manera en testigos a favor de la argumentación que él les presenta. Ellos tendrán que reconocer

---

<sup>14</sup> J. GNILKA, «La teología del apóstol Pablo», *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 3), Trotta, Madrid 1998, 91-92.

que su experiencia *pneumática* se dio gracias a la fe en Jesucristo. Dice 3,2: «Solo quiero saber esto de ustedes: ¿recibieron al Espíritu Santo por las obras de la ley o por la aceptación del mensaje de la fe?»

En 3,5 viene otro cuestionamiento: «El que les concede el Espíritu y obra milagros entre ustedes ¿lo hace por las obras de la ley o por la aceptación del mensaje de la fe?» La conexión entre los dos versículos es evidente: la mención del Espíritu, la formulación en forma de pregunta, la contraposición entre la ley y la fe, etc.

En 3,6-7, en un segundo paso de la *probatio*, Pablo toma un argumento de la Escritura. Según G. A. Kennedy, esta es una de las pruebas externas más sólidas, dado que se trata de textos considerados como palabra de Dios.<sup>15</sup> El personaje que entra en escena es Abrahán, el cual es alabado por su fe. Este patriarca existió antes de la llegada de la ley, y por esa razón se convierte en argumento sólido dentro del pensamiento de Pablo. Dice 3,6-7: «Así Abrahán creyó [*písteuo*] a Dios y se le acreditó como justificación. Sepan pues que los que viven de la fe [*pístis*], esos son hijos de Abrahán».

Estos versículos constituyen como la tesis del argumento que se desarrolla en los vv. 8-14. Se menciona primero a Abrahán, con una cita de la Escritura (Gn 15,6), luego se saca una conclusión: el que quiera ser considerado hijo de Abrahán y recibir la bendición prometida a él (Gn 12,3), debe ubicarse en el ámbito de la fe.

Después de establecer la tesis en 3,6-7, Pablo la desarrolla en los versículos siguientes, haciendo una contraposición entre los dos ámbitos posibles de elección: por una parte, Abrahán, la fe, la bendición, la justificación; y la ley que no justifica, la maldición, por otra. Afirma 3,8-9:

La Escritura, previendo que Dios justificaría por la fe (*pístis*) a los paganos, anunció de antemano a Abrahán la buena noticia: En ti

<sup>15</sup> Cf. G. A. KENNEDY, *Retórica y Nuevo Testamento, Cristiandad*, Madrid 2003, 35.

serán bendecidas todas las naciones. Así pues, los que viven de la fe (pístis) son bendecidos con Abrahán, el creyente.

Después, en 3,11-12 establece: «Es evidente que por la ley nadie es justificado ante Dios, porque el justo vivirá por la fe (pístis). Pero la ley no procede de la fe [*pístis*]; al contrario, el que cumpla esos preceptos vivirá por ellos».

Finalmente, en 3,14 afirma: «Para que la bendición de Abrahán llegara a los paganos por Cristo Jesús, y nosotros recibiéramos, por medio de la fe [*pístis*], el Espíritu prometido».

Dado que 3,6-14 se apoya en la Escritura, no solamente es mencionado Abrahán, sino que también cita el apóstol algunos pasajes del AT que apuntalan su tesis:

«En ti serán bendecidas todas las naciones» (Gn 12,3).

«El justo vivirá por la fe» (Hab 2,4).

«El que cumpla esos preceptos vivirá por ellos» (Lv 18,5).

Dentro de la sección argumentativa de la carta, en un tercer paso, se encuentra otro apartado en 3,19-25. En términos de retórica, se trata de una digresión concisa. Pablo no añade algo nuevo al argumento, pero evita una conclusión errónea a la que los lectores podrían llegar en base a lo dicho anteriormente.<sup>16</sup> Dice 3,22-25:

Pero la Escritura encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuera dada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo. Pero, antes de que llegara la fe, estábamos custodiados y encerrados bajo la ley, a la espera de la fe que iba a revelarse. De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero una vez llegada la fe, no estamos sometidos al pedagogo.

---

<sup>16</sup> H.-D. BETZ, *Galatians...*, 163.

Según el plan de Dios, la ley tuvo una finalidad positiva: dejar claro al hombre que ella no era el camino definitivo de salvación y que no era capaz de dar la vida. Su papel fue el de pedagogo (*paidagogós*). A pesar del sentido actual positivo de pedagogo (sustantivo *país-paidós* más el verbo *ago*, es decir, «el que conduce al niño»), en el mundo clásico no se trataba propiamente de un educador, sino del esclavo que vigilaba y controlaba al menor de edad. En la literatura clásica, sin embargo, hay muchos textos que tienen un sentido positivo de esta figura, y aquí Pablo la presenta de una forma más bien positiva, pero provisional, de tal manera que, llegada la era de la fe, la ley ya cumplió su función.

Después de dedicar un breve espacio al tema de la ley y su función, lo cual sería de especial interés para los judíos, ahora Pablo, en un paso siguiente, se dirige a todos los cristianos, ya sea de origen pagano, ya sea de origen judío, para hacerles ver que todos forman una unidad, a partir de la fe y del bautismo.

La mención de la fe solo se encuentra en 3,26, pero es interesante la construcción de los vv. 26-29:

<sup>26</sup> Pues todos ustedes son hijos de Dios por la fe [*pístis*] en Cristo Jesús.

<sup>27</sup> Porque ustedes, los que fueron bautizados en Cristo, se revisitaron de Cristo.

<sup>28</sup> No hay judío ni griego;  
no hay esclavo ni libre;  
no hay hombre ni mujer;  
porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús.

<sup>29</sup> Y si son de Cristo, entonces son descendencia de Abrahán, herederos según la promesa.

El v. 26 afirma que todos (*pántes*) son hijos de Dios por la fe. El tema de la filiación es importante en la carta. Pablo valora la condición de hijos de Abrahán, para recibir por medio de él la bendición prometida. Pero también es de suma importancia la filiación divina, como lo señala en 4,4-6. La fe es la condición para ser hijos de

Dios. Pero la sola fe no basta, sino que tiene que ir acompañada del rito concreto del bautismo. En ese sentido, este pasaje es de especial relevancia en lo que se refiere al bautismo asociado a la fe, lo cual concuerda, por otra parte, con la tradición sinóptica (cf. Mt 28,19; Mc 16,16).

El v. 26 queda unido estrechamente al final del v. 28: Todos ustedes son hijos de Dios... Todos ustedes son uno... Y esto se da en Cristo y por medio de la fe.

El v. 28 hace notar que, por la fe y el bautismo, queda superada toda diferencia.

El v. 29, con la mención de Abrahán, cierra esta sección que comenzó en 3,6, precisamente con la mención de este patriarca y su fe. En ese sentido, podemos hablar de una especie de *inclusión*.

#### **4.3 La fe en la sección exhortativa de la carta**

En 5,1-12 está el inicio de la sección exhortativa de la carta. El v. 1 ayuda a entender este fragmento: «Para ser libres Cristo nos liberó; manténganse, pues, firmes, y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud». Es semejante este versículo a 5,13, que marca el inicio de otra unidad: «Porque ustedes, hermanos, fueron llamados a la libertad, pero no conviertan la libertad en un pretexto para la carne; más bien, háganse servidores unos de otros por amor». Tanto 5,1-12 como 5,13-26 hablan de la libertad. Pero, en el primer texto, la exhortación consiste en un llamado a no caer en la esclavitud, es decir, en la sumisión a la circuncisión y la ley; en el segundo texto, en cambio, la exhortación es a vivir la libertad en el ejercicio del amor fraterno.

Dentro del primer texto (5,1-12) se menciona dos veces la fe. Los vv. 5-6 afirman: «Pues nosotros, por la acción del Espíritu, aguardamos firmemente la esperanza de la justicia por la fe [*pístis*], pues en Cristo no vale la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe [*pístis*], que actúa por el amor».

Pablo, con el uso del *nosotros*, se está contraponiendo a aquellos judeocristianos que querían imponer la ley, y también a los gálatas que pretendieran aceptar los postulados de los judaizantes. El apóstol insiste en la esperanza de alcanzar la justicia, la justicia definitiva, por medio de la fe (cf. Flp 3,7-9). Por otra parte, si en los capítulos anteriores Pablo ha insistido tanto en la salvación por medio de la fe, y no por las obras de la ley, al grado de pensar que quizá el creyente tiene ya asegurada la salvación, prescindiendo de lo que haga, ahora el apóstol recupera el valor del comportamiento cristiano: La fe debe demostrarse en la caridad (v. 6). Este versículo puede verse como punto de contacto con la enseñanza de la carta de Santiago (Sant 2,14-26).<sup>17</sup>

Dentro del segundo texto (5,13-26), la fe es mencionada en el v. 22, pero en este caso la fe puede ser entendida como fidelidad. Dice ese versículo: «En cambio, el fruto del espíritu es: amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad».

La última mención de la fe, dentro de la carta, se encuentra en 6,10: «Así pues, mientras tenemos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe».

Esta exhortación se comprende bien al estar ubicada hacia el final de la carta, antes de la conclusión. Se sigue insistiendo en la práctica del bien, pero especialmente hacia los hermanos en la fe, es decir, aquellos que han escuchado el evangelio, se han hecho bautizar, forman la comunidad cristiana y tienen ese compromiso de vivir en la unidad y el amor, de acuerdo con el mandato evangélico (cf. Jn 15,12.17).

---

<sup>17</sup> Cf. A. VANHOYE, «La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati», *La Civiltà Cattolica* 162, 3870 (2011) 463-464.

## Conclusiones

En primer lugar, en esta carta a los Gálatas, la fe puede tener el sentido objetivado de «el grupo cristiano» o «la religión cristiana».<sup>18</sup> Así se puede entender en 1,23, cuando se habla de que la fe podría ser destruida por el perseguidor Pablo. Lo mismo se puede aplicar a la frase «los que viven de la fe», que se encuentra en 3,7.9. Ahí, la frase está expresada en griego de esta manera: *hoi ek písteos* («los de la fe»), que hemos traducido por «los que viven de la fe». Aquí cabría también el último texto de la carta que habla de la fe: 6,10. Se mencionan ahí a los hermanos en la fe. Esa virtud constituye, por tanto, el factor de cohesión de la comunidad cristiana.

En segundo lugar, por medio de la fe, además de alcanzar la justificación, como se verá enseguida, se consiguen otros bienes, como el don del Espíritu Santo, como aparece en 3,2.4. Se propone ahí la disyuntiva: ¿Recibieron ustedes al Espíritu debido a las obras de la ley o por la aceptación del mensaje de la fe? (literalmente: «por la escucha de la fe», *ex akoés písteos*). En 3,22 se afirma que la promesa (de bendición) se concede a los creyentes por medio de la fe. En este sentido, 3,14 menciona esos dos dones concedidos por medio de la fe, es decir, el Espíritu Santo y la bendición: «Para que la bendición de Abrahán llegara a los paganos por Cristo Jesús, y nosotros recibiéramos, por medio de la fe, el Espíritu prometido». También, gracias a la fe, se consigue el privilegio de ser considerados hijos de Abrahán (3,6); además, por la fe se consigue la filiación divina, como lo señala 3,26. En resumen, el que cree se encuentra con estos beneficios: recibe el don del Espíritu, entra en el grupo de los hijos de Abrahán, para recibir la bendición a él prometida, y se convierte en hijo de Dios. Pero el aspecto más importante de la fe, en esta carta, en tercer lugar, es su relación con la justificación.

---

<sup>18</sup> Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*, Verbo Divino, Estella 2007, 262.

Una primera cuestión a tratar en este aspecto se refiere a las preposiciones. Es verdad que el término *fe* puede aparecer como sujeto de una frase (5,6) o como complemento directo de un verbo (1,23). Pero el problema se presenta en el manejo de algunas preposiciones. La preposición que se esperaría como compañera de la fe sería *dia* (*por* o *a través de*). De hecho, esta aparece en algunas frases: 3,14.26 *por medio de la fe* (*dia* tés písteos). En 2,20 está la preposición *en* (*en*), cuando Pablo afirma: «La vida que ahora vivo en la carne la vivo por (literalmente: *en*) la fe en el Hijo de Dios». Esas dos preposiciones no causarían problema.

La preposición más frecuente es *ek*, que puede convertirse en *ex*, por razones fonéticas, y se construye con genitivo. La preposición tiene el significado básico de «desde» o «a partir de», haciendo referencia a un origen. Prevalece esa construcción en la carta, cuando se habla de la fe. Una posible explicación de esa formulación podría estar en el hecho de que Pablo, al citar Hab 2,4, según la versión griega de los LXX, encuentra esa expresión: «El justo vivirá por la fe [*ek písteos*]». Entonces, él mantiene esa frase y la contrapone a la justificación por las obras de la ley (*ex érgon nóμου*). Con esa preposición, para referirse tanto a la fe como a las obras, la traducción podría ser: «a partir de la fe» o «a partir de las obras de la ley». Pero, de cualquier manera, ha sido siempre aceptable en las traducciones esta opción: «por la fe o por las obras de la Ley».

Ahora bien, para la justificación se requiere la fe. Pero la fe no está en estricto paralelo con las obras, en el sentido de que estas hacen referencia a la voluntad del hombre de cumplir una serie de preceptos; en cambio, cuando se habla de la fe, esta habrá que entenderla como la actitud de aceptación del plan salvífico de Dios en la propia vida, un plan que tiene su centro en el misterio pascual de Cristo.

J. Sánchez Bosch hace estos comentarios, después de mencionar algunos textos de la carta a los Gálatas, que contienen el tema de la fe, tanto en forma verbal como en forma de sustantivo (Gal 2,16; 3,24; 3,6, que cita Gn 15,6; 3,8; y 3,11, que cita Hab 2,4):

Lo único que no se deduce, a mi modo de ver, de todos estos textos es que la fe sea el auténtico origen de la justificación: entendemos, pues, que... la preposición *ek* no es usada con total propiedad. En el sentido de que quien justifica, el auténtico origen de la justificación, es Dios y el creyente es sólo receptor de sus dones. Dios como sujeto activo está explícito en 3,8. En 2,16 y 3,24, creemos que es acertado entender los verbos pasivos como “pasivo divino”. En 2,16, por otro lado, la frase que lleva la preposición *ek* (de origen) es precedida por una frase paralela que lleva la preposición *dia* (de mediación). Lo que parece claro es que quien ha de creer es el hombre (“Por eso nosotros hemos creído en Cristo Jesús”)... Dios es también protagonista en 3,6, pues allí la justicia proviene de una aceptación de la fe de Abrahán en Dios (“le fue contado”), que sólo Dios puede hacer.<sup>19</sup>

J. Becker tiene este comentario:

La carta a los Gálatas es el testigo más antiguo del mensaje del apóstol sobre la justificación. Por eso, las tesis sobre la justificación adquieren importancia capital en su lugar central, que es la prueba o demostración (*argumentatio* o *probatio*) en 3,1-5,12.<sup>20</sup>

Este mismo autor afirma que Pablo, para hablar de la obra de salvación o redención realizada por Cristo, maneja cinco campos semánticos que se disputan el predominio en sus cartas: reconciliación, liberación, sustitución o representación vicaria, expiación y justificación.<sup>21</sup> A esto podemos añadir este comentario: en la carta a los Gálatas prevalece el tema de la justificación (asociada a la fe), pero también, en menor medida, el tema de la liberación (en la sección exhortativa).

<sup>19</sup> J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos...*, 263.

<sup>20</sup> J. BECKER, «Pablo y las comunidades de Galacia», *Pablo el apóstol de los paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 83), Sígueme, Salamanca 1996, 334.

<sup>21</sup> Cf. J. BECKER, «los rasgos fundamentales de la teología paulina», *Pablo el apóstol de los paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 83), Sígueme, Salamanca 1996, 483.

En cuanto al tema de la justificación, un problema que se ha presentado en la historia (de la exégesis y de la teología), sobre todo en la época de la Reforma, ha sido el referente al sentido preciso del término justificación. ¿Se trata simplemente de una declaración de justicia o de hacer justo al pecador?

A. Vanhoye, a propósito de este tema y comentando Gal 2,15, afirma lo siguiente:

Questo termine (giustificazione), diciamolo subito, è ambiguo, perché può avere due significati diversi, uno dichiarativo e l'altro costitutivo. Il senso dichiarativo si applica a un uomo che è giusto, innocente, e che è dichiarato tale. Il senso costitutivo, invece, si applica a un peccatore, che non può essere dichiarato giusto, poiché non lo è, ma deve essere reso giusto grazie a un intervento che gli renderà l'innocenza perduta.

L'adesione di fede a Cristo procura, secondo la predicazione degli apostoli, el perdono dei peccati (cfr. At 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; Lc 24,47); rende dunque l'innocenza ai peccatori. Paolo esprime la stessa convinzione, dicendo que la fede «giustifica» y peccatori, cioè li rende giusti.<sup>22</sup>

Este mismo autor, en uno de sus artículos, comenta estos mismos conceptos, de manera más ampliada, señalando lo siguiente:

San Paolo può quindi dichiarare que «l'uomo non viene giustificato per le opere della Legge» (*Gal* 2,16). Notiamo che, nel suo modo di presentare il problema della giustificazione, l'Apostolo ha effettuato tre cambiamenti sorprendenti. Nella prospettiva tradizionale, si ricercava una giustificazione 1) dichiarativa, 2) finale, 3) basata sulle opere della Legge. Cioè: durante la loro vita, gli Ebrei religiosi si sforzavano di osservare la Legge di Mosè, nella speranza di essere dichiarati giusti dal Signore nel giudizio finale. San Paolo, invece, ha dimostrato che abbiamo tutti bisogno de una giustifica-

<sup>22</sup> A. VANHOYE, *Lettera ai Galati...*, 67.

zione 1) no dichiarativa ma costitutiva, 2) no finale, ma iniziale, 3) non basata sulle opere della Legge, ma su un dono gratuito del Signore.

Crederne in Cristo, accoglierlo come colui che «ha dato se stesso per i nostri peccati» (*Gal 1,4*) significa riconoscere di essere un peccatore, incapace di rendersi giusto, e accettare l'opera di redenzione attuata da Cristo.<sup>23</sup>

Finalmente, La relación entre la fe y la justificación también es expresada por J. Gnilka en estos términos:

La fe no es tan sólo el único camino para la justificación, sino que además asegura el carácter gratuito de la salvación. Esto se explica en el ejemplo de Abrahán. Con expresión provocadora, se presenta al Patriarca en oposición a la ley. Mostró fe cuando Dios se fijó en él e hizo una alianza con él. Todo dependió de Dios; Abrahán no tenía ningún mérito que reivindicar. De otro modo, se le habría contado como un salario debido. Pero, puesto que era culpable y no podía invocar nada más que su fe. Dios pudo volverse hacia él. En este sentido se dice de Abrahán que creyó en Dios y se le reputó como justicia (*LXX Gén 15,6; Rom 4,1-5*). La fe aparece aquí como la actitud del hombre frente a Dios; una actitud conforme a la alianza.<sup>24</sup>

Esa relación de la fe con la justificación será ampliada por Pablo en la carta a los Romanos, que es su obra cumbre, desde el punto de vista literario y teológico. La carta a los Romanos la escribió Pablo en un ambiente sereno, para una comunidad que aún no conocía, y precisamente para preparar su visita a ella. En Romanos, se retomarán argumentos y citas de la Escritura que ya se encuentran en Gálatas, pero siempre en torno a esa temática de la justificación por la fe en Jesucristo y no por las obras de la ley de Moisés.

<sup>23</sup> A. VANHOYE, «La giustificazione per mezzo della fede...», 460-461.

<sup>24</sup> J. GNILKA, «La teología del apóstol Pablo»..., 90-91.

En ese sentido, la carta a los Gálatas queda ubicada en un estadio intermedio entre 1 Tesalonicenses y Romanos. En 1 Tesalonicenses, como mencionamos al principio, Pablo habla de la fe y de las tres virtudes teologales en general, pero no en la forma en que lo hará, en el caso de la fe, en la carta a los Gálatas y luego en la carta a los Romanos.



# HERMENÉUTICA



### Resumen:

*Mateo 17, 15 saca a la luz un caso específico con un término poco claro: "lunático". El presente artículo, pretende ayudar en la distinción entre un caso de posesión y una enfermedad en las Sagradas Escrituras, resaltando las características de cada uno, así como su entorno. Jesucristo nos deja muy claro, a través de su actuar y de sus propias palabras, que la fe mueve montañas y nos exhorta a no ser incrédulos. Tras el análisis de los milagros del Salvador, se infieren las diferencias entre curación, sanación y liberación. Si bien los tres son milagros, en esencia no son lo mismo. Ya que algunos se darán a nivel somático, psíquico o espiritual.*

### Abstract:

*Matthew 17:5 reveals a specific argument using a term that is not quite clear: "lunatic". The present article attempts to help in the distinction between a possession and a sickness as they appear in the Sacred Scriptures, by means of emphasizing the features of each one of them, as well as their settings. From his actions and his words, Jesus states clearly that faith is capable to displace mountains and he invites us not to be incredulous. After analyzing the miracles of the Savior, it is possible to infer the differences between curing, healing, and liberating. All of them are miracles but they are not the same. Some of them impact the somatic, or the psychic, or the spiritual level.*

**Palabras clave:** lunático, posesión, enfermedad, curación, milagro, liberación.

**Key Words:** *lunatic, possession, disease, cure, miracle, liberation.*

---

<sup>1</sup> La autora ha concluido sus estudios de la Licenciatura de Letras Clásicas por la UNAM, México. Su correo electrónico es mathob.94@gmail.com.

## Introducción

San Ireneo de Lyon en el siglo II, en su obra *Contra los herejes*, redacta cuatro reglas<sup>2</sup> a seguir para leer de manera correcta las Sagradas Escrituras, donde menciona, entre otras cosas: «Es, pues, irracional dejar de lado al verdadero Dios,... Porque una pregunta no se resuelve transformándola en otra; ni habrá persona sensata que trate de aclarar un pasaje oscuro por otra oscuridad, o un enigma por otro...».<sup>3</sup> En consecuencia, la interpretación de algunos pasajes bíblicos no necesita más que la claridad de las palabras que contiene en sí.

El Evangelio de Mateo se caracteriza por tener pocos detalles en la narrativa, por ser más bien breve. Sin embargo, en cuanto a capítulos es el más largo de los cuatro sinópticos y, según Santiago Guijarro, catedrático del Nuevo Testamento,<sup>4</sup> es también el más comentado por los Padres de la Iglesia.<sup>5</sup> Existe la teoría de que fue escrito primeramente en arameo y después traducido al griego, versión que se toma como canónica.

Mateo, según su propia versión del Evangelio, era recaudador de impuestos (Mt 9, 9). Aún se cree que su escrito es resultado de la influencia de Marcos, con la llamada fuente Q y, por supuesto, la incorporación de sus propias tradiciones.

Varios de sus versículos no encajan con la descripción de “evangelista breve”. Por ejemplo, los primeros donde detalla la descendencia del rey David, siendo el único evangelista en contarnos dicha línea temporal (Mt 1). No así, los versículos en los que habla de

---

<sup>2</sup> La regla de la verdad, la regla de la tradición, la regla de la consonancia, la regla de pasajes oscuros con pasajes claros. Ver la obra IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, (L. Reyes Alcántara (ed.), CEM, México 2000.

<sup>3</sup> IRENEO DE LYON, *Contra los herejes...*, 133.

Para una panorámica completa de la exégesis en san Ireneo de Lyon, ver C. ROMERO GALÁN, «La parábola de los obreros de la viña (Mt 20, 1-16) en la exégesis gnóstica y de san Ireneo de Lyon», en *Id.*, *Temas patristicos 1*, México, UNAM, en prensa.

<sup>4</sup> Ha trabajado en la Universidad Pontificia de Salamanca y también en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

<sup>5</sup> S. GUIJARRO OPORTO, *Comentario al Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1995, 27.

sucesos extraordinarios, pues reduce detalles u omite situaciones como en los exorcismos o curaciones. Específicamente, del pasaje referido en Mt 17, 15, Ulrich Luz, teólogo suizo, comenta: «Está visto que a Mateo no le agradan mucho los exorcismos, ya que evitó en nuestro relato cualquier referencia al estado de poseso del niño enfermo hasta que no pudo callarlo». <sup>6</sup> Pero, ¿será que no le gustaban los exorcismos? O más bien, dada su simpleza, hizo una notable reducción de palabras que pudieran adornar el hecho. Quizá su afán de ser breve tiene el propósito de no confundir al evangelizado con demasiados detalles; intenta presentarle algo preciso, sin mayores distracciones.

La corta estancia de Cristo en la tierra nos permitió ser testigos de su grandeza, pues exaltó a los justos y a los que tenían menos, y ayudó con sus milagros a quienes sufrían de toda clase de dolencias, entre los que por supuesto se encontraban aquellos atormentados por demonios.

Respecto al versículo que nos concierne (17, 15), en la página del Vaticano se halla una traducción de la Biblia para los de habla hispana, la versión de *El pueblo de Dios*, una traducción argentina de 1990, donde el término *σεληνιαζομαι* sigue siendo traducido como epilepsia. <sup>7</sup>

Al hacer la lectura bíblica de la versión de Agustín Magaña, respecto del pasaje donde Cristo se enfrenta con posesos, resulta curioso que el término se tradujo literal “lunático”, como en la mayoría de las versiones revisadas: JBS, RVA (2015), RVC, RVR (1960), RVR (1997), RVR (1995), RVA y SRV-BRG. <sup>8</sup>

<sup>6</sup> U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 2001, 339.

<sup>7</sup> VATICAN, [http://www.vatican.va/archive/ESL0506/\\_\\_\\_PUR.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0506/___PUR.HTM), 26.05.2018.

<sup>8</sup> *La Biblia de las Américas* (LBLA) 1977 por The Lockman Foundation; *Dios habla hoy* (DHH) por Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.; *Jubilee Bible* 2000 (Spanish) (JBS) 2010 por Life Sentence Publishing; *Nueva Biblia Latinoamericana de hoy* (NBLH) 2005 por The Lockman Foundation, California; *Nueva Biblia viva* (NBV) 2008 por Biblica, Inc.; *Nueva traducción viviente* (NTV) La Santa Biblia, *Nueva Traducción Viviente*, Tyndale House Foundation, 2010; *Nueva Versión Internacional* (NVI) Santa Biblia, Nueva Versión Internacional, 2015 por Biblica, Inc; *Nueva Versión Internacional* (Castilian) (CST) Santa Biblia, Nueva Versión Internacional (Castellano) 2017 por Biblica, Inc.; *Palabra de Dios para Todos* (PDT) 2012 Centro Mundial de Traducción de La Biblia 2012 World Bible Translation Center; *La Palabra* (España) (BLP) *La Palabra*, (versión española)

Encontrando que son menos las que conservan “epilepsia”: LBLA y NBLH. Y en otras tantas donde se traduce como “ataques” o simplemente “enfermedad”: DHH, NBV, NTV, NVI, CST, PDT, BLP, BLPH y TLA.

Cabe destacar que, en la versión de la *Biblia de Jerusalén*, la más aceptada académicamente, se traduce por “lunático”, sin dejar de lado el epígrafe «El endemoniado epiléptico», dejando a juicio del lector la enfermedad o la posesión.

Con esto, creo necesario estudiar a profundidad el término *σεληνιαζομαι* en paralelo con *ἐπιλήψια* de tal forma que podamos distinguirlos. Con base en los evangelios y sostenidos en la tradición médica heredada, se puede demostrar que el epiléptico y el lunático no pueden ser usados de forma indiferente en la traducción ni en la tradición.

## 1. El término *σεληνιαζομαι*

Existe registro del uso de *σεληνιαζομαι*<sup>9</sup> en el año 80 después de Cristo aproximadamente, en la versión del *Evangelio de Mateo*<sup>10</sup> y más tarde, hacia el año 150 con el astrólogo Vettius Valens en su obra *Anthologia*.<sup>11</sup>

El término *σεληνιαζομαι*, que está formado por dos raíces: el sustantivo *σελήνη* (*selene*), que se empleaba indistintamente para llamar a la luna o a la deidad con el mismo nombre; y el verbo

---

2010, Sociedad Bíblica de España; *La Palabra* (Hispanoamérica) (BLPH) *La Palabra*, (versión hispanoamericana) 2010 Texto y Edición, Sociedad Bíblica de España; *Reina Valera Actualizada* (RVA-2015) Version Reina Valera Actualizada, 2015 por Editorial Mundo Hispano; *Reina Valera Contemporánea* (RVC), 2011 por Sociedades Bíblicas Unidas; *Reina-Valera 1960* (RVR1960) 1960 Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960; *Reina Valera Revisada* (RVR1977) 2017 por HarperCollins Christian Publishing; *Reina-Valera 1995* (RVR1995) 1995 por United Bible Societies; *Reina-Valera Antigua* (RVA) por Public Domain; *Spanish Blue Red and Gold Letter Edition* (SRV-BRG) *Spanish Blue Red and Gold Letter Edition* (SRV-BRG) *Blue Red and Gold Letter Edition* 2012/2015 BRG Bible Ministries.; *Traducción en lenguaje actual* (TLA) 2000 por United Bible Societies.

<sup>9</sup> *Seleniazomai*, lunático.

<sup>10</sup> Mt 4, 24; 17,15.

<sup>11</sup> Ver VETTIUS VALENS, *Anthology*, 128, 36. <https://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/Vettius%20Valens%20entire.pdf> 16.04.2018

πάσχω (*pascho*),<sup>12</sup> que en voz media significa “estar afectado de” o “ser golpeado por”. Lo que brinda una idea de afectación causada por la luz o por ciertas fases del astro; de aquí que se piense en un padecimiento intermitente.

El *Diccionario de la Lengua Española* nos ofrece un significado interesante, define “lunático” como aquél que padece locura, no continua, sino por intervalos.<sup>13</sup> En cuanto a esto, es comprensible suponer los ataques por los que dicho término griego se traduce como “epilepsia”.

Sin embargo, en Mateo parece anunciar algo más que una afectación causada por cambios astrológicos. La palabra *σεληνιαζομαι* aparece primero en 4, 24,<sup>14</sup> como parte de una descripción sumaria donde explica qué hacía Jesús mientras recorría diferentes regiones:

καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους, δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.<sup>15</sup>

“Ser lunático”, al encontrarse entre una lista de términos relativos a perturbaciones, quizás no hace referencia a más que una afectación, a saber, el nivel en que ésta se presenta (somática, psíquica, espiritual). Mateo puntualiza la diferencia entre endemoniados y lunáticos, así parece que dista la definición entre un concepto de otro. De este pasaje, los demás evangelistas no aclaran mucho, hablan

<sup>12</sup> Ver «The Online Liddell-Scott» <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=82432&context=lsj&action=from-search> 12.09.2018.

<sup>13</sup> Ver «Lunático», en *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española - Espasa, Madrid 2014<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> *σεληνιαζομένους*: participio plural sustantivado en acusativo.

<sup>15</sup> «Se extendía el rumor de él por toda Siria: y le llevaban, todos los que tenían males, afligidos de varias enfermedades dolencias, endemoniados, lunáticos y paralíticos, a los cuales sanaba»: Mt 4, 24. Westcott (1885) Se utilizó dicha edición porque es la que maneja la página Perseus, material recurrido por estudiantes de Letras Clásicas.

también de la fama de Jesús que se extendió por Siria y Galilea,<sup>16</sup> pero no emplean las mismas palabras, mucho menos el término en cuestión.

El hecho de que tengamos una palabra en plural proveniente de un verbo, nos hace intuir que posiblemente no se trata de un solo caso, sino que es probable que se trate de un hecho recurrente en la región. Podría pasar desapercibido el pasaje si *σεληνιάζομαι* solo se presentara una vez, pero, al tener una segunda aparición,<sup>17</sup> nos permite acercarnos un poco más al hecho e incluso nos aclara a qué se enfrentó Jesucristo en el momento, en complemento con los demás evangelistas.

## 2. División del pasaje Mt 17, 14-21

Mateo narra lacónicamente en 17, 14 - 21 un pasaje extraordinario donde describe una posesión. Introduce la crónica en el momento del regreso de Jesús del monte, después de su transfiguración, y la petición de misericordia de un padre desesperado al ver sufrir a su único hijo (14-15). La parte central comienza con las fuertes advertencias de Jesús hacia sus discípulos, así como la liberación del chico (16-18). Concluye el episodio con el símil entre la fe y el grano de mostaza, señalando la grandeza de esta virtud con la analogía de que, quien desarrolla esa virtud, podría incluso mover montañas (19-20).

En la traducción bíblica de Agustín Magaña Méndez<sup>18</sup> se advierte la omisión del versículo 21 en muchos manuscritos y su origen en el texto de Marcos. A pesar de ello, él lo expone: «Pero esta clase de demonios sólo se echa fuera con la oración y el ayuno».

Entonces, se cuenta no solo con la información sobre el padecimiento del chico, sino también subraya lo extraño que es y la manera en que puede ser liberado de sus males.

---

<sup>16</sup> Lc 4, 37. Mc 1, 28; 34.

<sup>17</sup> Mt 17, 14-21.

<sup>18</sup> La obra es A. MAGAÑA MÉNDEZ, *Sagrada Biblia*, San Pablo, México 1975, 1226.

### 3. Sinopsis de los versículos en los que se habla del lunático

Jesús recibe, tras bajar el monte, a un hombre desesperado que se le acerca y pide la sanación de su hijo, haciendo énfasis en que sus discípulos no pudieron curarlo: Κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιαζεται καὶ κακῶς ἔχει, πολλακίς γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλακίς εἰς τὸ ὕδωρ (Mt 17, 15).<sup>19</sup>

Antes de liberar al chico, Jesús, molesto, reclama la incredulidad de la generación. Poco después, pide que le lleven al muchacho, quien es liberado de inmediato, mediante la orden de Jesús hacia el espíritu mudo (como lo menciona Marcos). Este hecho también aparece en Lc 9, 38-43. y en Mc 9, 17-29, aunque no ocupan los mismos términos, nos brindan más información sobre lo que podría ser un lunático.

Según Santiago Guijarro,<sup>20</sup> Mateo en estos versículos hace referencia solo de la fe, si los discípulos hubieran creído, ellos mismos habrían expulsado al demonio, mientras que en Marcos,<sup>21</sup> si no pudieron liberar al joven, fue porque se trataba de un caso especial y desconocido para ellos. Marcos dice: καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου Διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον.<sup>22</sup>

Así mismo, Lucas, menciona síntomas que nos hacen pensar en la posibilidad de que se trate de epilepsia, o de esquizofrenia. Enfermedades no suficientemente conocidas entonces. Según Guijarro: καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, καὶ ἐξέφνης κράζει, καὶ

<sup>19</sup> «Señor, ten compasión de mi hijo, el cual es lunático y sufre horriblemente; porque muchas veces cae a la lumbre y otras muchas veces cae al agua», reportado en A. MAGAÑA MÉNDEZ (ED.), *Sagrada Biblia*.

<sup>20</sup> Ver S. GUIJARRO OPORTO, *Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Salamanca 1995, 83.

<sup>21</sup> Ver A. MAGAÑA MÉNDEZ, *Sagrada Biblia*, San Pablo, México 1975.

<sup>22</sup> Ver Mc. 9, 17: «Entonces le respondió uno de entre la muchedumbre: 'Maestro, te he traído a mi hijo el cual tiene un demonio mudo'». reportado en A. MAGAÑA MÉNDEZ (ED.), *Sagrada Biblia*.

σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ καὶ μόλις ἀποχωρεῖ ἀπ’ αὐτοῦ συντριβὸν αὐτόν.<sup>23</sup>

Podemos observar las diferencias en los términos utilizados por cada evangelista. Mientras Mateo emplea *σεληνιάζεται*, Lucas y Marcos utilizan *πνεῦμα*, este último, además, agrega *ἄλαλον*.

El término *πνεῦμα*, esencialmente significa “espíritu” y *ἄλαλον* “sin palabras”.<sup>24</sup> Un espíritu mudo posee al chico, y no sólo eso, le provoca espumarajos, rechinar de dientes, rigidez y, además, reacciona de manera violenta al acercarse a Jesús (ver Lc 9,42).

Marcos (Mc 9,17-29) lo describe de la siguiente manera:<sup>25</sup> El muchacho es presentado por su padre ante Jesús, pues asegura que tiene un espíritu mudo, a diferencia de Mateo, quien no expone al demonio que ha entrado en el chico. Esta característica es de gran utilidad, pues al comparar dicho espíritu con otros pasajes de posesiones, éste no habla. El padre José Antonio Fortea exorcista de la Diócesis de Alcalá de Henares, Madrid, describe en su obra *Exorcística* la sintomatología de un poseso.<sup>26</sup>

En su mayoría, los síntomas de posesión, al parecer de Fortea, son claros por la información que da el mismo espíritu al usar su capacidad de habla por medio de las cuerdas vocales del poseso. Aun cuando el chico pudiera hablar, tratándose de un espíritu mudo, su incapacidad le impedía comunicarse, sólo gritaba.

El padre del chico, sigue con la descripción diciendo que cuando dicho *πνεῦμα* se apodera de él, lo tira, espumajea, rechina los dien-

---

<sup>23</sup> Lc. 9, 39: «... y allí tienes tú que un espíritu lo arrebató, y repentinamente grita, lo sacude terriblemente y echa espuma; y apenas se retira de él después de molerlo a golpes». Reportado en A. MAGAÑA MÉNDEZ (ED.), *Sagrada Biblia*.

<sup>24</sup> «ἄλαλος», en G. W. H. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, 69.

<sup>25</sup> Mc 9, 17-29.

<sup>26</sup> Resumido en siete puntos: fastidio o furia ante objetos religiosos, blasfemias o insultos ante los signos benditos, pérdida de consciencia con personalidad doble, carácter maligno, vuelta a la normalidad de manera lenta, ausencia de delirios fuera de las crisis y sentimientos constantes de tristeza. Ver J. FORTEA CUCURULL, *Exorcística*, Dos Latidos, Benasque 2017, 98.

tes y se queda tieso. Los síntomas pueden llevar a pensar, que se trata de una epilepsia tónico-clónica<sup>27</sup> (clasificación posterior a los tiempos de Jesús pero con una presencia clara de los síntomas que menciona Hipócrates).

Continúa el relato de manera circunstancial, pues cuando a Jesús le llevaron al muchacho, el espíritu se apoderó de él; se perciben los síntomas antes mencionados (lo tiró a la tierra y echó espumajos), reaccionando como los demás demonios al presentarse ante Jesús (con la excepción de la mudez), externa, por el miedo que le provoca estar frente al Hijo del mismo Dios, fuertes reacciones.

Jesús pregunta al papá desde cuándo pasa eso, éste responde que desde pequeño y aporta el dato –ya dado por Mateo– de las caídas al agua y al fuego, con el verbo *ἀπολέσει*<sup>28</sup> traducido como una oración final: “para matarlo”.

Para sacar al demonio del poseso fue necesario que Jesús le increpara, pero, al dirigirse a él, no solo usa *ἄλαλον* (mudo), sino también *κωφόν* (sordo), era pues un espíritu sordomudo. Así se entiende que no escuchaba las oraciones de los discípulos, no profería su nombre, solo escuchó a Jesús por ser quien era. Antes de acatar la orden, derribó al muchacho, gritó y lo atormentó por última vez, dejándolo como muerto.

«Esta especie con nada se puede echar, sino con oración» (Mc 9, 29) advierte Jesús, después de ser interrogado por sus discípulos. Un exorcismo es una conjuración,<sup>29</sup> por lo que el llamado lunático,

<sup>27</sup> Fase “tónica”: caracterizada como convulsión en la que el cuerpo se pone rígido, los brazos, las piernas, la cabeza y el cuello se extienden, y las mandíbulas se cierran de una manera fija. Fase “clónica”: La persona cae al suelo, a veces profiriendo un grito ronco, y pierde la conciencia durante unos minutos, la respiración parece difícil o se detiene, el cuerpo se sacude, la saliva puede acumularse en la boca, y la vejiga se puede vaciar. Eventualmente, los movimientos espasmódicos disminuyen y la persona recupera la conciencia, algo desorientada y fatigada de la actividad muscular intensa (Epilepsy Foundation, 2018). <<http://www.efmny.org/epilepsy-101-know-the-facts/languages/es/tipos-y-sintomas-datos-de-la-epilepsia/>> 15.11.2018

<sup>28</sup> 3ra persona del singular, aoristo, proveniente del verbo *ἀπόλλυμι*.

<sup>29</sup> Cito de manera más completa: «La esencia del exorcismo es la conjuración, es decir, la orden dada al demonio en el nombre de Jesús para que abandone ese cuerpo. El rito eclesialístico del exorcismo contiene muchos ritos menores (la letanía de los santos, liturgia de la Palabra, rezo de

no escucha orden ni el cuestionamiento con el que se le pide que se identifique.

Lucas, a estas alturas, matiza con el verbo κράζει (gritar) desde que el hombre busca desesperado la ayuda del Señor, además de μονογενής,<sup>30</sup> con esto no cabe duda de que las características presentadas son reales, pues, al tener solo un hijo, la observación del padre se torna más detallada y exacta, en cuanto a lo presentado por su unigénito.

#### 4. Σεληνιάζομαι en las fuentes clásicas

Vettius Valens, un astrólogo de Antioquía, que se ubica alrededor del 160 d. C.,<sup>31</sup> habla en su obra *Anthologia* de diversas curaciones o enfermedades causadas por la alineación de los planetas, las fases de la luna o el movimiento de las estrellas. En el libro II especifica que la observación de la luna en determinadas fases puede causar locura y da el siguiente ejemplo:

Sirva de ejemplo: el Sol, Cronos, está en Capricornio; la Luna en Escorpio; Zeus en Leo, Ares en Piscis, Afrodita, Hermes en Acuario, ascendente en Virgo, abundancia de fortuna en Escorpio, el demon en Cáncer. Entonces, Cronos, opuesto al demon que pronostica lo intelectual y espiritual, examina la luna llena y su fase precedente, el amo de la abundancia se opone al ascendente. Tiene lesión en los lugares necesarios y sensibilidad en los pies, pero, sobre todo, es un lunático.<sup>32</sup>

---

la oración dominical, etc.), pero su verdadera esencia es la conjuración del demonio. Las oraciones dirigidas a Dios son deprecativas, es decir, se le suplica. Mientras que al demonio nunca se le pide nada, sino que se le conjura, esto es, se le ordena. Y se le ordena por el poder sacerdotal o por el poder inherente en el mismo nombre de nuestro Redentor» J. FORTEA CUCURULL, *Summa Daemoniaca*, Benasque 2014, 107.

<sup>30</sup> Significa «Unigénito».

<sup>31</sup> «Summaries of the Contents of the Four Principal Treatises» en *Project Hindsight*, <http://www.projecthindsight.com/products/greek%20summaries/valens.html> 20.10.2018.

<sup>32</sup> Ἔστω δὲ ἐπὶ ὑποδείγματος Ἥλιος Κρόνος Αἰγόκερω, Σελήνη Σκορπίω, Ζεὺς Λέοντι, Ἄρης Ἰχθύσιν, Ἀφροδίτη Ἑρμῆς Ὑδροχόω, ὠροσκόπος Παρθένω· ὁ μὲν κλῆρος τῆς τύχης Σκορπίω, ὁ δαίμων Καρκίνω. ἡναντιώθη οὖν τῷ δαίμονι τὸ διανοητικὸν ἀποτελοῦντι καὶ ψυχικὸν Κρόνος καὶ τὴν πανσέληνον καὶ τὴν προγενομένην φάσιν κατώπτευσεν, ὁ δὲ κύριος τοῦ κλήρου ἡναντιώθη τῷ ὠροσκόπῳ. ἔσχε μὲν οὖν καὶ περὶ τοὺς ἀναγκαίους τόπους σίως

El término ἐσεληνιασθη en 3ª persona singular de aoristo, refiere a una persona que, tras observar el cambio de fase de la luna, como consecuencia, generó una especie de locura. No hay mayores síntomas de la locura del hombre, solo hay nuevamente una relación estrecha con el astro y es evidente un daño, tanto mental como físico, en quien lo padece. Dependerán del autor los variados síntomas, el comportamiento y daños del lunático.

En otras fuentes el término aparece gracias a las explicaciones o comentarios, casi siempre, al Evangelio. Uno de los principales en comentar a qué se refiere Mateo cuando habla del lunático es San Juan Crisóstomo, quien cree en la posesión del pasaje, pero sugiere no hacer diferencia entre los demonios, pues toda posesión debe ser tratada de la misma manera: «Ahora bien, esta casta de demonios –añadió el Señor– no sale, sino por la oración y el ayuno. Lo cual decía de toda especie de demonios, no sólo de los lunáticos».<sup>33</sup>

Por otra parte, es muy puntual cuando trata el actuar del lunático y especifica: «Por lo demás, no hay por qué turbarse de que llame el evangelista lunático al endemoniado, pues se trata de opinión del padre».<sup>34</sup>

Entonces según Crisóstomo, estamos ante una posesión que se trata con ayuno y oración, como deberían las demás ser tratadas, y que el hecho de nombrarlo “lunático” es indistinto.

Por su parte, Orígenes parece no dar mucha importancia al término y dice:

Si los primeros que pusieron nombres a estos hechos, nombraron la enfermedad de la epilepsia “seleniasmón” o no, júzgalo tú mismo.

καὶ ποδῶν αἴσθησιν, ἐξαιρέτως δὲ ἐσεληνιασθη Vett. Val. 113, 10 *Thesaurus Linguae Graecae*, The Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others.1999-2007.

<sup>33</sup> Τὸ δὲ γένος τοῦτο οὐκ ἐκπορεύεται, εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ” τὸ τῶν δαιμόνων ἴπαν, οὐ τὸ τῶν σεληνιαζομένων λέγων μόνον (Traducción de RUIZ BUENO, Daniel, 1958). vol. 1, 738.

<sup>34</sup> εἰ δὲ σεληνιαζόμενον καλεῖ, μηδὲν φοβηθῆς· τοῦ γὰρ πατρὸς τοῦ δαιμονῶντος ἐστὶν ἡ φωνή (RUIZ BUENO, Daniel, 1958). vol. 1, 739.

El padre del epiléptico, quizá el ángel que le fue asignado (si es que cada alma humana elegida está puesta bajo el cuidado de un ángel <como bajo un padre>), es justo que [ore] por su hijo al médico de las almas, para que lo libere, si es que no pudo ser sanado de su padecimiento por la palabra inferior de los discípulos.<sup>35</sup>

Sin embargo, aunque deja a juicio propio la definición de *σεληνιαζόμενος*, nos conduce con la segunda parte a mantener la postura de la liberación del alma tras ser tomada por un espíritu maligno. Parte importante de la exégesis es el camino que marcan los verbos del pasaje: “reprendió”, “salió el demonio” y “fue curado”.

## 5. La *ἐπιλήψια*

La *ἐπιλήψια* es un término que data de la época de Aristóteles, aunque hay vestigios del conocimiento de la enfermedad, desde mucho antes, en las tablas de *Sakikk* (1067 a. C.), donde se le conoce como «la enfermedad de las caídas».<sup>36</sup> Después, en 400 a. C., Hipócrates describe la enfermedad con síntomas y remedios, pero no usa la palabra *ἐπιλήψια*, sino que sigue llamándola *ιερής νοῦσου*,<sup>37</sup> no porque creyera en lo sagrado de dicho mal, más bien porque no existía una palabra que la definiera.

A propósito de la enfermedad sagrada, he aquí lo que ocurre: me parece que no es en modo alguno más divina ni más sagrada que las demás enfermedades, sino que tiene una causa natural. Pero los hombres creyeron que su causa era divina o por ignorancia o por el carácter maravilloso de la dolencia, que no se parece en nada a las otras enfermedades [...] Ahora bien, si se ha de considerar divina por sus rasgos extraordinarios, serán muchas las

<sup>35</sup> εἰ δὲ οἱ πρῶτοι θέμενοι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι διὰ τοιοῦτόν τι ὠνόμασαν τὸ τῆς ἐπιληψίας πάθος σεληνιασμόν ἢ μή, καὶ αὐτὸς ἐπιστήσεις.

Πατὴρ δὲ τοῦ σεληνιαζομένου τάχα ὁ λαχὼν αὐτὸν ἄγγελος (εἶγε πᾶσαν λεκτέον ἀνθρωπίνην ψυχὴν ὑπὸ τινι τετάχθαι ἀγγέλω <ὡς ὑπὸ τινι πατρὶ>), ἀξιώων ὡς περὶ υἱοῦ τὸν ἰατρὸν τῶν ψυχῶν, ἵνα αὐτὸν ρύσῃται μὴ δυνηθέντα ἀπὸ τοῦ ὑπὸ δὲ ἐστέρου λόγου τοῦ ἐν τοῖς μαθηταῖς θεραπευθῆναι ἀπὸ τοῦ πάθους. Orígenes, *Comm. in Mt.* t. 1. 01591.

<sup>36</sup> A. FERIA VELASCO, *Epilepsia: Aspectos neurobiológicos, médicos y sociales*, UNAM, México 1997, 9.

<sup>37</sup> Enfermedad sagrada.

enfermedades sagradas, y no una sola, porque yo demostraré que aquellas otras a quienes nadie considera sagradas no son menos extraordinarias ni prodigiosas.<sup>38</sup>

Hipócrates nos exhorta a no pensar en la intervención de una divinidad (sin nombrar una en especial), pues es una enfermedad que, aún pareciendo fuera de lo común, sigue siendo un mal a nivel físico y mental. Más adelante, en el libro IX, 1 de *La enfermedad sagrada*, Hipócrates usa el verbo ἐπιλαμβάνω, de donde se sugiere la procedencia del término epilepsia. Se nos ofrece “sufrir” como traducción para dicho verbo; partiendo de ello, la definición de “epilepsia” sería, sin mayor problema, un sufrimiento o padecimiento: Ἦν δὲ ἐπὶ τὴν καρδίην ποιήσῃται ὁ κατάρροος τὴν πορείην, παλμὸς ἐπιλαμβάνει καὶ ἄσθμα, τὰ στήθεα διαφθείρεται, ἔνιοι δὲ καὶ κυφοὶ γίνονται (Hip., Aph. 3, 22).<sup>39</sup>

En el primer volumen del *Corpus Hippocraticum* se encuentran tanto el tratado de *La enfermedad sagrada*, como los *Aforismos*, donde sí usa el término ἐπιλήψια:

Τοῦ δὲ φθινοπώρου, καὶ τῶν θερινῶν τὰ πολλὰ, καὶ πυρετοὶ τεταρταῖοι, καὶ πλανῆτες καὶ σπλῆνες, καὶ ὕδρωπες, καὶ φθίσιες, καὶ στραγγουρίαι, καὶ λειεντερίαι, καὶ δυσεντερίαι, καὶ ἰσχιάδες, καὶ κυνάγχαι, καὶ ἄσθματα, καὶ εἰλεοὶ, καὶ ἐπιληψία, καὶ τὰ μανικά, καὶ τὰ μελαγχολικά (Hip., Aph. 3, 22).<sup>40</sup>

Al traducir la enumeración de estas enfermedades, es casi imposible pasar por alto la literalidad del término. Por lo que, en la mayoría de las traducciones, encontraremos “epilepsia”. Curiosamente,

<sup>38</sup> Libro I, 1. HIPÓCRATES, *Tratados médicos: Sobre la enfermedad sagrada*, (trad. de J. ALSINA), Anthropos, Barcelona 2001, 115.

<sup>39</sup> «Si el flujo avanza hacia el corazón, el enfermo sufre palpitaciones y asma, y se le oprime el pecho; algunos incluso se vuelven jorobados» (traducción de J. ALSINA).

<sup>40</sup> «En el otoño se ofrecen muchas de las referidas enfermedades de estío, y además de las ya dichas, cuartanas, males del bazo, disurias, hidropesías, vólvulos, vómitos, tisis, esquinencias, lienterias, asmáticos, paroxismos, crueles disenterías, fiebres indeterminadas, ataques de epilepsia, sciáticos abscesos, manías, melancolías [...]» Traducción de M. CASAL Y AGUADO, 1818, 61), en HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Vol. 1, C. GARCÍA GUAL (Ed.), Gredos, Madrid 1983).

nos habla de las estaciones del año; el fin del otoño es en octubre y trae consigo Súper lunas.<sup>41</sup> Debido a esto, cabe pensar en una influencia lunar sobre la frecuencia de los síntomas de dicha enfermedad, ya que los antiguos desarrollaron muy bien sus hipótesis por medio de la repetida observación.

Ya era concebida una enfermedad común por los cambios estacionales y la luz que proviene de la luna. Su reflejo, probablemente, era tal que causaba convulsiones. La epilepsia parece constante en los *Problemata* de Aristóteles, donde se expone mucho de la enfermedad, pero cuando se usa, como tal, el término ἐπιλήψια, la mayoría de los traductores prefieren ser literarios:

¿Por qué no se produce sudor ni cuando la gente está en tensión ni cuando se contiene el aliento, sino más bien cuando se suelta?  
¿Es porque el aliento contenido llena los vasos sanguíneos de tal modo que le impide salir, como pasa con el agua de las pipetas cuando alguien bloquea la salida del agua estando llenas? Pero, cuando el sudor sale, es abundante porque se ha ido acumulando poco a poco durante la misma retención.<sup>42</sup>

En el *Stedman's Medical Dictionary* se define la epilepsia como un trastorno crónico caracterizado por un flujo neuronal excesivo, incluye convulsiones generalizadas y momentos de conciencia alterada. Por lo que, supongo, se le asigna al lunático dicho padecimiento.

---

<sup>41</sup> Cuando el perigeo (punto de la órbita lunar en el que existe menos distancia con respecto al centro de la tierra) y la primera luna llena coinciden, la vemos más grande y más brillante. B. CAROLINA ARIAS, «Las lunas de octubre y demás fenómenos para este otoño» en *Instituto de Astronomía de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México 2017, <https://www.elsoldepuebla.com.mx/doble-via/ciencia/las-lunas-de-octubre-y-otros-fenomenos-astronomicos-para-este-otono-2280510.html> 17.08.2018.

<sup>42</sup> Διὰ τί οὐτε συντείνουσιν οὐτε κατέχουσι τὸ πνεῦμα γίνεται ἰδρώς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνεισίν; ἢ ὅτι τὸ πνεῦμα κατεχόμενον πληροῖ τὰς φλέβας, ὥστε κωλύει ἐξίεναι, ὡς περ τὸ ὕδωρ τὸ ἐκ τῶν κλεψυδρῶν, ὅταν πλήρεις οὐσας ἐπιλάβῃ τις. ὅταν δὲ ἐξέλθῃ, πολὺς γίνεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ ἐπιλήψια ἀθροισθῆναι κατὰ μικρὸν. J. BARTHÉLÉMY, *Les problèmes d' Aristote*, 1891, trad. SÁNCHEZ MILLÁN, Ester, París 2016).

El epiléptico, al sufrir convulsiones, no tiene una consciencia autodestructiva, lo que es claro en el lunático, pero no por él mismo, sino por quien lo posee.

## 6. Diferencias entre lunático y epiléptico

La definición de epilepsia tiene cierta similitud con lo que puede definirse como lunático:

La epilepsia es una enfermedad cerebral crónica que afecta a personas de todo el mundo y todas las edades. Es una de las enfermedades conocidas más antiguas, y ha estado rodeada de temores, desconocimiento, discriminación y estigmatización social durante siglos. Esta estigmatización persiste hoy en muchos países y puede influir en la calidad de vida de los pacientes y sus familias.<sup>43</sup>

Sin embargo, para apoyar las diferencias, Hipócrates sugiere dejar a la magia fuera de contexto. Desde entonces, se trabaja en una medicina apoyada en fenómenos de la naturaleza explicados mediante razones y experimentos. El médico toma conciencia de las causas de la enfermedad e intenta curarla con un método efectivo, dejando de lado cualquier elemento mágico o religioso sin suprimir la tradición médica antigua.<sup>44</sup>

Considero que es suficiente la información que brindan los evangelios para describir la posesión presentada por el muchacho lunático. Es un espíritu con características diferentes, es sordomudo, no es sencillo llegar a él, no escucha órdenes y busca la afectación mayor en el cuerpo del poseído. Provoca movimientos bruscos en el chico que se tuvo a bien traducir como “convulsiones”, de aquí que se suponga una epilepsia. Sin embargo, sostener la interpretación

<sup>43</sup> Organización Mundial de la Salud, “<http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/epilepsy>” 28.11.2018

<sup>44</sup> Cf. National Geographic España “[https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-medicina-en-la-grecia-antigua\\_7023/4](https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-medicina-en-la-grecia-antigua_7023/4)” 11.11.2018

médica resta lo extraordinario del pasaje, donde está claro un matiz demoníaco atendido en su momento.

El último versículo recomienda que esos espíritus, al no ser comunes, requieren ayuno y oración; no un interrogatorio previo, ni órdenes, sino una entrega espiritual.

Al comprender que la enfermedad de la epilepsia se da a nivel somático y la afectación del lunático es a nivel espiritual, a pesar de sus similitudes, se puede aseverar la distinción.

## **Conclusiones**

Retomando la problemática principal, tengamos en cuenta que para el caso del muchacho lunático, se requiere de liberación. A manera de propuesta, la diferencia entre curación y liberación depende del nivel en el que se da, sea somático o espiritual; sin embargo, no dejan de ser sanaciones.

Jesucristo siendo Rey, vino a proclamar la grandeza de su Reino, sirviendo al prójimo y enseñando que los últimos serán los primeros. Entre sus favores, auxilió a gente que poseída por un espíritu inmundo, sufría a tal punto que recurría a Él, pues se corrían los rumores de que podía llevar a cabo tales tareas con eficacia.

Las liberaciones forman parte de los milagros de Jesús sobre la tierra. En numerosos versículos se narra un incremento en la actividad demoníaca, por la presencia del Hijo de Dios sobre la tierra. Así pues, se presentaron numerosos posesos frente a Jesús y, al acercarse, blasfemaban o, simplemente, como el lunático, se retorcían. El pasaje presenta un hecho extraordinario reconocible en cualquier versión del Evangelio.

Un lunático es, pues, un poseso increpado por Jesús mismo en Mc 9, 25: «Espíritu sordo y mudo, yo te lo mando: sal de él y no entres más en él». No vemos al Hijo de Dios realizando una cura-

ción, pues no hay necesidad de ello, sino un exorcismo, según Juan Chapa.<sup>45</sup>

La historia del término *σεληνιαζομαι* abre un panorama bifocal. Por un lado, tenemos la magia de la religión en la antigua Grecia, males causados por Selene (divinidad lunar) y por otro, la carga demoníaca con la que se narra en el evangelio. Es probable que estas dos vertientes sean la causa de una traducción menos extraordinaria, más técnica (o sea, más entendible para todos).

El sacerdote italiano Sante Babolin, conocido como el “exorcista de Padua”, asegura que el mal no es una abstracción y puntualiza la fragilidad humana que, tarde o temprano, tiene que enfrentar el mal como privación.<sup>46</sup>

El tema de las posesiones causa animadversión en ciertas personas, e incluso en personas religiosas. Pero, si la Palabra de Dios las expone como hechos reales y el mismo Cristo otorga el poder a sus discípulos de expulsar demonios (Mt 10, 8), debemos ser plenamente conscientes de la veracidad de los pasajes y traducirlos como lo que son.

---


<sup>45</sup> J. CHAPA, «Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús», en R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Asociación Bíblica Española 39), Verbo Divino, Estella 2002, 141.

<sup>46</sup> D. RAMOS, *ACI Prensa*. ¿El diablo es una figura simbólica? *Exorcista de Padua responde a Superior General Jesuita*. <https://www.aciprensa.com/noticias/el-diablo-es-una-figura-simbolica-exorcista-de-padua-responde-a-superior-general-jesuita-83071>, 2017.



# TESIS Y TESINAS





## MODELACIÓN DEL MÉTODO EXEGÉTICO PRAGMALINGÜÍSTICO-ICÓNICO Y SU APLICACIÓN A 2 COR 12,1-10 SEGUNDA PARTE DE LA SÍNTESIS DE LA TESIS

Ricardo Aguilar Hernández<sup>1</sup>

### Resumen:

*En el pasado número de QOL presenté la primera parte de la síntesis de mi tesis doctoral en Teología Bíblica. Ahora, sintetizo la primera parte de su primer capítulo, resaltando sus elementos esenciales. En el siguiente número de la revista resumiré la segunda parte del capítulo 1, así como la síntesis de los capítulos 2 y 3 de la tesis, y en otro número de la revista presentaré la síntesis del cuarto capítulo y de las aportaciones teológicas de la investigación en su conjunto.*

### Abstract:

*In the precedent Qol publication I have submitted the first part of my investigation to get the doctorate in Biblical theology, where I presented the particular features of the exegetical methodology that I have elaborated to approach to the Pauline text 2Corinthians 12:1-10. Now, I offer a synthesis of the first part of my doctoral dissertation, where I expound the univocal perspectives, which try to explain the phenomena that surround the mystical experiences form the exclusive neuroscientist horizon, and I propose two ways of explanation derived from this approach.*

**Palabras clave:** Experiencia mística, experiencias cercanas a la muerte, Neurociencia, Apóstol Pablo.

**Key words:** *Mystical experience, Near-Death Experiences, Neuroscience, Paul the Apostle.*

La primera parte de la tesis doctoral ofrece un estado de la cuestión relativo a las perspectivas más difundidas en la postmodernidad occidental en torno a las posibles explicaciones del fenómeno místico (experiencias y relatos relativos a ellas). De tal estado de la

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente es profesor de Nuevo Testamento y de Hermenéutica Bíblica en el área de Teología Bíblica de la misma universidad. Su correo electrónico es richah\_2004@hotmail.com.

cuestión surge la justificación para presentar una propuesta de interpretación del texto paulino del “arrebato al tercer cielo o paraíso” (2 Cor 12,1-10) en el que se centra mi investigación.

## **1. Estado de la cuestión**

Perspectivas actuales que interpretan los reportes de experiencias místicas y su lenguaje

### **Introducción**

En la actual sociedad occidental posmoderna hay un conflicto de interpretaciones de textos místicos religiosos y de relatos de experiencias espirituales en general. El debate se da entre las perspectivas más divulgadas tanto en ambientes académicos como en la sociedad en general. Algunas de ellas vienen de fundamentos científico-empiristas, con pretensión de objetividad, y otras, en cambio, validan cualquier interpretación subjetiva, y se basan en principios de hermenéuticas filosóficas equivocistas basadas en la idea de que no existen principios que sustenten una interpretación única y objetiva de tales experiencias. Aunque ambas posturas sean mutuamente excluyentes, son ampliamente difundidas en la sociedad y reflejan las orientaciones principales que se promueven hoy en diversos ámbitos académicos.

Por otro lado, en la Sagrada Escritura se encuentran muchos sobre experiencias de encuentros con Dios o con su misterio. En las épocas de los hagiógrafos tales textos eran leídos como narraciones sagradas que testimoniaban la bondad de Dios a favor de algunos miembros de su pueblo, y solían ser interpretados como legitimación de la autoridad de algún profeta o enviado de Dios de cara al resto de la comunidad creyente. Uno de los ejemplos bíblicos más comentados en la historia de la exégesis ha sido el llamado “arrebato de Pablo al cielo”, descrito en 2 Cor 12,2-4, que se enmarca en una subsección de dicha carta, que se comprende en el pasaje 2 Cor 12,1-10, que vemos a continuación.

## 1.1 El texto 2 Cor 12,1-10 y comentarios introductorios

Comienzo esta síntesis presentando el texto paulino para que el lector se vaya familiarizando con él. La traducción es mía:

<sup>1</sup> Es necesario estar orgulloso, aunque no sirve de nada, pero vendré a las visiones y revelaciones del Señor. <sup>2</sup> Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años, si en el cuerpo, no sé, o si fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, fue arrebatado este hasta el tercer cielo. <sup>3</sup> Y sé que este hombre, si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, <sup>4</sup> fue arrebatado al paraíso y escuchó palabras inefables que no es posible a un hombre decir.

<sup>5</sup> Sobre este tal, me enorgulleceré, pero de mí no me enorgulleceré, sino en las debilidades. <sup>6</sup> Pues si quisiera enorgullecerme, no cometería engaño, pues diría la verdad. Pero me estoy reteniendo, para que alguien no hable demás sobre mí acerca de las cosas que ve u oye de mí, <sup>7</sup> aun con la sublimidad de las revelaciones. Por tanto, para que yo no me exalte, me ha sido dado un aguijón en la carne, un mensajero de Satanás, para que me abofetee, para que no me exalte.

<sup>8</sup> Tocante a esto, he suplicado al Señor en tres ocasiones, si lo pudiera quitar de mí. <sup>9</sup> Y Él me dijo, “Te basta mi gracia, pues la fuerza es perfeccionada en la debilidad”.

Así que más alegremente me enorgulleceré por mis debilidades, para que el poder de Cristo habite en mí. <sup>10</sup> Por eso, me complazco en debilidades, en maltratos, en privaciones, en persecuciones, y en angustias, por Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte.

El autor del pasaje es san Pablo, quien, al final del discurso de los capítulos 2 Cor 10-13 relata algunas experiencias de visiones y revelaciones que dice haber recibido del Señor. El texto es paradigmático en la historia de la literatura mística cristiana, pues diversos autores místicos lo han comentado por miles de años.

Para abordarlo desde una hermenéutica bíblica equilibrada, hemos de reconocer que el pasaje contiene Palabra de Dios en lenguaje humano. Es necesario leerlo no solo como portador de un mensaje divino, sino como un texto elaborado por un hombre de fe, y que lo dirigió a una comunidad de fe, por lo que hace de la Iglesia el lugar propio para su comprensión. Valiéndose de recursos literarios y culturales conocidos por sus lectores originales, Pablo redactó y colocó este relato dentro de un discurso que les dirigió, en el marco de una situación comunicativa específica, que es el conflicto que él tenía con algunos miembros influyentes de la comunidad corintia.

En esta perícopa Pablo empleó un lenguaje que exige una explicación coherente con la naturaleza del discurso. Toda interpretación del pasaje deberá considerar sus contextos y factores. En mi investigación ofrezco una interpretación que juzgo adecuada y competente, pues toma en cuenta la fuerza comunicativa de la perícopa, su situación pragmática, y exige la competencia pragmática y comunicativa del lector para que se convierta en *lector competente*.

El pasaje comprende dos micro relatos en paralelo que aluden a una misma experiencia de Dios, donde Pablo dice que fue arrebatado al tercer cielo o paraíso (vv. 2-4), y allí escuchó palabras inefables que no se pueden comunicar (aunque no explica por qué). Después, menciona que recibió una espina en la carne para que no se enorgulleciera de sus revelaciones (v. 7), y que en tres ocasiones suplicó a Dios que le quitara esa carga dolorosa en su cuerpo, a lo que Dios respondió que su gracia le bastaba para manifestar la grandeza divina a través de su debilidad humana (vv. 8-9). Considero que el Apóstol se vale de un lenguaje figurado y de algunos recursos de expresión conocidos por él y sus destinatarios para contar sus experiencias místicas.<sup>2</sup> Teniendo en cuenta estos

---

<sup>2</sup> Una investigación exegética sobre un texto bíblico debe partir ofreciendo un estado de la cuestión, sintetizando los estudios metodológicos y temáticos de diversos autores realizados sobre el pasaje bíblico. Por lo general, se resumen esos estudios para recalcar las conclusiones a las que han llegado los diversos intérpretes. Sin embargo, un balance de esa naturaleza lo ofreceré cuando aborde la exégesis del pasaje. Por ahora, solo presento un panorama de las líneas de interpretación que se manejan más en la sociedad con el fin de que nos ubiquemos en nuestro contexto actual.

elementos introductorios, expongo en síntesis las perspectivas en conflicto que se promueven en ambientes sociales y académicos en la actualidad, comenzando por la univocista.

## 1.2 La perspectiva univocista ante el fenómeno místico

La primera perspectiva que abordo es la neurocientífica, que se funda en conocimientos que los científicos han adquirido sobre el funcionamiento del cerebro y el modo como este procesa toda experiencia humana. Esta perspectiva pretende dar razón de los contenidos de los textos que aluden a experiencias místicas, considerando que *solo hay una explicación posible y válida* para ellas: la explicación fundada en el funcionamiento del sistema nervioso. Por esto, llamo a esta perspectiva una *vía univocista*<sup>3</sup> de interpretación. Sus fundamentos son de carácter fisiológico, por lo que son ajenos a un proceder hermenéutico propio del estudio de textos polisémicos. Es común ver que diversos empiristas pretenden suplantar la inteligencia de la fe con principios científicos para dar razón de los fenómenos religiosos. A continuación, explico los fundamentos de la neurociencia.

### 1.2.1 La neurociencia <sup>4</sup>

La neurociencia estudia el sistema nervioso y sus enfermedades. Comprende dos disciplinas básicas complementarias: la neuroanatomía y la neurofisiología. La primera se centra en el estudio de las estructuras del sistema nervioso; las aborda desde los puntos de vista descriptivo, topográfico y clínico. La segunda estudia las funciones naturales de dichas estructuras, así como de la actividad bioeléctrica del sistema nervioso central, periférico y autónomo, y los efectos que se producen en el sistema nervioso al padecer lesiones. Existe, además, una rama reciente, que es la neurociencia

---

<sup>3</sup> A dicha perspectiva, que pretende univocidad en la explicación, la llamo "vía univocista", siguiendo la categorización propuesta por el filósofo Mauricio Beuchot. Ver M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México 2015<sup>5</sup>, 13.

<sup>4</sup> Para las definiciones y descripciones de la neurociencia y ciencias implícitas, me baso en D. REDOLAR RIPOLI, *Neurociencia Cognitiva*, Editorial Médica Panamericana, Madrid 2015.

cognitiva, la cual estudia los procesos neurológicos involucrados en el acto de la cognición.

La neurociencia pretende explicar toda experiencia subjetiva desde categorías fisiológicas relativas al funcionamiento del sistema nervioso humano. Dentro de sus fundamentos explico su marco teórico y los objetos de estudio de sus disciplinas implícitas con el fin de exponer dos tipos de fenómenos similares a las experiencias místicas que se suelen explicar a la luz de la neurociencia: 1) las experiencias de *estados alterados de conciencia* (EAC)<sup>5</sup> analizadas en laboratorio, y 2) las experiencias cercanas a la muerte (ECM). Al final de la sección, ofreceré una valoración sintética de tales aproximaciones dentro de la perspectiva univocista.

### **A. Marco teórico de la neurociencia** <sup>6</sup>

El marco teórico de la neurociencia se determina por los aportes de la neuroanatomía y de la neurofisiología, y comprende el cuerpo humano como una especie de máquina electrobiológica. El neurólogo español Francisco J. Rubia, dice que la neurociencia, al estudiar los procesos cerebrales y sus estructuras, considera la mente como «la visión subjetiva de procesos objetivos que tienen lugar en nuestro cerebro».<sup>7</sup> Así, Rubia afirma que todas las experiencias religiosas tienen una base orgánica cerebral, por lo que todo estado

---

<sup>5</sup> La relación entre un "estado alterado de conciencia" (EAC) y prácticas extáticas en contextos religiosos fue analizada científicamente por primera vez por Erika Bourguignon y Michael Winklerman. Ambos especialistas documentaron los patrones sociales que se relacionaban con diversos tipos de EAC y definieron algunas categorías, como *posesión de espíritus*, *chamanismo* y *ejercicio de actividad de médiums*, por las que clasificaron las diversas prácticas extáticas en una comunidad. Bourguignon y sus colaboradores entendieron que al menos un tipo de EAC había sido "institucionalizado" para fundamentar religiosamente casi todas las sociedades antiguas. Para profundizar la relación *EAC - prácticas extáticas religiosas*, ver E. BOURGUIGNON, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio State University Press, Columbus 1973, 3-35. Por otro lado, Krippner catalogó veinte tipos de estados de conciencia, de entre los cuales identifica el *Estado de conciencia expandida* como el más parecido a la experiencia mística. Consúltese S. KRIPPNER, «Estados Alterados de Conciencia», en J. WHITE (ed.), *La Experiencia Mística*, Kairós, 2010<sup>8</sup>, 23-28, en especial, 27-28.

<sup>6</sup> En estas descripciones básicas también sigo a D. REDOLAR RIPOLI, *Neurociencia Cognitiva...*, salvo cuando se indique alguna especificación.

<sup>7</sup> F. J. RUBIA, *La conexión divina. La experiencia y la neurobiología* (Booket Ciencia), Ediciones Culturales Paidós, México 2016, 149.

espiritual tiene un correlato funcional, a nivel de una «morfología fundamental», que ocurre en el cerebro humano.

La rama de la neurofisiología estudia el funcionamiento de los elementos constitutivos del sistema nervioso. La neurociencia ve al cerebro como el *único creador subjetivo* de cualquier experiencia,<sup>8</sup> porque interpreta la información que recibe mediante los impulsos eléctricos y nerviosos producidos en las redes neuronales. Dichos impulsos se dan en los órganos del cuerpo, tanto al recibir información del exterior, como cuando producen información de manera interna, mediante procesos fisiológicos. Los procesos neuronales son producidos por los neurotransmisores, que son elementales para la bioquímica cerebral. Además, la neurociencia estudia el flujo de diversas hormonas que en el torrente sanguíneo y cómo alteran el funcionamiento del cerebro, del corazón, del sistema nervioso central, y de los sistemas simpático y parasimpático.

En esta primera parte del primer capítulo de la tesis, expongo la composición y el funcionamiento del sistema nervioso humano,<sup>9</sup> pero me centro, de manera especial, en el cerebro, sus hemisferios y lóbulos. El cerebro desarrolla los procesos del pensamiento, así como de la actividad motriz o endócrina de todo el cuerpo; recibe los impulsos nerviosos que vienen del sistema de sensores de los órganos, los selecciona, los coteja y los organiza; además, elabora las informaciones de llegada, las cataloga y las almacena como recuerdos. Los hemisferios cerebrales regulan las conductas por medio de

---

<sup>8</sup> El concepto de experiencia en neurociencia implica dos factores: 1) la recepción de los estímulos sensoriales (cosa que sucede en los sensores que están en los órganos sensoriales), y 2) la decodificación de los impulsos nerviosos. Estos impulsos van de los órganos sensoriales a la corteza cerebral, pasando por las áreas de asociación; lo cual es posible solo gracias al entramado de miles de millones de redes neuronales. La experiencia es el resultado de la interpretación integral de todas las decodificaciones de los impulsos nerviosos recibidos en la corteza cerebral. El límite actual de la neurociencia es que desconoce cómo las neuronas codifican, transmiten y decodifican tales impulsos nerviosos. Es decir, aún no se sabe cómo las neuronas generan ideas, conceptos, impresiones, emociones, etc., a partir de meros pulsos eléctricos.

<sup>9</sup> En las siguientes descripciones de la composición y funcionamiento del sistema nervioso y de cada una de sus partes, seguimos a A. RIGUTTI, *Atlas ilustrado de Anatomía*, Susaeta, Madrid 2002, 76-95, salvo cuando algún dato específico cite otra fuente. Para estudios más especializados, ver J. C. MARTIN, *Neuroanatomía. Texto y Atlas*, Mc Graw Hill, México 2013<sup>4</sup>; D. REDOLAR RIPOLI, *Neurociencia Cognitiva*, Editorial Médica Panamericana, Madrid 2015.

conexiones complejas.<sup>10</sup> Ambos hemisferios trabajan para procesar y coordinar información, así como para realizar actividades y habilidades diversas, tanto cognitivas como motrices.<sup>11</sup> También en esta parte de la investigación explico brevemente la configuración y trabajo de la *corteza cerebral*, la actividad de los lóbulos cerebrales, de la corteza auditiva primaria y del *área de Wernicke*, especializada en el procesamiento y en la comprensión del lenguaje<sup>12</sup>.

## **B. Modalidades de experiencias extáticas estudiadas por la neurociencia**

En esta sección de la investigación expongo dos tipos de experiencias extáticas que son explicadas desde estas bases neurofisiológicas del sistema nervioso: 1) Las experiencias de éxtasis y de otros EAC producidos por estimulación externa, en experimentos o procesos autodeterminados (oración, meditación). Se trata de experiencias que surgen por estimulaciones que suscitan la hiperactividad de algunas partes del encéfalo; 2) las ECM, que han sido reportadas por diversos pacientes tras recuperarse de situaciones críticas de alto riesgo.

### **B1. Experiencias de éxtasis y de otros EAC observados en laboratorio**

En este apartado expongo brevemente algunos estudios realizados por especialistas en medicina a personas que acompañaron en un proceso que generó un EAC, o bien, se les indujo un éxtasis por medio de ingestión de drogas, o se les estimularon los lóbulos temporales. Los experimentos se destinan a conocer más sobre la

---

<sup>10</sup> Cf. J. C. MARTÍN, *Neuroanatomía. Texto y Atlas*, Mc Graw Hill, México 2013<sup>4</sup>, 13.

<sup>11</sup> Cf. G. AGUADO, «Fonología», en F. CUETOS (ed.), *Neurociencia del Lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*, Editorial Médica Panamericana, Madrid 2015, 54.

<sup>12</sup> También colabora en la producción y el procesamiento de la significación del lenguaje el área de Broca. Cf. J. M. FUSTER, *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*, Paidós, México 2015, 249. En años recientes se han logrado avances extraordinarios en la investigación de las zonas del cerebro que participan en el procesamiento del lenguaje escuchado. Gracias a los estudios por neuroimagen, sabemos que, cuando el cerebro procesa el lenguaje, se activan las áreas de Broca y Wernicke, así como zonas de los lóbulos temporal, parietal y frontal del hemisferio izquierdo, al igual que zonas del hemisferio derecho, y estructuras subcorticales como el tálamo o los ganglios basales. Ver F. CUETOS, «Prefacio» e «Introducción», en Id., *Neurociencia del Lenguaje...*, vii y 9-13.

actividad cerebral que se realiza durante estados de éxtasis y otros EAC.

Las modalidades de los experimentos controlados son tres: 1) meditación religiosa profunda; 2) intoxicación por psilocibina (*experimento de Marsh Chapel*), y 3) estimulación eléctrica del lóbulo temporal izquierdo. El neurólogo Francisco Rubia comenta el primer tipo de experimentos en su libro *La conexión divina*, y dice que cuando unas monjas hacían intensa oración durante el experimento, llegaron a un *estado de meditación* tan profundo que decían sentir la presencia de Dios y su unión con él. Basándose en estudios de Eugene D'Aquili, Rubia dice que esta sensación se debe al funcionamiento del lóbulo parietal en los dos hemisferios cerebrales. En 1975 D'Aquili publicó un artículo llamado «The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior» donde explicó las bases orgánicas y cerebrales del comportamiento religioso, e incluía los temas del éxtasis místico y las ECM.<sup>13</sup> Por otro lado, el científico Newberg propuso una explicación del fenómeno de la experiencia mística centrada en el procesamiento de la orientación en el espacio y la creación que el cerebro hace de un mapa donde están registrados los límites del *propio yo* como algo distinto del entorno. Su enfoque pretende explicar la sensación de unión con Dios que se tiene durante un éxtasis místico religioso.<sup>14</sup> En la actualidad se han usado técnicas de *neuroimagen* en personas durante profunda meditación en laboratorio para comprender el funcionamiento de los lóbulos cerebrales y el modo como el cerebro focaliza la atención.<sup>15</sup>

Asimismo, los estudios sobre intoxicación por psilocibina se basan en el llamado *experimento Marsh Chapel*, descrito por Rubia en su obra *El cerebro nos engaña*.<sup>16</sup> Se trata de un estudio realizado por el psiquiatra Walther Pahnke, con el fin de ver las semejanzas

<sup>13</sup> Cf. F. J. RUBIA, *La conexión divina. La experiencia y la neurobiología* (Booket Ciencia – Ediciones Culturales Paidós), Crítica-Planeta, México 2016, 151. El modelo propuesto por d'Aquili y Newberg se basa en estudios sobre personas que han padecido lesiones cerebrales o enfermedades mentales.

<sup>14</sup> Cf. F. J. RUBIA, *La conexión divina. La experiencia y...*, 178-179.

<sup>15</sup> Cf. F. J. RUBIA, *La conexión divina. La experiencia y...*, 179.

<sup>16</sup> La obra es F. J. RUBIA, *El cerebro nos engaña* (Colección Tanto por saber), Temas de hoy, Madrid 2000.

entre las experiencias místicas y los efectos del consumo de drogas psicodélicas. Tras usar dos grupos de estudiantes de teología, dando a cada integrante de un grupo treinta miligramos de psilocibina, y a los del otro grupo un simple placebo, se vio que la mayoría de los que recibieron psilocibina dijo que había tenido una experiencia religiosa, mientras que solo un integrante del *grupo placebo* afirmó lo mismo.<sup>17</sup>

Finalmente, los resultados de estudios sobre la estimulación eléctrica del lóbulo temporal izquierdo surgieron de dos experimentos. Uno fue el del neurocirujano norteamericano Wilder Penfield, quien realizó entre 1967 y 1976 a 1,100 pacientes para anotar sus reacciones tras estimular su lóbulo temporal. Dicho lóbulo suscitaba alteraciones de la percepción de lo que se vivía en cada instante o inducía supuestas experiencias no reales.

El otro experimento es el del psicólogo canadiense Michael Persinger, quien dijo en 1983 que quizá las experiencias religiosas y místicas se debían a la estimulación espontánea de algunas estructuras del lóbulo temporal. Él aplicó estimulación electromagnética transcraneal<sup>18</sup> a más de mil voluntarios y notó que, al estimular el lóbulo temporal derecho a quienes eran creyentes, tuvieron la sensación de una *presencia religiosa*, que interpretaban según su cultura o confesión religiosa. Cuando experimentó lo mismo con voluntarios agnósticos, estos tuvieron la sensación de ser abducidos por alienígenas o sintieron una presencia negativa y amenazante. En cambio, cuando estimuló el lóbulo temporal izquierdo, los voluntarios sintieron una *presencia positiva*. Los creyentes la relacionaron nuevamente con Dios o un ángel. De aquí Persinger concluyó que la experiencia de Dios es solo producto del cerebro humano, y se moldea según la historia de cada individuo, su cultura y creencia religiosa.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. F. J. RUBIA, *El cerebro nos engaña...*, 302-303.

<sup>18</sup> En el experimento se coloca un casco con bobinas en la cabeza de los voluntarios para estimular el cerebro a través del cráneo.

<sup>19</sup> En esta parte, seguimos a F. J. RUBIA, *La conexión divina. La experiencia y...*, 161-163.

## B2. Las Experiencias cercanas a la muerte (ECM)

Las ECM son de especial interés para los neurocientíficos<sup>20</sup> y para los estudiosos del fenómeno místico, debido a la similitud de los relatos que las aluden.<sup>21</sup> Los siguientes fenómenos son los comúnmente reportados en relatos de una ECM:<sup>22</sup>

- a. Visión de un túnel oscuro y largo, con una apertura final luminosa.
- b. Percepción de una experiencia extra corporal durante el período en que se declara la muerte clínica del paciente.
- c. Sensación de ser rodeado por una luz que transmite amor y paz infinitos, o que dentro de ella se percibe la presencia de un ser amoroso, que envuelve y acepta incondicionalmente a la persona.

<sup>20</sup> No obstante, muchos miembros de la comunidad científica no cree que existan dichas experiencias, debido a las condiciones extremadamente limitadas que padece el cerebro en esos estados de crisis y porque las descripciones de los reportes parecen afirmar que la conciencia humana no reside en la actividad cerebral, lo cual desafiaría lo que la Neurociencia sabe sobre el funcionamiento del cerebro. La investigación científica de las ECM comenzó con el testimonio del geólogo y alpinista Albert Heim que, en 1892, relató la experiencia que tuvo después de caer al vacío en una montaña. Después, en 1943, Louis Trucker comentó su experiencia tras haber padecido un envenenamiento. Cf. J. M. GAONA CARTOLANO «¿Son las experiencias cercanas a la muerte (ECM) la base empírica que demuestra la existencia del alma?», en *Journal of Transpersonal Research* 4.2 (2012) 73. Por otro lado, Kenneth Ring fundó en 1977 la *International Association for Near Death Studies* (IANDS) para divulgar el fenómeno de las ECM, para motivar y ayudar a su investigación, así como para ayudar a personas en grupos de primeras aproximaciones al estudio del tema. Por su parte, Dean Sheils publicó en 1978 una investigación sobre experiencias extra corporales. Cf. D. SHEILS, «A cross-cultural study of beliefs in out-of-the-body experiences, waking and sleeping», *Journal of the Society for Psychical Research* 49.775 (1978) 697-741. También se pueden consultar M. MORSE - P. PERRY, *Transformed by the Light: The Powerful Effect of Near-death Experiences on People's Lives*, Villard, New York 1992; M. SABOM, *Life and Death: One Doctor's fascinating Account on Near-death Experiences*, Zondervan, Grand Rapids 1998; G. GALLUP - W. PROCTOR, *Adventures in Immortality: A Look beyond the Threshold of Death*, McGraw Hill, New York 1982; P. M. H. ATWATER, *Near-Death Experiences. The Rest of the Story*, Hampton Roads Publishing Company, Charlottesville 2011; S. PARNIA, *Erasing Death. The Science that is Rewriting the Boundaries between Life and Death*, HarperOne, New York 2013; J. M. HOLDEN - B. GREYSON - D. JAMES, *The Handbook of Near-Death Experiences*, Praeger/ABC CLIO, Santa Bárbara 2009, esp. 185-211. También es sobresaliente E. ALEXANDER, *La Prueba del Cielo. El viaje de un neurocirujano a la vida después de la vida*, Diana, México 2014.

<sup>21</sup> Sobre esto, seguimos a C. ZALESKI, *Otherworld journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, Oxford 1987, citado por P. VAN LOMMEL, *Conciencia más allá de la vida*, Atalanta, Girona 2013, 39.

<sup>22</sup> Exponemos esta tipología de fenómenos basados en el estudio de J. M. GAONA CARTOLANO, «¿Son las experiencias...», 74-83.

- d. Fugaz visión panorámica de la vida, que resalta los momentos más importantes de la vida de la persona.
- e. Coexistencia de dos o más fenómenos como los descritos y, al final de la experiencia, sensación de gozo antes de volver a la vida ordinaria.
- f. La escucha de una voz que dice algo como: «todavía no es tu tiempo, regresa», previo a la recuperación de la conciencia.<sup>23</sup>

De esta lista de fenómenos comúnmente reportados en una ECM, se ve la necesidad de brindar una definición de ella. Una de las más divulgadas es la propuesta la Asociación Internacional para los Estudios *Cercanos a la muerte* (IANDS en inglés):<sup>24</sup>

La experiencia cercana a la muerte es un intenso estado de conciencia, de sensación y de experimentación de una realidad distinta a la de este mundo, sea placentera o no, y ocurre a personas que están al borde de la muerte. Es de tal magnitud que la mayoría de quienes la experimentan quedan profundamente afectados, muchos al grado de hacer cambios significativos en su vida debido a lo que les pasó. Los efectos posteriores suelen durar por el resto de la vida y pueden intensificarse a lo largo del tiempo.<sup>25</sup>

Estas experiencias las tuvieron personas en situaciones que por poco les provocaban la muerte clínica. De hecho, casi todas ellas

---

<sup>23</sup> Casi todos los pacientes tienen clara conciencia y memoria de las palabras que escucharon durante su ECM, lo cual no es compatible con lo que generalmente se reporta en experimentos controlados a personas a las que se les administra sustancias para que entren en trance.

<sup>24</sup> *International Association for Near Death Studies*.

<sup>25</sup> «The near-death experience is an intense awareness, sense, or experiences of otherworldliness, whether pleasant or unpleasant, that happens to people who are at the edge of death. It is of such magnitude that most experiencers are deeply affected, many to the point of making significant changes in their lives because of what happened to them. Aftereffects often last lifelong and can intensify over time». P. M. H. ATWATER, *Near-Death Experiences...*, 3. El cardiólogo Pim van Lommel considera que una ECM es una reminiscencia de las impresiones tenidas durante un estado especial de la conciencia, que incluye elementos como ver un túnel, una luz, o tener una retrospectiva panorámica de la vida, o ver personas fallecidas, o ver la propia reanimación cardiopulmonar. Ver P. VAN LOMMEL, *Consciencia...*, 38. Para Bruce Greyson, las ECM son sucesos psicológicos de gran importancia, con elementos místicos y trascendentales que acontecen a personas próximas a morir o en situaciones de gran peligro físico o emocional. Ver B. GREYSON, «Near Death Experiences» en E. CARDEÑA - S. J. LYNN - S. KIPPNER (eds.), *Varieties of Anomalous Experiences: Examining the Scientific Evidences*, American Psychological Association, Washington D.C. 2000, 315-352.

fueron declaradas clínicamente muertas en algún momento; sin embargo, por alguna razón se recuperaron. Tras hacerlo, relataron la experiencia interior que tuvieron mientras no había signos vitales en su cuerpo. Sus relatos se relacionan con percepciones de un mundo “transmaterial”, o con ver y oír al personal médico durante el período de crisis (siendo que no se registraba actividad cerebral en los pacientes). Son muchas las vías de interpretación que varios especialistas han ofrecido para explicar estos fenómenos, y las expongo a lo largo de mi investigación; sin embargo, tales vías explicativas no logran dar razón de todos ellos. Quienes han estudiado los casos de ECM han usado métodos de investigación *post-eventum* debido a que es imposible suscitarlas de manera controlada y suelen durar solo unos segundos. Cuando los investigadores dialogan con los pacientes que han padecido una ECM notan que hay elementos muy semejantes a los relatos de experiencias místicas de carácter religioso. Estos fenómenos representan un reto para la ciencia. Por otro lado, los pacientes suelen dar un sentido a sus ECM. Tal búsqueda de sentido no es objeto de estudio de la neurociencia, pero facilita la recuperación del paciente. Por lo general, cuando el paciente orienta su vida de manera positiva después de una ECM, su recuperación suele darse con rapidez.

En cuanto a los contextos situacionales que están en torno a las ECM, también se encuentran similitudes con los de experiencias místicas. Algunos científicos, como el cardiólogo holandés Pim van Lommel, dan fe de estas semejanzas, al grado que hablan de las ECM aludiendo a los textos paulinos 2 Cor 5,6-8 y 2 Cor 12,2-4.<sup>26</sup>

Al final de la sección de la vía univocista de explicación de las experiencias místicas, presento un *excursus* sobre una investigación realizada por una biblista canadiense, Colleen Shantz, quien analizó -en la medida de lo posible- la experiencia extática de Pablo mencionada en 2 Cor 12,1-10 desde la neurociencia. Shantz

---

<sup>26</sup> En el primer texto, Pablo expresa que, mientras se vive en este cuerpo, se está como en un desierto, lejos del Señor, pero se vive por el sustento de la fe; no obstante, la persona tiene la confianza y desea salir de este cuerpo para presentarse ante Dios. En el segundo texto, Pablo se refiere a la experiencia de éxtasis místico en que afirma haber sido arrebatado al cielo. Ver P. VAN LOMMEL, *Consciencia más allá de la vida*, Atalanta, Girona 2013, 132-133.

considera que Pablo no solo fue un extático que se auto inducía experiencias de esta índole, sino que, además, durante el éxtasis mencionado en esta cita bíblica, Pablo no pudo haber comprendido el lenguaje de las palabras que escuchó «en el tercer cielo», debido a que, según Shantz, las áreas de comprensión lingüística del cerebro no funcionan correctamente durante un trance extático, sino que no logran comprender el lenguaje escuchado. Así entonces, Pablo no pudo discernir el contenido de lo que escuchó y por ello no podía comunicarlo.<sup>27</sup> Con ello, Shantz desecha la posibilidad de que la expresión «palabras inefables» tenga una connotación esotérica en la descripción que hace el Apóstol.

En el siguiente número de la revista expondré una síntesis de las teorías interpretativas equivocistas que se suelen promover en ámbitos sociales y académicos, y que se suelen aplicar al estudio de textos místicos.

Continuará...

---

<sup>27</sup> La obra es C. SHANTZ, *Paul in Ecstasy*, Cambridge University Press, New York 2009. Sobre este punto, ya escribí un artículo. Ver R. AGUILAR HERNÁNDEZ, «El Reporte paulino del rapto al tercer cielo (2Cor 12,1-4) a la luz de la neurociencia», *QOL* 71 (2016) 277-300.

|   |     |
|---|-----|
| Presentación<br><i>Ricardo Aguilar Hernández</i>  | 3   |
| «Según la palabra que Yahvé había pronunciado por boca de Elías»<br>(1Re 17,16). La obediencia de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16).<br><i>Francisco Nieto Rentería</i>                     | 9   |
| Una aproximación narrativa y pragmlingüística a Mc 9,14-29<br>Transformar personajes dialogando: ὁ γενεὰ ἄπιστος - πιστεύω - βοήθει<br>μου τῇ ἀπιστίᾳ.<br><i>José Trinidad Lomelí Ochoa</i> | 25  |
| «Daré la mitad de mis bienes a los pobres». Zaqueo, una fe y una vida<br>transformadas.<br><i>Tomás Montesinos González</i>   | 61  |
| La Fe en la Carta a los Gálatas<br><i>Eduardo Córdova González</i>  | 87  |
| Aproximación a σεληνιάζομαι en el Evangelio de Mateo<br><i>Selene Arroyo Hoyos</i>  | 115 |
| Modelación del método exegético pragmlingüístico-icónico<br>y su aplicación a 2 Cor 12,1-10. Segunda parte de la síntesis de la tesis.<br><i>Ricardo Aguilar Hernández</i>                  | 135 |
| Índice  | 149 |

# 2019 | CURSOS DE VERANO

Universidad Pontificia de México  
1 al 26 de julio de 2019



Teología

Filosofía

Derecho  
Canónico

Pastoral

Idiomas



Universidad Pontificia de México

Guadalupe Victoria 98, Tlalpan Centro, 14000 Ciudad de México

55 73 06 00 ext. 111

verano@pontificia.edu.mx

www.pontificia.edu.mx