

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **82**
Enero - Abril
2020

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **82**
Enero - Abril
2020

PORTADA DE QOL

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

Fundador: Raúl Duarte Castillo

Director: Ricardo Aguilar Hernández

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

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

www.pontificia.edu.mx

qol@pontificia.edu.mx

SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual:

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

Más gastos de envío

Números atrasados (en existencia) \$100

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

QOL, año 32, No. 82, enero-abril 2020. 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. Correo electrónico: qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Francisco Nieto Rentería. 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 30 de julio de 2020 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:

Comenzamos el año 2020 en medio de una crisis sanitaria mundial que exige grandes esfuerzos de conciencia solidaria para poder superarla. Este año también la Iglesia trae a la memoria a San Jerónimo, quien hace dieciséis siglos partió a la Casa del Padre dejándonos un legado importante de estudio bíblico y su traducción llamada *Vulgata*.

Es por esto que la Revista Bíblica QOL dedicará los números del año en curso a diversos estudios sobre traducciones antiguas de la Palabra de Dios, la exégesis de los Padres de la Iglesia y los caminos nuevos de la exégesis reciente.

Este primer número contiene solo cuatro artículos. El primero de ellos nos lo ofrece el Lic. Jorge Vargas Corvacho, O.P., y lleva como título «Los problemáticos hijos de Dios. Gn 6,1-4 y las antiguas versiones de la Biblia». Aquí, Vargas nos presenta un estudio sobre el enigmático texto que tradicionalmente ha sido conocido como «La unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres» (Gn 6,1-4). Se trata de un pasaje históricamente rico y que ha suscitado serias dificultades e interpretaciones diversas. El autor del artículo nos propone una lectura de la perícopa y su mensaje haciendo énfasis en dos puntos. En primer lugar, hace un recuento del concepto de «Hijos de (los) Dios (es)» (reportado en los vv. 2.4) en las cuatro interpretaciones más importantes que ha recibido la tradición, evidenciando cómo tales interpretaciones han estado vinculadas a cuestiones de carácter textual o de traducción. En segundo lugar, Vargas confirma la importancia de las versiones antiguas al aplicarlas a los vv. 3 y 4.

El segundo artículo es del Dr. Francisco Nieto Rentería, y se intitula «La oración de Azarías en Dan 3,24-45. Interacciones, interpretaciones, implicaciones». El autor nos recuerda cómo, entre lo peculiar del libro de Daniel, sobresale el hecho de que es una obra donde convergen tres lenguas importantes para los judíos de aquella época: hebreo, arameo y griego. El capítulo 3 de Daniel da testimonio de dos de ellas: arameo y griego. El relato arameo avanza sin problema, pero en el v. 23 se interrumpe por una adición griega que cubre los vv. 24-90. Esta adición detalla las experiencias de los tres jóvenes en el horno ardiente; al final de dicha adición, se retoma el relato arameo (vv. 24-30). Nieto considera que aquí hay algo más que una simple interrupción, pues la narrativa supone una recontextualización, donde se ofrecen datos nuevos y se sugieren nuevos modos de interpretación, lo cual enriquece al conjunto literario.

El tercer artículo nos lo ofrece el Dr. Javier Quezada del Río, intitulado «Primera traducción completa de la Biblia al español, partiendo de las lenguas originales». Quezada complementa el estudio de varios pasajes del Nuevo Testamento publicados por la revista de la Asociación de Biblistas de México y por él mismo, con el fin de obtener un panorama completo del Antiguo Testamento, las Cartas Católicas y la Carta a los Hebreos. Del Antiguo Testamento, nuestro autor compara Gn 1,1-5; Dt 6,4-9; Jue 16,1-3; Esd 7,13-15; 2 Mac 7,13-14; Job 19,25-27; Sb 1,1-3 e Is 7,10-14 y llega a la conclusión de que Reina hizo su traducción de manera independiente de la de Sanctes Pagnino y Ferrara, aunque considera que es posible que Reina haya recurrido a la de Pagnino en algunos casos. Del Nuevo Testamento, Quezada compara Heb 10,11-18 y concluye que, como en los libros Mt-Tt, Reina hizo su propia traducción. De las Cartas Católicas nuestro autor analiza 1 Pe 3,18-22; 2 Pe 1,19-21; 1 Jn 1,1-3; 2 Jn 7-11; 3 Jn 9-11 y Jud 17-19 y llega a la conclusión de que, como en la Carta de Jacobo y el Apocalipsis, se nota que Reina casi copió fielmente a Pérez de Pineda y éste copió a Enzinas.

Finalmente, un servidor ofrece el último artículo de este número, intitulado «El análisis crítico del discurso y su aplicación al estudio de 2 Cor 12,1-10». En este artículo, el autor presenta un tipo de

análisis de discurso que toma en cuenta las finalidades comúnmente perseguidas por Pablo: 1) mantener el orden interno en la comunidad destinataria y 2) legitimar su autoridad como evangelizador. Luego de presentar varios modelos de análisis de discurso ya usados en la investigación bíblica reciente, Aguilar nos recuerda que, si los métodos retóricos aplicados a la Biblia han estudiado las estrategias de discurso empleadas por un hagiógrafo, el análisis de discurso basado en términos sociocognitivos ayuda al lector actual a conocer, de manera plausible, el nivel de comprensión que pudieron tener los destinatarios de un discurso, dentro de una situación comunicativa de conflicto existente entre el hagiógrafo mismo y algunos miembros de la comunidad, que se le han rebelado. Tomando al hagiógrafo como a los destinatarios como *participantes* del evento comunicativo comprendido por el discurso mismo, y como *usuarios del lenguaje*, en cuanto que eran capaces de compartir una base común cognitiva, Aguilar aplica el modelo de análisis crítico de discurso propuesto por Teun van Dijk a la perícopa 2 Cor 12,1-10, con el fin de que se comprenda el alcance de esta reciente perspectiva lingüística para la exégesis de discursos paulinos.

Quienes integramos la Revista Bíblica Mexicana QOL deseamos que este número aporte elementos de juicio para comprender mejor la historia de traducciones antiguas de la Biblia y el alcance de recientes modelos de exégesis. Continuemos este año con responsabilidad y buen ánimo.

Pbro. Dr. Ricardo Aguilar Hernández

Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



LOS PROBLEMÁTICOS HIJOS DE DIOS: GN 6,1-4 Y LAS ANTIGUAS VERSIONES DE LA BIBLIA

Jorge Vargas Corvacho, O. P.¹

Resumen:

El texto conocido tradicionalmente como «La unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres» (Gn 6,1-4) es enigmático e históricamente rico en dificultades e interpretaciones. El presente artículo propone una lectura de la perícopa y su mensaje con un doble énfasis. En primer lugar, un recuento del concepto de “Hijos de (los) Dios (es)” (vv. 2.4) en las cuatro interpretaciones más importantes que tradicionalmente ha recibido, mostrando cómo tales interpretaciones históricas han estado ligadas a cuestiones textuales o de traducción. En segundo lugar, se confirma la importancia de las versiones antiguas al aplicarlas a los vv. 3 y 4.

Abstract:

The text often characterized as «The union of the sons of God with the daughters of men» (Gen 6:1-4) is enigmatic and rich in the difficulties it presents and the interpretations it evokes. This article proposes a twofold emphasis in the reading and the interpretation of the pericope: First, a treatment of the concept of “Sons of (the) God (s)” (vv. 2,4) in four salient traditional interpretations shows how the traditional interpretations have been linked to translation or textual issues. In second place, the value of the ancient versions is confirmed with reference to vv. 3 and 4.

Palabras clave: ángeles, dioses, hijos de Dios, politeísmo, religión del AT, versiones.

¹ El autor obtuvo la Licenciatura en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México y en Sagrada Escritura por la Pontificia Comisión Bíblica. Actualmente es asistente en lenguas semíticas en la *École Biblique et Archéologique Française* en Jerusalén.

Keywords: *angels, gods, OT religion, polytheism, sons of God, translations.*

La palabra hebrea Eloim es de número común, así que “Dios” y “los dioses” se designan de igual forma. Por esta razón, Aquila se atrevió a decir “los hijos de los dioses”, en número plural, entendiendo “dioses” como santos o ángeles. ‘Dios está en la asamblea de los dioses; en medio de ella Él juzga a los dioses’ [Sal 82,1]. De aquí que Símaco siga este sentido [plural] y diga: ‘Los hijos de los poderosos vieron a las hijas de los hombres’, etcétera. (San Jerónimo, Cuestiones hebreas sobre el Génesis).²

1. Introducción

El conjunto de relatos y genealogías que forman la llamada “pre-historia bíblica” (Génesis 1-11) se ha mostrado siempre enigmático, fascinante y fecundo para la cultura universal. Lectores devotos o simples curiosos, hasta humanistas y eruditos no solo en ciencias bíblicas y teológicas sino en campos muy diversos, se han sentido atraídos por tales textos coloridos y poéticos, llenos de símbolos, desde la creación del mundo hasta la torre de Babel, pasando por Caín y Abel y el diluvio universal, por citar algunos pasajes memorables. Textos con repercusiones en la teología, la catequesis y la predicación, pero también en la filosofía, el arte, el cine, la ciencia y hasta la pseudociencia sensacionalista o esotérica. Baste recordar cuántos restos del arca de Noé o reliquias óseas de los gigantes de Gn 6,4 han sido “descubiertos”...³

Por otra parte, estos primeros capítulos bíblicos, con temas como el origen del mundo y de la humanidad, tuvieron un papel central en la redefinición y renovación de los estudios bíblicos durante los siglos XIX y XX.

² JERÓNIMO, *Hebr. Quaest. in Gen.* 6,2; S. HIERONYMI PRESBYTERI, «Hebraicae quaestiones in libro geneseos» en *Opera*, Pars I (Corpus Christianorum Series Latina 72) Brepols, Turnhout 1959, 1-56.

³ Por ejemplo, R. Gilboa ha dedicado su artículo «¿Quién “cayó” en nuestra Tierra? Una luz diferente sobre Génesis 6,1-4”, a un académico “que busca inteligencia extraterrestre y necesita pruebas de su existencia”. (R. GILBOA, «Who “Fell Down” to our Earth? A Different Light on Genesis 6:1-4», *Biblische Notizen* 111 [2002] 66-75).

En Génesis 6,1-4, ciertos hijos de Dios se unen sexualmente a las hijas de los hombres y engendran una nueva especie. Es, sin duda, un texto fascinante y problemático, sobre el cual hay estudios muy convenientes.⁴ Presenta problemas filológicos –dos *hapax legomena* en el v.3: יָדוֹן y בְּשָׁנִים– y también gramaticales, textuales, teológicos y de traducción, todo lo cual se refleja naturalmente en la historia de la interpretación del pasaje.

El problema nuclear del texto está en los vv. 2 y 4, el significado de la expresión בְּנֵי הָאֱלֹהִים, que habitualmente se traduce como “los hijos de Dios”. El presente trabajo examina Gn 6,1-4, para presentar a los בְּנֵי הָאֱלֹהִים desde el punto de vista de la historia de su interpretación. Las comprensiones son numerosas, pero las más importantes son cuatro, más o menos explícitas en nuestro epígrafe de San Jerónimo:

Los בְּנֵי הָאֱלֹהִים pueden ser 1) ángeles, u 2) hombres poderosos/jueces/gobernantes, u 3) hombres justos y santos –del linaje de Set, para mayor precisión– o 4) dioses o seres divinos, como en el politeísmo.

En el origen de esta diversidad hay siempre cuestiones de tradición o de traducción bíblica. Y entendemos la función del traductor o glosador no como una producción de mera creatividad personal, sino como el testimonio de tradiciones y corrientes de pensamiento e interpretación previas que lo guiaron e influyeron al sugerirle los modos y criterios de traducir o editar. Las versiones bíblicas, antiguas y modernas, son en sí mismas actos de recepción del texto bíblico, y no solo momentos de pura producción. Al mismo tiempo, las traducciones bíblicas han nutrido y posibilitado la vida, la cele-

⁴ Una selección de estudios en H. R. PAGE, *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugarit & Biblical Literature* (Supplements to Vetus Testamentum 65), Brill, Leiden 1996, p. 110. Para una bibliografía más exhaustiva y reciente ver J. DOEDENS, *The Sons of God in Genesis 6:1-4. Analysis and history of Exegesis* (Old Testament Studies 76), Brill, Leiden 2019, pp. 297-336. Ver También L. T. STUCKENBRUCK, «Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E.», en *The Myth of Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 335), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 1-35; 1, n.2.

bración y la reflexión de las comunidades judías y cristianas a lo largo y ancho de los siglos.

El texto presenta, además, otros elementos a considerar. En vv. 2 y 4, en forma paralela a los בני־האֱלֹהִים tenemos בְּנוֹת הָאָדָם, “hijas del hombre/de la humanidad”, junto a otras dos categorías, los לִים־גִּבּוֹרִים y los גִּבּוֹרִים (v. 4), convencionalmente traducidos como “gigantes” y “héroes” respectivamente. En segundo lugar, el protagonista del v. 3 es יהוה mismo, que reacciona a los sucesos del v. 2 con una misteriosa sentencia de 120 años. Para la comprensión de los vv. 3 y 4 será útil, por no decir indispensable, el recurso a las versiones antiguas de la Biblia.

Por último, habrá que referirse al valor narrativo y teológico del texto en su conjunto. Se trata fundamentalmente de un ejercicio sincrónico, lexicológico, a través de textos bíblicos y extrabíblicos.

2. Cuestiones liminares

2.1. Delimitación y ubicación

Hay indicios de que Génesis 6,1-4 es una unidad literaria. En primer lugar, la cohesión e inclusión dadas por ciertos elementos de vocabulario repetidos (בנות “hijas”, en los vv. 1.2.4; בני־האֱלֹהִים en los vv. 2.4; האדם “el hombre, la humanidad en los 4 vv.; la raíz ילד “engendrar”, en los vv. 1 y 4). Por otra parte, palabras relevantes en el v. 4, גִּבּוֹרִים y נַפְלִים, son únicas; no aparecen ni en el contexto previo ni en el subsiguiente de la perícopa.

Hay puntos de contacto de 6,1-4 con el contexto previo (c.5): así הָאָדָם en 5,29 y 6,1; la raíz ילד aparece reiteradamente en el c. 5, que es esencialmente de tema genealógico. Hay que notar que el binomio כִּי “cuando, que” + רבב “multiplicarse” que tenemos en el v. 1 aparece también en el v. 5, dando lugar aquí a otra unidad textual. Por último, la figura de נֹחַ “Noé”, ausente en 6,1-4, es introducida en 5,29.30-32, y Noé será el protagonista de la historia del diluvio a partir de 6,8.

2.2. Traducción provisional y estructura

A pesar de las dificultades que presenta la perícopa, propongo una traducción preliminar, según el texto de la *Biblia Hebraica Quinta*.⁵

v.¹Y sucedió que, cuando la humanidad había comenzado a multiplicarse⁶ sobre la faz de la tierra, y les habían nacido hijas, v.²vieron los hijos de Dios⁷ a las hijas del hombre⁸, que eran hermosas, y tomaron para ellos mujeres de entre todas las que habían elegido. v.³Y dijo Dios: “No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre -por su descuido él es carne-⁹; y serán sus días ciento veinte años”. v.⁴ Los gigantes estaban en la tierra por esos días, y aun después, cuando se llegaron los hijos de Dios a las hijas del hombre y engendraron para ellos. Ellos eran los héroes, que desde antiguo eran hombres de renombre.

La estructura de la breve perícopa no es muy complicada y puede representarse así:

v.1: Introducción

v. 2: Evento: unión de los בניהאלהים con las hijas de los hombres;

v. 3: Primera consecuencia del v. 2: sentencia de יהוה sobre el ser humano.

v. 4: Segunda consecuencia del v. 2: presentación de los נבלים y גברים.

2.3. Contexto

Un rasgo formal del libro del Génesis que sirve para trazar su estructura son las fórmulas תלדות “*toledot*”, palabra que se traduce

⁵ A. TAL (ed.), *Genesis* (Biblia Hebraica Quinta 1), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2015

⁶ Se traduce en pluscuamperfecto la secuencia wayyiqtol + qatal.

⁷ Podría traducirse también en plural: “de los dioses”.

⁸ No tiene las connotaciones evangélicas o escatológicas de la contraparte masculina singular “El hijo del hombre”.

⁹ O bien: “puesto que es carne”.

por “generaciones”. Encontramos esa palabra 11 veces en Gn: La primera vez en 2,4: *Toledot* del cielo y de la tierra.¹⁰

Las segundas *toledot*, en 5,1, son las de Adán. Presentan diez generaciones de Adán hasta Noé, creando así el marco para las tradiciones sobre la familia de Noé y el diluvio a partir de 6,9. De modo que nuestro texto 6,1-4 constituye el gozne entre la genealogía de Adán (el mundo antediluviano, 5,1-32) y la nueva creación y alianza con Noé con su prólogo en 6,5-8.

Las *toledot* en su conjunto estructuran la narrativa y genealogía del Gn. Las siguientes son de Noé (6,9), los hijos de Noé (10,1), Sem (11,10), Terah (11,27), Ismael (25,12), Isaac (25,19), Esaú y Edom (36,1.9), Jacob (37,2).

3. Análisis de Génesis 6,1-4

3.1. Versículo 1

Y sucedió que, cuando la humanidad había comenzado a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les habían nacido hijas

וַיְהִי “y sucedió” es un primer wayyiqtol que, aquí, funciona como indicador de tiempo (cf. Gn 4,3; 7,10.12.17; 8,6.13). Sintácticamente, ese wayyiqtol inicia la línea narrativa que continuará en el v. 2 (וַיִּרְאוּ), pero se ve interrumpida por dos oraciones subordinadas en qatal: “había comenzado a multiplicarse...”, “y les habían nacido hijas”; que ofrecen información contextualizante y circunstancial. En la secuencia temporal esas subordinadas tienen valor de tiempo de pasado con relación al pasado; por eso se traducen con pluscuamperfecto.

Este v. 1 es el sumario de la genealogía del c. 5. Respecto a la raíz הללל en hifil, se usa en Gn 1-11 para indicar un nuevo desarrollo (4,26; 9,20; 10,8; 11,6), y efectivamente, ya se estaba comenzando

¹⁰ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 68.

a cumplir el mandato de multiplicarse (misma raíz רב) de Gn 1,28.¹¹ Pero este cumplimiento será una puerta de entrada al mal, como vemos en 6,1-4 y 6,5-8. La información sobre el nacimiento de hijas, resume lo dicho 9 veces en el c. 5. Por otra parte, האדם tiene su verbo en singular (cf. v. 3); por ello y por razón del artículo puede tomarse en sentido colectivo, de “humanidad”.

3.2. Versículo 2

... vieron los hijos de Dios a las hijas del hombre, que eran hermosas, y tomaron para ellos mujeres de entre todas las que habían elegido.

A. Sintaxis. Hay dos oraciones principales en wayyiqtol coordinadas (vieron... tomaron...), cada una con su explicación. La primera se explica por una frase nominal: “que eran hermosas”; y la segunda tiene un complemento circunstancial que incluye una frase en qatal-pluscuamperfecto: “de entre todas las que habían elegido”.

B. Los בניהאלהים. Y así llegamos al meollo de nuestro estudio: ¿Quiénes son estos “hijos de Dios”? Se traduce así convencionalmente pues, como ya notaron el traductor Aquila y San Jerónimo, podría entenderse como “hijos de los dioses”.

Es la primera vez que se menciona a los בניהאלהים en el Génesis; se presupone que los oyentes/lectores ideales saben de quién se está hablando, ya que no se explica ni se define el término. Es lo que pasa con los כרבים en Gn 3,24 o los נפלים en 6,4, que no son presentados. Los lectores modernos carecen de las claves culturales necesarias para entender esta terminología, de suerte que la exégesis debe reconstruirlas.

¹¹ Un paralelo interesante lo ofrece *Atrahasis*, mito sumerio sobre el diluvio que presenta la proliferación de la ruidosa humanidad como causa del decreto divino del diluvio (“los pueblos se habían multiplicado (...) el dios estaba perturbado por su ruido”) cf. líneas 352-356, en B. R. FOSTER (ed.), *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Bethesda, MD 2005³, 227-280, 71.

Encontramos la expresión בני־האלהים con artículo, en Gn 6,2.4 y Jb 1,6; 2,1. La forma sin artículo בני־אלהים la tenemos en Job 38, 7, en arameo בְּרֵאֲלֵהִין en Dn 3,25 y también en hebreo en Dt 32,8.43 pero en manuscritos de Qumrán, no masoréticos.

¿Quiénes son estos seres, בני־האלהים, que sienten atracción por las mujeres y se unen a ellas? Proponemos cuatro interpretaciones clásicas:

- I. בני־האלהים como ángeles
- II. בני־האלהים como hombres nobles o poderosos
- III. בני־האלהים como hombres justos o del linaje de Set
- IV. בני־האלהים como seres divinos

I. בני־האלהים como ángeles

Esta comprensión no es la más genuina u original históricamente, si bien la más presente e influyente en la historia de la recepción de nuestro texto, y aun de la literatura teológica, en diferentes vertientes: peritestamentaria, apocalíptica, Nuevo Testamento, literatura patristica de los tres primeros siglos. Interpreta Gn 6,1-4 con una mentalidad monoteísta, pero abierta a la existencia de seres celestiales bien inferiores al Dios único pero cercanos a él; seres angélicos de una clase intermedia entre la divinidad y la humanidad.

a) Los datos textuales

La biblia griega (G) traduce בני־האלהים en Gn 6,2.4 como οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, “los hijos de Dios”. Ha optado por el singular de אלהים, el dios. Algunos manuscritos en lugar de “hijos” dicen ἄγγελοι, “ángeles”¹², y no son excepcionales esos textos, pues en Job 1,6 y 2,1, se traduce בני־האלהים como οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ “los ángeles de Dios”.

¹² Cf. J. W. WEVERS (ed.), *Genesis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 108-109.

En latín, las antiguas traducciones latinas (*Veteres latinae*, VL) muestran la misma oscilación de G, entre *filii dei* y *angeli dei*¹³. En cambio, la Vulgata (V) es unánime con *filii dei*.

b) ¿Qué son los ἄγγελοι?

La palabra griega ἄγγελος corresponde al hebreo מַלְאָכִים, y significan ambos términos “mensajero”; en la Biblia aparecen mensajeros humanos enviados por humanos (Gn 32,7; Nm 24,12; Is 33,7) o mensajeros celestes enviados por la divinidad (p. e. 1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17; 2 Cr 36,15-16; Ag 1,13; Ml 2,7; Sal 91,11) y en este sentido religioso comienza a tomar sentido la otra traducción de traducción de ἄγγελος, “ángel”. Un ejemplo interesante es Nm 22, que opone los mensajeros humanos (v. 5) a los mensajeros divinos (v.23ss) usando la misma palabra, מַלְאָכִים.

El término “mensajero” nos habla más de una (co)misión que de una naturaleza. En el caso de los mensajeros divinos se entiende que ellos tienen acceso a la presencia de Dios, y de ella provienen. Solo tardíamente, ya en el período postexílico, se comienzan a fundir las dos nociones por influencia de la cultura y lengua griegas, de modo que ἄγγελος y מַלְאָכִים evolucionaron semánticamente hasta confundirse y significar a cualquier servidor celestial de Dios, independientemente de su función. Dice D. B. Martin que «al usar la traducción ἄγγελοι para seres que para un griego se parecían más a sus propios δαίμονες, los judíos introdujeron un nuevo término en griego, y una nueva clase de habitantes en la demografía cósmica. El מַלְאָכִים de Dios se convirtió no solo en un “mensajero”, sino en un “ángel”¹⁴.

El movimiento de traducción del Antiguo Testamento al griego deja en claro que, en esas épocas postexílicas, se había unido, además, “ángeles” y בני־אלהים. Un texto que nos muestra la conexión ya cristalizada entre בני־אלהים, מַלְאָכִים y ἄγγελος es Dn 3,25-28, en arameo. El v. 25 nos habla de alguien que parece, y es, un hijo de

¹³ Cf. B. FISCHER (ed.), *Genesis* (Vetus Latina 2), Herder, Freiburg 1951-1954.

¹⁴ D. B. MARTIN, «When Did Angels Become Demons?», *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 657-677, esp. 666.

Dios בְּרֵאשִׁית וְאֵלֶיךָ y en el v. 28 es definido como un mensajero de Dios מַלְאָךְ. A su vez, la G emplea dos veces ἄγγελος, para traducir las dos palabras distintas. Tenemos ya un ser no-humano, que integra “mensajero”, “Hijo de Dios” y “ángel”. Seres sobrenaturales en torno a la divinidad (así puede entenderse, sin problema, los בני-האֱלֹהִים por ejemplo en Job 1,6 y 2,1).

Otro texto que muestra la concretización de los ángeles es Sal 8,6 donde אֱלֹהִים es traducido al griego como ἄγγελος. En el texto hebreo masorético (TM) el hombre es pequeño frente a Dios, mientras que en G es pequeño frente a los ángeles. La escala cósmica se ha enriquecido con nuevos seres, y el punto de referencia inmediato superior del hombre en la jerarquía cósmica ya no es Dios, sino los seres angélicos, no-humanos.

c) Desarrollos de la angelología aplicada a Gn 6,1-4

La fusión de las nociones de מַלְאָךְ divino y בְּרֵאשִׁית, es decir, de la misión de mensajero y la noción de entidad sobrehumana cercana a la divinidad, generó la noción de ángel que, si bien fue sancionada por la traducción “ἄγγελος”, también fue el punto de partida de una abundante angelología¹⁵ bíblica, peritestamentaria, judía y cristiana¹⁶. Puede decirse que el *primer libro de Enoc* (1 En, cuyas partes más antiguas pueden remontarse a 300-200 a.C.) es la piedra angular de la primera angelología¹⁷. Ese documento contiene una sección llamada el *Libro de los Vigías* (1 En 6-36) que es un desarrollo apocalíptico, premacabeo, de Gn 6,1-4 e inaugura una larga tradición angelológica (*Libro de los Gigantes*, 2 y 3 Enoc, *Apócrifo del Génesis*, *Documento de Damasco*, *Jubileos*, *Ben Sira*, *Sabiduría*, 3 Macabeos, 3 Baruc, algunos textos de Qumran)¹⁸. L. T.

¹⁵ Faltaría integrar a los כְּרִיבִים y טְרַפִּים para estructurar una angelología bíblica más completa.

¹⁶ Cf. Dn 3,25-28; D. B. MARTIN, «When Did Angels...» 666-671; L. T. STUCKENBRUCK, «Origins of Evil...», 1 n. 2.

¹⁷ Traducción castellana en F. CORRIENTE – A. PIÑERO (trs.), «Libro 1 de Henoc (et y ar)» en A. DIEZ MACHO (dir.), *Ciclo de Henoc* (Apócrifos del Antiguo Testamento 4), Cristiandad, Madrid 1984, 13-143; una edición comentada y más reciente, en inglés: G. W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: 1-36; 81-108* (Hermeneia) Fortress Press, Minneapolis 2001; G. W. E. NICKELSBURG – J. C. VANDERKAM, *1 Enoch 2: 37-82* (Hermeneia) Fortress Press, Minneapolis 2010.

¹⁸ Cf. J. DAY, «The Enochs of Genesis 4 and 5 and the Emergence of the Apocalyptic Enoch Tradition», en J. BADEN – H. NAJMAN – E. TIGCHELAAR (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John*

Stuckenbruck¹⁹ es de la opinión de que nada en Gn 6,1-4 preparaba directamente para la interpretación que le da la tradición enóquica, es decir, de ángeles buenos y malos, caídos, que procrean gigantes y monstruos y enseñan artes y pecados a los seres humanos.

Como rasgos elementales de la angelología enóquica, podemos decir que *1 Enoc* comprende a los בניהאלהים de Gn 6,2 como ángeles caídos. A estos ángeles caídos se les llama “vigías” en *1 En, Gigantes, Apócrifo del Génesis, Documento de Damasco*, por citar algunos ejemplos²⁰.

Según *1 En*, 200 ángeles descendieron al Hermón y tomaron esposas, mismas que engendraron gigantes que después de comerse las provisiones del pueblo devoraron a todo ser viviente (1 En 6-7). Otros ángeles, por su parte, instruyeron a los hombres en diferentes oficios: metalurgia, cosmética, joyería (lo que condujo a la fornicación), magia, astrología. Las cosas se complicaron y el pueblo se quejó a Dios, que decretó el fin del mundo por el diluvio, excepto de Noé y su familia. Los gigantes terminaron destruyéndose unos a otros; Shemhaza y sus ángeles fueron aprisionados durante 70 generaciones y en el juicio final serán arrojados al abismo. Es aquí cuando Enoc entra en la historia, intercediendo por los ángeles, plegaría que Dios rechazó pues son los ángeles quienes deben interceder por los hombres, y no al contrario.

Todas estas pinceladas con sus múltiples variaciones son muy importantes para la apocalíptica, la angelología y la gran tradición enóquica.

Un insigne seguidor de la interpretación angélica para Gn 6,2 es Flavio Josefo. En su obra *Antigüedades Judías*, 1.73 menciona por primera vez a los ángeles, y piensa que ellos pertenecieron al período inicial de la historia bíblica, desde antes del diluvio y que, al

Collins at Seventy, vol. I (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 175/1), Brill, Leiden 2017, 293-313, 303.

¹⁹ L. T. STUCKENBRUCK, «Origins of Evil...», 2

²⁰ L. T. STUCKENBRUCK, «Origins of Evil...», 1.

asumir figura física, se involucraron en actividades humanas como el sexo.²¹

Otros testimonios peritestamentarios que siguen esta interpretación son *2 En* (eslavo), *Jubileos*, *Pseudo-Filón*, *Testamentos de los doce patriarcas*, *2 Baruc* (siríaco), *Hechos de Tomás*, ciertos textos de Qumran de tradición enóquica aunque no sean copias de textos enóquicos: *Apócrifo del Génesis*, *Documento de Damasco de la Geniza del Cairo*, *Las edades de la Creación*, *Salmos exorcísticos*).

En el Nuevo Testamento tres textos que hablan de los ángeles se refieren a la tradición enóquica; estos son 1 Pe 3,18-20 (que menciona a los espíritus presos desde tiempo del diluvio), 2 Pe 2,4-7 (los encerrados en el Tártaro) y Jds 14-15 (que cita 1 En 1,9). Hay que agregar a esta importante lista a numerosos padres de la Iglesia, fundamentalmente durante los cuatro primeros siglos, sea que simplemente suscribieran la corriente angelical, o llegasen a manifestar conocimiento de los textos enóquicos: Justino, Atenágoras, Ireneo, Clemente de Alejandría, Bardesanes de Edesa, Tertuliano, Orígenes, Cirpiano, Comodiano, Metodio de Olimpo, Lactancio, Eusebio, Ambrosio, Sulpicio Severo, Hilario de Poitiers.

d) Reacciones a la interpretación angélica literal

Pronto hubo objeciones a la interpretación angelista, fundamentalmente por la dificultad de entender cómo los ángeles hubieran podido unirse íntimamente a las mujeres. Hubo dos soluciones: la alegoría (Filón y la escuela de Alejandría), o bien adherirse a alguna otra de las interpretaciones.

La interpretación alegórica comienza con Filón de Alejandría, que la aborda en diversas ocasiones, y básicamente entiende Génesis 6,2 como una alegoría del alma y el cuerpo y las pasiones y virtu-

²¹ «For their interactions with humans, angels assume a visible, physical form, i.e. that of male human beings. [...] In their earthly manifestations, biblical and Josephan angels engage in such human, bodily activities as copulating (See Ant. 1.73)» Ch. BEGG, «Angels in the Work of Flavius Josephus» en F. V. REITERER – T. NICKLAS – KARIN SCHÖPFLIN (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007), Walter de Gruyter, Berlin 2007, 525-536.

des. Dice en su libro *Sobre los gigantes*, comentando la traducción ἄγγελοι de Gn 6,2: «A los que otros filósofos llaman demonios, Moisés suele llamarlos ángeles: son almas que vuelan por el aire»²² De estas almas, algunas tomaron cuerpo, unas para la sabiduría y otras para hacerse esclavas de las pasiones. Parece que Filón entiende las “hijas de los hombres” como las pasiones humanas.

En otro lugar, dice Filón:²³ «Pero cuando la luz de la inteligencia es ensombrecida por la oscuridad, ganando espacios los compañeros de las tinieblas copulan con las pusilánimes y afeminadas pasiones, las llamadas *hijas de los hombres*, y engendran para sí mismos, no para Dios».

Orígenes, en la mejor tradición alegorista, cita a Filón en *Contra Celso* 5,55:²⁴ «Según uno de nuestros predecesores, el pasaje se refiere a la doctrina de las almas que se encuentran deseosas de vivir en un cuerpo humano y que, según él, son llamadas en sentido figurado “hijas de los hombres”». Vemos así los primeros intentos de evitar la ruda visión literalista de ángeles copulando con mujeres.²⁵

Por otra parte, algunos autores no solo evitaron esa interpretación sino que la refutaron explícitamente. Así Filastro de Brescia (m. 397) en su libro *Sobre las Herejías* dice que «hay otra herejía que sostiene acerca de los gigantes, que antes del diluvio unos ángeles se mezclaron con mujeres, y que como resultado, nacieron gigantes»²⁶. Lejos de ahí, en la Siria del s. IX, encontramos este argumento de Ishoḏad de Merv: «Algunos afirman falsamente que son ángeles aquellos que la Escritura llama *hijos de Elohim*.» Da la

²² FILÓN, Gig. 6-18: FILÓN DE ALEJANDRÍA, «De los gigantes» en Id., *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid 2010, 231-261, 242-247.

²³ FILÓN, *Quod Deus sit immutabilis* 1,3: FILÓN DE ALEJANDRÍA, «Sobre la inmutabilidad de Dios» en Id., *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid 2010, 263-309, 274.

²⁴ ORÍGENES, *Cels* 5,55: ORÍGENE, *Contre Celse*, vol. III (Sources Chrétiennes 147), Cerf, Paris 1969, 133.

²⁵ Otros autores alegóricos en este tema fueron Alejandro de Licópolis y Didimo de Alejandría.

²⁶ Cf. FILASTRO DE BRESCIA, *Lib. de Haer.* 108 «De gigantibus tempore Noe»: Sancti PHILASTRI Episcopi Brixiani, *Liber de Haeresibus*, (Patrologiae Cursus Completus – Series Latina 12), Vrayet, Paris 1845, 1111-1302, 1224.

razón: «Los ángeles no tienen movimiento de concupiscencia con respecto a las mujeres».²⁷

También en Oriente, por último, tenemos la Homilía 22 de San Juan Crisóstomo (347-407) sobre Gn 5,32-6,1, donde busca refutar las ficciones (ἀνατρέψαι τας μυθολογίας) y aduce que la Escritura nunca llama “hijos de Dios” a los ángeles, y que es además muy improbable que los ángeles hubieran deseado tener una existencia corporal. De modo que es insensato decir que algunos ángeles hayan descendido al mundo para tener intercurso con mujeres. Cita Mt 22,30: la existencia angélica como negación de la vida marital.²⁸

e) Consideración sobre la interpretación angélica

Estos son algunos argumentos para entender los בני־אלהים de Gn 6,2.4 como ángeles:

1. Por oposición a אדם, humanidad, en los vv. 1.2.4. Si en 6,2 se habla de “hijas de los hombres”, entonces בני־אלהים debe ser, por oposición, algo no-humano.
2. La expresión בני־אלהים siempre se refiere a seres supramundanos, que una teología convencional y moderna llama ángeles.

Sin embargo, también hay objeciones importantes:

1. Dt 32,5; Sal 73,15 y especialmente Os 2,1 llaman hijos (de Dios) a seres humanos, es decir a los israelitas.

²⁷ Ceslas VAN DEN EYNDE (tr.), *Commentaire d'Isaïe de Merv sur l'Ancien Testament, vol. I: Genèse* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri 75), Durbecq, Louvain 1955, 118-120.

²⁸ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. Gen. 22: ΙΩΑΝΝΕΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Μέρος Β' (Βιβλιοθήκη Ελληνων Πατερων Και Εκκλησιαστικων Συγγραφων 91) Εκδοσις της Αποστολικης Διακονιας της Εκκλησιας της Ελλάδος, Αθηναι 2009, 283; J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 149.*

2. Si el editor de Gn 6 quería hablar de ángeles de Dios, ¿por qué no usó la palabra **בְּנֵי־אֱלֹהִים**, como encontramos en Gn 28,12 y 32,2?
3. La interpretación, de aceptarse, presentaría dos problemas teológico morales a resolver: el tema de la libertad de los ángeles –ángeles rebeldes que actúan por su cuenta–, y su vida sentimental y genital.

f) Conclusión

No hay razones sólidas para pensar que un israelita primitivo, al escuchar **בְּנֵי־אֱלֹהִים** pensara en ángeles en el sentido habitual que le damos a la palabra. Esa es una significación bien atestiguada como tardía, postexílica.

Los pasajes del NT que se refieren a la tradición enóquica (p. ej. prisión de los ángeles) no dan mucha información sobre Gn 6,1-4, pero muestran que los autores de 1 Pe, 2 Pe y Jds usaron elementos de apocalíptica judía bien conocida de sus destinatarios, por razones parenéticas. Esto consolidó a largo plazo la interpretación angelista entre los cristianos.

II. **בְּנֵי־אֱלֹהִים** como hombres nobles o poderosos

Si la primera interpretación que presentamos era de ángeles, seres superiores a los humanos, que están en la presencia de Dios, también se ha entendido a los **בְּנֵי־אֱלֹהִים** como hombres poderosos, o líderes que ejercen un cargo. Es diferente a la primera opción; ahora se mantiene en el ámbito meramente humano, aunque tiene continuidad pues los **בְּנֵי־אֱלֹהִים** permanecen por encima del común de los mortales (*i. e.* el campo semántico del poder o de la excelencia social). Es una interpretación que encontramos básicamente en el ámbito judío.

a) Los datos textuales

Símaco, traductor del AT al griego en el s. II d.C., traduce **האֱלֹהִים בני** como “οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων” “los hijos de los poderosos”, o “los hijos de los gobernantes”²⁹

Al mismo tiempo, hay otros textos que asocian **אֱלֹהִים** con cargos humanos. Así Ex 21,6 traduce **אל־הֵאֱלֹהִים** como πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ “hacia el tribunal de Dios”. Aquila y Símaco lo traducen πρὸς τοὺς θεοὺς “hacia los dioses”. El **אֱלֹהִים** de Ex 22,7-8 el Targum Neophyti I lo traduce como “jueces”. Se puede ver también Ex 22,27, que asocia **אֱלֹהִים** con **נְשִׂיא**, príncipe.

¿Cuál es la relación, entre la palabra **אֱלֹהִים** y los jueces, poderosos y gobernantes de las traducciones? En realidad, el juez humano ejerce la justicia en representación de Dios. Cuando el tribunal sentencia o practica procedimientos de justicia, es Dios mismo quien lo hace al garantizar y sancionar el veredicto humano. Quien se acerca al juez no espera recibir justicia humana, sino divina.

Conviene considerar los *targumim*, traducciones de los escritos bíblicos al arameo, parafrásticas en cierto grado, con una buena proporción de oralidad en la traducción. ¿Cómo traducen los *targumim* la expresión **בְּיַהֲאֱלֹהִים** en Gn 6,2?

- Targum Onkelos (100-150 d. C.): **בני רברביא** “hijos de los grandes”.³⁰
- Targum Ps.-Jonatán (s. VII d. C., con con tradiciones antiguas): **בני רברביא**. Muestra conocer la tradición enóquica pues en el v. 4 da nombres de dos líderes de los ángeles caídos que vinieron a casarse con las mujeres: Shamhazai

²⁹ Cf. J. W. WEVERS (ed.), *Genesis*, 108; F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1875.

³⁰ Cf. M. ABERBACH – B. GROSSFELD (eds.), *Targum Onkelos to Genesis*, Ktav, Hoboken NJ 1982; E. G. CLARKE (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Ktav, Hoboken NJ 1984.

y Azael.³¹

- Targum Neofiti³² - (Tradiciones palestinas, s. I-IV): בני דיניא “hijos de los jueces”. Tiene una corrección marginal מלכיי “... de los reyes”. (A. Díez Macho propone leer מלאכי “... de los ángeles”, pero carece de apoyo textual y nos remitiría a la interpretación angélica de Gn 6,2).
- Targum Samaritano: ברי שלטנייה “hijos de gobernadores”.³³

Podemos decir de este inventario que se trata de una interpretación antropológica, social, del campo semántico del poder y del cargo social. Así se rechaza la interpretación de “angeles caídos” casándose con la humanidad, característica de la literatura apocalíptica, aunque se nota todavía cierta influencia de la angelología en los textos.

¿De dónde proviene esta interpretación? Un texto que nos puede dar luz sobre el contexto de esta interpretación proviene del movimiento rabínico del s. II d. C. y de la lucha contra la angelología. Se trata de un pasaje del *Midraš Génesis Rabbah* (s. III-V d.C.) sobre el anatema (מקלל) que R. Simón ben Yoḥai fulminó específicamente contra quienes llamaran hijos de Dios a los בנייהאלהים de Gn 6,2. Se trata de la *Parasha* 62 (Gn 5,32-6,4): «Simón ben Yojay (*sic*) los llamaba “hijos de los nobles”; además, R. Simeón B. Yojai maldecía a todos quienes los llamaban “hijos de Dios” (מקלל). Y por qué se les llama “hijos de Dios”? R. Janina y Res Lagis dijeron: “Porque vivieron mucho tiempo sin angustia o sufrimientos”». ³⁴

³¹ Cf. J. J. COLLINS, «Watcher» en K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P. W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1992, 893-895; P. W. COXON, «Nephilim» en K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P. W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities...*, 618-620.

³² Cf. A. DIEZ MACHO (ed.), *Neophyti 1. Targum Palestiniense MS de la Biblioteca Vaticana, vol. I: Génesis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968; M. McNAMARA (tr.), *Targum Neofiti 1: Genesis* (The Aramaic Bible 1A), Liturgical Press, Collegeville MN, 1992.

³³ A. BRÜLL (ed.), *Das Samaritanische Targum zum Pentateuch*, Erras, Frankfurt 1875, 6.

³⁴ *Midr. Gen. Rab. 62*: L. VEGAS MONTANER (ed.), *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al Libro del Génesis* (Biblioteca Midrásica 15), Verbo Divino, Estella 1994, 295. Hay que notar que la respuesta de R. Janina enlaza con otra interpretación de בנייהאלהים como hombres justos.

Es posible que esta propuesta tenga antecedente en los textos ya mencionados de Ex 21,6; 22,7-8; 22,27). Los *targumim* evidencian que la interpretación se oficializó en el judaísmo, hasta llegar p. e., a Rashí, que en su comentario a Gn 6,2³⁵ reconoce que בני־האלהים puede significar jueces, si bien menciona la posibilidad de que se trate de ángeles encargados de una misión divina.

b) La opinión de Westermann

Recientemente C. Westermann ha desarrollado las consecuencias de esta interpretación. Él piensa que, si la expresión בני־האלהים se refiere a una clase social superior, entonces que los hijos de familias poderosas podían elegir arbitrariamente a las hijas de los hombres; esto es, las hijas de los pobres o súbditos que, indefensas, quedaban así a su capricho.³⁶

A veces la palabra אלהים tiene un valor superlativo; así en Gn 23,6 dice נשיא אלהים “un príncipe divino”, “un príncipe nivel Dios”, para decir “un príncipe poderoso” (en Gn 30,6 una gran competencia; 1 Sm 14,15 un enorme pánico; Jon 3,3 una ciudad enorme). En este sentido podríamos pensar en un “superlativo social”, pero los ejemplos no son tan convincentes porque estas expresiones, al carecer de artículo, no son equivalentes a בני־האלהים.

III. בני־האלהים como hombres justos o del linaje de Set

Las dos primeras interpretaciones se referían a seres por encima del común de los humanos, ya ángeles ya hombres poderosos; la tercera interpretación es menos aristocrática. Identifica a los האלהים בני con hombres justos y temerosos de Dios, y específicamente del linaje de Set, hijo de Adán y Eva.

³⁵ RASHÍ DI TROYES, *Commento alla Genesi*, (“Ascolta, Israele” 1), Marietti 1985.

³⁶ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (A Continental Commentary), Fortress Press, Minneapolis 1994, 372.

Esta corriente se desarrolló principalmente en la exégesis patristica y monástica, sobre todo a partir del siglo IV. Es una interpretación interesada en la “santidad de vida”, la cual está relacionada en ambos testamentos con la filiación divina (especialmente Lc 6,35; Ex 4,22; Dt 14,1; Os 2,1; Mt 5,9; Lc 20,36; 1 Jn 3,1).

a) Los testimonios

Un texto antiguo de la literatura Pseudo-Clementina, las *Recognitiones*, denomina “vida angélica” a una vida de justicia y rectitud moral, ideal, en las edades más antiguas del mundo. Quedan solo resabios metafóricos de la interpretación angelológica:

Entonces, cuando fue concluida la creación de todo lo que existe bajo el cielo, sobre la tierra y en las aguas, cuando la raza de los hombres se estaba ya multiplicando, a la octava generación, unos hombres justos, que habían mantenido una vida de ángeles, se dejaron seducir por la belleza de las mujeres, y se abandonaron a uniones inmorales e ilícitas; desde entonces, al no hacer que indecencia y desorden, alteraron el estado de las cosas humanas y el orden moral que venía de Dios; así es como empujaron a todos los hombres, ya por persuasión, ya por violencia, a pecar contra Dios, su creador.³⁷

Se nota que el texto nos habla de una especie de segundo pecado original, una nueva caída de quien era originalmente justo, la cual trajo consecuencias morales y sociales de largo alcance. Estos hombres justos evolucionarán simbólicamente hasta ser caracterizados como el linaje de Set, hijo de Adán, y las mujeres bellas serían identificadas a su vez como las hijas de Caín.

El testimonio más antiguo de la interpretación de בנייהאלהים como setitas (del linaje de Set) es Julio Africano (m. post. 240). Julio pro-

³⁷ PS.-CLEM. *Recognitiones* 1, 29: A. SCHNEIDER (ed.) – L. CIRILLO (tr.), *Les Reconnaissances du pseudo Clément* (Apocryphes 10), Brepols, Turnhout 1999, 102-103.

pone en su obra *Chronographiae*, de la cual solo quedan fragmentos, a propósito de Gn 6,2:

En algunos manuscritos encontré “los hijos de Dios”. En mi opinión, esto debe entenderse míticamente: dado que las genealogías de los justos y de los patriarcas hasta el Salvador proceden de ellos [de los setitas]. Pero los descendientes de Caín los considera semilla humana, que no tienen nada divino por causa de la perversidad de su linaje y la desemejanza de su naturaleza, de modo que cuando se mezclaron, Dios se indignó.³⁸

J. Africano probablemente conoce el texto hebreo; por eso da testimonio de בני־האלהים. Manifiesta también conocer la tradición enóquica (concretamente 1 En 6-8), aunque no la suscriba, pues continúa diciendo: “Pero supongamos que se refiere a ángeles; entonces son los que transmitieron conocimiento sobre magia y hechicería”. No sabemos si Julio Africano es el padre de la interpretación de “setitas”, o cuáles, en dado caso, pudieron ser sus fuentes.

b) Un punto de apoyo en la biblia griega

Hasta aquí podemos preguntarnos, ¿hay algún punto de partida textual, bíblico, para esta interpretación? La respuesta es afirmativa. Es un texto indirecto, pero importante; la versión griega de Génesis 4,26, sobre Enóš, hijo de Set: οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. El verbo es ambiguo, porque puede estar en voz media o pasiva; puede traducirse en sentido activo, que Enóš “esperó invocar el nombre del Señor Dios”, o en sentido pasivo, que “esperó ser llamado con el nombre del Señor, Dios”. De modo que Gn 4,26 en griego es clave para la interpretación setita. Si Enóš llegó a ser llamado por el nombre del Señor Dios, lógicamente sus hijos son hijos de Dios, como apellido, y son los בני־האלהים de Gn 6,2.

³⁸ JULIO AFRICANO, *Chronographiae*, fr. 23: M. WALRAFF (ed.), *Iulius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments* (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte, Neue Folge 15), Walter de Gruyter, Berlin 2007, 48-51.

Un texto atribuido a Atanasio de Alejandría responde a la cuestión de quiénes deben ser considerados los “hijos de Dios” en Gn 6,1-4:

De Adán nació Set, el tercero después de Abel, y de Set nació Enóš. El deseaba ser llamado por el nombre del Señor y Dios. Por lo tanto los hijos nacidos de él llevan el nombre “hijos de Dios”, así como nosotros por el nombre de nuestro Señor Cristo somos llamados Cristianos. La raza de Set fue segregada y no se mezcló con la de Caín por la maldición que fue lanzada sobre él por el Dios del universo. Pero después, cuando vieron cuán bellas eran las hijas de la familia de Caín, quedaron encantados y las tomaron como esposas, arruinando así su ancestral nobleza³⁹.

Esta comprensión tuvo influencia en la exégesis posterior, particularmente de tradición griega.⁴⁰

c) Algunas consideraciones

Esta interpretación tiene fundamento en una particularidad de la lengua griega, pero no nos acerca mucho a Gn 6,1-4 ni tampoco a la lengua original hebrea. Pueden aducirse argumentos contra la validez de esta comprensión:

1) Gn 6,1 dice אָדָם, el colectivo de la humanidad en general; así que no parece que en el v.2 la misma palabra signifique un solo grupo (p. e. las hijas de los cainitas).

2) La interpretación asume que ambos linajes de Set y Caín estuvieron separados, hasta el momento nefasto en el que se conocieron y mezclaron. Aun suponiendo que los hijos de Set fueran justos y angelicales, ¿cómo se explica que las mujeres cainitas sean malas, o que el linaje de Caín en su conjunto fuera malvado?

³⁹ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Interpretationes ex V.T.*, q. 65: cf. ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, «Ῥήσεις καὶ ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ Ἁγίου Εὐαγγελίου», ἐν Μερὸς ζ (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων Καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφεῶν 35) Ἐκδόσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι 1964, 43-75, 57; la obra aparece también en J. P. MIGNÉ, PG 28, 712-773, considerada espuria. Cf. J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 149.

⁴⁰ En la misma línea de interpretación están el libro *La cueva de los tesoros*, Efrén, Agustín, *Palaea Historica*, Afraates, el conjunto de la patrística tardía, Nicolás de Lira, Lutero, Calvino.

3) En varios textos se habla de los israelitas como grupo de hijos de Dios (Dt 14,1; Os 2, 1; Ps 73,15). Sin embargo, eso no siempre significa rectitud o probidad moral. Por ejemplo, Os 11 comienza diciendo “De Egipto llamé a mi hijo”, pero es un llamado a la conversión. Además, cuando se habla de los israelitas como grupo de hijos de Dios en sentido favorable, el fundamento de tal filiación es la relación singular con Dios, y no la rectitud moral (Cf. Dt 32,5). Por otra parte, estas expresiones filiales incluyen hombres y mujeres, mientras que en Gn 6,1-4 se refiere solo al género masculino.

4) No queda claro cómo la unión entre un linaje justo y uno impío pudo dar lugar a una descendencia extraordinaria en el v. 4. Y los textos ya mencionados de Job 1,6; 2,1 y Dn 3,25-28, se vuelven incomprensibles con esta interpretación.

IV. בנייהאלהים como seres divinos

La cuarta y última interpretación nos devuelve al mundo sobrenatural de la primera interpretación, la angélica. Si para las primeras interpretaciones habíamos tomado traducciones, variantes textuales y textos teológicos, particularmente de griego y arameo, examinemos ahora el texto hebreo.

El primer autor que entendió los בנייהאלהים como seres divinos, un colectivo de dioses –como asamblea o corte– pertenecientes a la categoría de los אלהים fue Hermann Gunkel (1862-1932).⁴¹ Dice así en su comentario a Génesis 6,1-6 –perícopa que llama, sin embargo, “Los matrimonios de los ángeles”:

“Los hijos de Dios, los hijos de los dioses”, es un término para seres divinos que, según la creencia del AT, se asemejan a Yahweh en esencia y poder pero están subordinados a él. Esos seres forman su corte celestial, aconsejan a Yahweh en los asuntos de su reinado como su consejo celestial; alaban y cantan la grandeza y

⁴¹ H. GUNKEL, *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies), Mercer University Press, Macon GA 1997, 56.

majestad de Yahweh [...] Los “hijos de Dios” están en paralelo o en la misma posición que las “estrellas” (Job 38,7; cf. Sal 82 con Is 24,21 y Dt 32,8 G con Dt 4,19), “el ejército del cielo”, “dioses” (Sal 82,1.6).

Gunkel pensaba que estos temas, el concepto mismo de בני־האלהים y el tema de la unión de “semidioses” con doncellas terrestres eran remanentes de religiones politeístas. El descubrimiento de los textos de Ugarit (s. XV-XIII a. C.), a partir de 1928, comprobó algunas de sus ideas. Desde inicios del s. XX, la interpretación de los בני־האלהים como seres divinos es predominante entre los exégetas.⁴²

a) Evidencia léxica

El primer elemento del constructo בני־האלהים o בני־אלהים es la palabra בן, que indica básicamente “hijo”, en estado constructo “hijo de”, pero puede tener muchas significaciones en sentido propio o figurado, y dependiendo cómo se combine o determine (p. e. sucesor, heredero, niño, muchacho, nieto, primo, discípulo; especificador de edad, de sexo, gentilicio). Uno de sus valores es de clasificador, i. e. designa individuos de una especie, tipo, grupo, oficio, carácter o corporación; es así que בני הנביאים en 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7 no se refiere literalmente a “los hijos de los profetas” sino a los profetas mismos. «Con sustantivo definiendo la especie –dice el diccionario de L. Alonso Schökel- אלהים / בני אלים seres divinos, celestes, sobrehumanos, ángeles Sal 29,1 89,7 Job 1,6 38,7.»⁴³ En los textos de Ugarit tenemos la expresión *bn ilm* (*binū ilima*), que corresponde a בני־האלהים morfológica y semánticamente, ya que ambas designan “dioses”, “individuos de una clase divina”.

b) Colectivos divinos en los textos de Ugarit

Es natural que las religiones politeístas hagan referencia a sus numerosas deidades. En los textos religiosos de Ugarit hay dife-

⁴² Un elenco de autores adherentes en J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 25.

⁴³ La *Biblia de Montserrat* traduce בני־האלהים al catalán en Gn 6,2.4 como “los de raza divina” («els de raça divina»). *La Bíblia. Versió dels textos originals i notes pels Monjos de Montserrat*. Casal i Vall, Andorra 1983^o.

rentes expresiones que designan grupos de dioses, colectividades divinas, generalmente con ʔllu (El), dios supremo, a la cabeza del panteón ugarítico. Existe la “asamblea de los dioses”: ʕdt ilm - ʕidatu ilīma (cf. Sal 82,1). El texto CAT 1.15.2-11 narra cómo el rey Kirta «Invitó al Toro El, su padre, convidó a Baal el Todopoderoso; invitó al apuesto, el Príncipe Yarhu, convidó a Kothar-Hasis; invitó a Rahmay y al Príncipe Reshep, así como a la asamblea de los dioses en sus (tres) tercios (...) Después que llegó la asamblea de los dioses, habló Baal, el Todopoderoso»⁴⁴

La asamblea divina recuerda la corte de los reyes. Como bien había anticipado Gunkel, tiene una función de jurado o consejo de gobierno (cf. CAT 1.6.32-67, la fallida elección del sustituto de Baal),⁴⁵ pero también es como una familia que tiene banquetes y canta alabanzas. Aparte de la divinidad suprema que preside, todos los asistentes están al mismo nivel jerárquico: «Replicó Baal, el Todopoderoso, se pronunció el Auriga de las nubes: –Puesto en pie se aprestó (Yam) a resistirme, se alzó a escupirme en medio de la asamblea (pḥr) de los dioses» (CAT 1.4.3.10-14).⁴⁶

Al consejo divino pertenecen naturalmente dioses que, al ser individuos divinos, son llamados “hijos de los dioses”. No solo se les llama *ilm* (= אלהים / אלים) sino *bn ilm* (= בני־אלהים). Más allá de coincidencias verbales, se trata de importantes elementos conceptuales que el AT comparte, a su modo,⁴⁷ con la cultura semítica común del Medio Oriente Antiguo.

⁴⁴ *Cuneiform Alphabetic Texts (CAT) 1.15.2-11*: G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Trotta – Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid 1998, 190. Cf. N. WYATT (ed.), *Religious Texts from Ugarit*, Continuum – Sheffield Academic Press, London 2002.

⁴⁵ G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mitos, leyendas y rituales ...*, 112-113.

⁴⁶ G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mitos, leyendas y rituales...*, 81.

⁴⁷ Otros ejemplos de cómo la Biblia recupera el imaginario y la cultura del medio Oriente antiguo: Sal 74; 89; Hab 3,8.

c) Colectivos divinos en la Biblia

Dt 32,8-9 no solo constituye una referencia a un colectivo de seres divinos, sino que da testimonio de la evolución veterotestamentaria hacia el monoteísmo como exaltación de un solo Dios. El TM se traduce así: «Cuando El Altísimo daba a cada pueblo su heredad, cuando diseminaba a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Israel; la porción de יהוה es su pueblo, Jacob el lote de su heredad».

¿Por qué el número de los hijos de Israel debería ser criterio para establecer las fronteras de los pueblos? La solución está en otras versiones, no masoréticas, del mismo pasaje; es decir, en textos de Qumran y la biblia griega.

4QDeut^f, col. XII 14 no dice בני ישראל “los hijos de Israel” sino בני אלוהים, “los hijos de los dioses” y la biblia se lee “según el número de los ángeles de Dios” κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.⁴⁸ Dado que בני אלוהים se traduce con frecuencia al griego como ἄγγελοι es verosímil que la traducción al griego se haya realizado a partir de un texto semejante al de Qumran (*Vorlage*) y no desde el TM. La versión de Q+G contra TM parece más antigua, puesto que asevera que el Altísimo fijó las fronteras de los pueblos “según el número de los seres divinos”, uno de los cuales, יהוה, recibió a Jacob –pueblo y territorio– como heredad. El Altísimo distribuye y יהוה recibe su parte, como los demás seres divinos. En cambio, TM es diferente; puede ser una corrección por motivo teológico, con lo que la diferenciación entre Altísimo y יהוה resulta menos evidente. Esto se puede comparar con Dt 4,9-10, donde el que asigna dioses y pueblos ya no es el Altísimo sino יהוה mismo: él ha dado el sol, la luna, las estrellas y el ejército del cielo a los otros pueblos, pero él mismo se ha reservado una heredad, que es el pueblo de su alianza, al cual dirige su discurso.

⁴⁸ 4QDeut^f, col. XII 14 (Dt 32,7-8): J. A. DUNCAN, «4QDeut^f», en E. ULRICH – F. M. CROSS (eds.), *Qumran Cave 4.IX* (Discoveries in the Judean Desert 14), Clarendon, Oxford 1995, 75-91, 90.

En el mismo Dt 32, el texto G del v. 43 es más largo que TM, y habla de πάντες υἱοὶ θεοῦ “todos los hijos de Dios” Y eso corresponde a un texto del Dt de Qumran⁴⁹: והשתחוּ לו כל אלהים, donde אלהים es necesariamente es plural, y no dice “hijos” como el griego. Hay que traducirlo “y lo adorarán todos los dioses”, o eventualmente “ángeles”. De todas formas este material no aparece en el TM.

Esta mentalidad de colectividad divina ayuda a entender también Salmo 29,1, donde los dioses אלים deben dar gloria a יהוה, que es propuesto como el dios supremo. El Salmo 82, por su parte, es una polémica entre el Dios Único אלהים y los otros dioses אלהים, en la asamblea divina (82,1).

Dos veces en el prólogo de Job (1,6; 2,1) los בנייהאלהים se presentan ante יהוה, como en la corte del Dios soberano. En Job 38, 6-7 los בניאלהים, puestos en paralelismo con las estrellas (cf. Dt 4,9-10) acreditan la superioridad de יהוה en el momento de la fundación del mundo: «¿Quién colocó su piedra angular, mientras cantaban las estrellas de la mañana y aclamaban todos los hijos de Dios?»⁵⁰

En resumen, se nota un movimiento desde formas antiquísimas de politeísmo colegiado hacia una religión más desarrollada, que avanza hacia el reconocimiento supremo de יהוה.

d) Monoteísmo o politeísmo

¿Qué pensar de Gn 6,1-4? ¿Es un texto monoteísta o politeísta? ¿Cual es su mensaje teológico? ¿Hay lugar para otros dioses en la Biblia? El AT no niega la existencia de otros dioses, mas siempre rechaza su poder y credibilidad. Actualmente se admite que, para las

⁴⁹ 4QDeut^a, col. II: frg. 5 ii 7 (Dt 32,43); P. W. SKEHAN – E. ULRICH (eds.), «4QDeut^a», en E. ULRICH – F. M. CROSS (eds.), *Qumran Cave 4. IX...*, 137-142, 141.

⁵⁰ En Ugarit (CAT 1.10.1-5) los dioses están en paralelo con las estrellas: «Se lavó la Virgen Anat, se maquilló con polvos, con esencia que los dioses no conocen, que ignora la asamblea de las estrellas, que no comprende la familia de los cielos» G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mitos, leyendas y rituales...*, 130.

fases iniciales del pensamiento isralieta, sí existen otros dioses;⁵¹ el monoteísmo filosófico llegaría más tarde. John Goldingay⁵² considera que no podemos encontrar en el AT un tratado sobre la unicidad de Dios, pero que el primer testamento es monoteísta pues profesa que יהוה es único en autoridad y soberanía. Ya C. J. Labuschagne en 1966 había propuesto como clave bíblica la “incomparabilidad de יהוה”, basada en sus actos redentores, su justicia, su santidad y su proximidad al pueblo. De los otros dioses “no se niega su existencia, sino su significatividad”.⁵³

El AT es una revelación sobre la singularidad de יהוה, y no una problemática sobre la existencia o no de otros dioses. No interesa si hay otros dioses, pues estos ciertamente nunca cumplen las expectativas, y por ello no tienen derecho a ser llamados dioses. Se vuelven nada (cf. Is 40-48) y se pierden en la irrelevancia.

e) El politeísmo y Gn 6,2

Gn 6,1-4 narra la unión de varones divinos con mujeres humanas. Por otra parte, si bien en el Medio Oriente Antiguo tenemos numerosos relatos de dioses o diosas que se unen a seres humanos, animales o incluso seres inanimados para procrear, se trata siempre

⁵¹ Cf. J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265) Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, esp. 226-233; M. S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, New York 2001.

⁵² J. GOLDINGAY, *Old Testament Theology* vol. 2, IVP Academic, Downers Grove IL 2006, 37-39. «Admittedly, in the study of the First Testament, claims about Yhwh's uniqueness are inclined to lead to embarrassment» (37); «Throughout, the First Testament believes that Yhwh is absolutely unique in authority and sovereignty. [...] In a sense, then, the First Testament is monotheistic» (39).

⁵³ «It was not their existence, but their significance which was denied», C. J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series 5), Brill, Leiden 1966, 148. Desafortunadamente, y en esto el estudio acusa el paso de los años, Labuschagne ubica en una etapa demasiado antigua lo que él llama “revolución al verdadero monoteísmo”, en un supuesto período mosaico, al cual asigna las siguientes características: reconocimiento de un único Dios, rechazo del politeísmo, intolerancia de otras religiones, negación completa de la significatividad de otros dioses, tendencia al universalismo (148-149).

de casos particulares. No existe un paralelo “colectivo” que nos dé luz sobre Gn 6,1-4.⁵⁴

G. J. Wenham⁵⁵ piensa que el Génesis está desmitologizando y reinterpreta ideas generales del antiguo oriente. Otros autores piensan que el paralelo no debe buscarse en el Medio Oriente Antiguo, sino en Grecia⁵⁶. John Van Seters ha propuesto una interesante confrontación de los primeros textos del Génesis con diversos paralelos en la literatura clásica⁵⁷ ofreciendo de entrada dos textos bastante cercanos a Gn 6,1-4.

El himno homérico V, “a Afrodita”, dice sobre la diosa del amor:

Pero también a ella misma Zeus le infundió en su ánimo el dulce deseo de unirse a un varón mortal, para que, cuanto antes, ni siquiera ella misma estuviese alejada de un lecho mortal, y así no pudiera decir, jactanciosa, entre todos los dioses, sonriendo dulcemente la risueña Afrodita, que había unido a los dioses con mujeres mortales, y que les habían parido hijos mortales a los inmortales, y que asimismo había unido a diosas con hombres mortales.⁵⁸

Desafortunadamente, el otro texto, tomado del *Catálogo de las mujeres*, atribuido a Hesíodo, que contiene la expresión τέκνα θεῶν (= בני־אלהים) es demasiado fragmentario, y la relevancia que Van

⁵⁴ J. J. COLLINS, «The Sons of God and the Daughters of Men», en M. NISSINEN – R. URO (eds.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2008, 259-274, esp. 259.

⁵⁵ G. J. WENHAM, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1), Word Books, Waco TX 1987, 138.

⁵⁶ A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 86), Theologischer Verlag, Zürich 2006; A. SCHÜLE, «The divine-Human Marriages (Genesis 6:1-4) and the Greek Framing of the Primeval History», *Theologische Zeitschrift* 65/2 (2009) 116-128, 122.

⁵⁷ J. VAN SETERS, «The Primeval Histories of Greece and Israel Compared», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988) 1-22. Desde el inicio del artículo dice programáticamente: «The time has come for a new look at the traditions about primeval history in Greece and Israel which will, I believe, yield some rather surprising results».

⁵⁸ HOMERO, *Aph.* 45-53: A. B. PAJARES (tr.), «Himno V. a Afrodita», en Id., *Himnos homéricos. La “Batracomioaquia”* (Biblioteca Clásica Gredos 8) Gredos, Madrid 1978, 187-198,189.

Seters le atribuye está basada en una reconstrucción editorial hoy descartada.⁵⁹

No sabemos si los autores del Génesis habían leído a los autores homéricos, pero ellos no inventaron la temática de Gn 6,1-4, que ya existía en el ambiente mediterráneo de la era precristiana.

f) Conclusión general sobre las cuatro interpretaciones

Las interpretaciones “humanas” II y III “poderosos” y “justos”– no parecen convincentes; quedan las interpretaciones “celestiales”: ángeles o seres divinos. Para un israelita primitivo, los בני־האלהים eran seres divinos (no especificados). Para una audiencia más o menos tardía, postexílica, la noción de ángel contiene seres celestiales subordinados a יהוה. La interpretación angélica es fruto de la otra, más antigua. A su vez, las interpretaciones “humanas” pueden derivar de la interpretación angélica, de la cual una recupera la excelencia moral (los justos setitas) y la otra la excelencia social (los jueces y poderosos).

C. Versículo 2 (continuación)

vieron los hijos de Dios a las hijas del hombre, que eran hermosas, y tomaron para ellos mujeres de entre todas las que habían elegido.

⁵⁹ HESÍODO, *Catálogo de mujeres*, papiro Berlín 10560. Basta comparar dos ediciones, precisamente las de H. G. Evelyn-White (1914) y G. W. Most (2018):

- Evelyn-White: «(...) declaring that he would destroy the lives of the demi-gods, that the children of the gods **should not mate** with wretched mortals, seeing their fate with their own eyes (...)»

- Most: «(...) a pretext to destroy / the lives of the semigods, [...] to mortals / children of the gods [...] seeing with eyes (...)».

Resulta evidente que la frase de Zeus “that the children of the gods should not mate with wretched mortals”, “que los hijos de Dios no deberían aparearse con las miserables mortales” no existe en el fragmentario papiro y es la elaboración de un editor. Esto lo aleja enormemente de Gn 6,1-4. En cambio editor más reciente respeta las lagunas del documento. // H. G. EVELYN-WHITE (ed.), «The Catalogues of Women and the Eoiae», en *Hesiod: The homeric Hymns and Homeric* (Loeb Classical Library 57), London 1914, 154-219, 200-201, líneas 7ss; G. W. MOST (ed.), «Catalogue of Women», en *Hesiod II: The Shield – Catalogue of Women – Other Fragments* (Loeb Classical Library 503), Harvard University Press, Cambridge MA 2018, 40-291, 258-259, líneas 99-101 (61-63).

Hijas del hombre/hijas de la humanidad. La manera de entenderlas depende de lo que se entienda por בני־האֱלֹהִים. Si ellos son justos y temerosos de Dios, setitas, entonces las mujeres son seductoras y eventualmente paganas o del linaje de Caín, que desviaron a los justos de su virtud. Si los בני־האֱלֹהִים fueran nobles y poderosos, las hijas del hombre serían plebeyas a merced de los poderosos, que al unirse a ellas rebasaron los límites de la convención social. En cambio, si los בני־האֱלֹהִים son seres angelicales o divinos, la expresión “hijas del hombre” representa a todas las mujeres de este mundo.

Que eran hermosas כִּי טַבָּה. Evoca la caída original. En Gn 6,2 las mujeres, objeto de deseo, son atractivas, como lo es el árbol de Gn 3,6 (טוֹב). En Gn 3,5 lo característico de (los) אֱלֹהִים es, según la serpiente, reconocer lo bueno y lo malo, lo que se verifica en Gn 6,2 “vieron que eran hermosas”.

Tomaron para ellos mujeres וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים. “Tomar mujer” אִשָּׁה לְקַח no se refiere a una violación ni a relaciones ocasionales o transitorias (Gn 20,12; 25,20; Ex 6,20; Dt 24,1; 1 Sm 25,43); se aplica al inicio del matrimonio formal,⁶⁰ aunque no necesariamente lícito (Dt 24,4). Wenham hace notar que si el texto está hablando de un pacto matrimonial formal, las hijas de los hombres, y los padres de ellas, tienen responsabilidad moral en el hecho narrado.⁶¹

Que habían elegido אֲשֶׁר בָּחָרוּ. La raíz בָּחַר se refiere a una cuidadosa elección de personas o cosas; no es algo a la ligera. ¿Cual pudo ser la intención de formar un matrimonio “mixto”, o mestizaje? Los seres humanos tal vez hicieron el intento, sin éxito (cf. v. 3), de alcanzar la inmortalidad o alargar la vida, o bien de mejorar la condición humana, pues efectivamente procrearon seres notables y renombrados (v. 4). V. P. Hamilton⁶² hace notar como en Gn 1-11

⁶⁰ Cf. R. J. CLIFFORD, «The Divine Assembly in Genesis 1-11», en J. BADEN – H. NAJMAN – E. TIGCHELAAR (eds.) *Sibyls, Scriptures, and Scrolls...*, 276-292, 283.

⁶¹ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, 141.

⁶² Cf. V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans, Grand Rapids MI 1980, 263.

hay otros intentos de rebasar límites (Paraíso terrenal, c. 3; Babel, c. 11).

En cuanto a los dioses, ¿cuál podría ser el interés? Tal vez ayudar a los hombres en su intento eugenésico⁶³; o, como sugiere Gunkel⁶⁴, los בני־האלהים no tenían permitido casarse con sus semejantes, de modo que buscaron otra solución. En cualquier caso, la terminología sugiere que el evento de Gn 6,2 fue un acuerdo de ambas partes.

3.3. Versículo 3

Y dijo Dios: “No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre -por su descuido él es carne-; y serán sus días ciento veinte años”.

A. Sintaxis

La línea narrativa viene desde el wayyiqtol וַיִּרְאוּ “vieron” del v. 2. En el v. 3 el wayyiqtol introduce la palabra divina (וַיֹּאמֶר יְהוָה) y la narración da lugar al discurso. Todo el verso es la frase divina. Tenemos una frase yiqtol: “no permanecerá”, con una frase sustantiva que explica la condición del hombre. A continuación hay un w-qatalfi וְהָיוּ –qatal traducido reversivamente, en futuro– “y serán sus días...”

B. Contenido

Es un texto difícil, del que conviene considerar solo los problemas que atañen a las versiones antiguas, según el plan del presente estudio.

No permanecerá (mi espíritu) לֹא־יִרְדּוֹן רוּחִי. En primer lugar, ירדון es *hapax legomenon*⁶⁵. Un primer intento de solución se toma del

⁶³ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 374.

⁶⁴ Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, 57.

⁶⁵ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 375; J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 30-38.

acádico *danānu* “fortalecer-se” (cf. Jos 15,49), que se traduciría “no dará fuerza mi espíritu, o no será fuerte mi espíritu”. Otra palabra acádica, *dinānu*, tiene el sentido de “garantizar, sustituir”. Eso correspondería a “Mi espíritu no garantizará al hombre por siempre”. En el Ugarítico tenemos *dn*, “fuerza, potencia”, que significa nuevamente “Mi espíritu no será siempre fuerte en la humanidad”. En el hebreo mismo tenemos *dyn* (cf. Ps 110,6), “juzgar, hacer justicia”, lo que resultaría en “No hará justicia mi espíritu”.

En tanto no se tengan indicios más seguros o alternativas más claras, conviene mantener la traducción convencional “permanecerá”, que proviene del griego “οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμά μου” junto al latín “*Non permanebit spiritus meus*”. Se vuelven necesarias las traducciones antiguas para la inteligibilidad del texto.

Mi espíritu. רוּחַ es “viento, espíritu”, el aliento vital de Dios, que sostiene hombres y animales (p. e. Gn 6,17; 7,15; Job 34,14-15; Sal 104,29-30; Qoh 3,19-20; Is 57,16; Ez 11,9; 36,26-27; “mi espíritu” en Ez 37,14). רוּחַ es correlativo a בָּשָׂר, otro importante término antropológico presente también en este Gn 6,3.⁶⁶ בָּשָׂר significa “cuerpo, carne”, connota la transitoriedad y debilidad de la vida humana a diferencia de la realidad de Dios (Sal 56,5.12; Sal 78,39; Job 10,4; Is 31,3;), y a veces incluso la propensión al mal. (Gn 6,12). De ahí la correspondencia necesaria entre carne y espíritu divino, que es poder de vida (Gn 6,17): sin el espíritu, la carne perece y el hombre vuelve al polvo (Job 34:15, Is 40,6).

En el hombre/la humanidad בְּאָדָם. En los vv. 1 y 3 אָדָם tiene artículo y verbos en singular. Se trata de un colectivo, “la humanidad”. G dice ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις “en estos hombres”; no parece que se refiera a un solo grupo o clase.

Para siempre לְעֹלָם. Hay dos posibilidades para traducir לְעֹלָם + לֹא :

⁶⁶ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, 142.

- Nunca (p. e. Ex 14,13; Jc 2,1; Dt 23,4; 2 Sm 12,10; 15,5). Negación absoluta de la presencia del espíritu divino.
- No para siempre (p. e. Job 7,16; Sal 103,9; Pr 27,24). Negación limitada, como si el texto dijera “por un tiempo sí y otro no”.

La construcción לֹא + יִצְטוֹל (יִדוֹן) + לְעֹלָם de Gn 6,3 favorece la segunda alternativa. (Cf. Sal 103,9 «no conserva para siempre su rencor»; Jr 3,12 «No estaré enojado para siempre»; Lm 3,31 «El Señor no rechazará para siempre».⁶⁷

En su descuido es carne בְּשֹׁגֵם הוּא בָּשָׂר. La palabra בְּשֹׁגֵם es también *hapax legomenon*, con numerosas propuestas de solución.⁶⁸ Podría ser:

1) Un verbo relacionado con el acádico *Šagāmu* “hacer resonar, rugir, tronar”. Tendríamos “mi espíritu no permanecerá en el hombre a causa del ruido de la carne”⁶⁹ (cf. El mito de *Atrahasis*).

2) Preposición compuesta de ב, שֵׁ ו גַּם. Significaría “porque, puesto que”; forma ausente de la biblia hebrea, pero existen construcciones tardías parecidas (Qoh 1,17; 2,15.16). Eso podría sugerir que Gn 6,3 es más reciente que el resto de la perícopa.⁷⁰

Ahora bien, traducir “porque es carne” presenta una dificultad teológica.⁷¹ ¿el hombre perderá el espíritu divino y cierta longevidad porque “es” carne? ¿No es más razonable que tal intervención divina sea debida a algo que el hombre “hizo” y no a lo que “es”?

⁶⁷ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, 142.

⁶⁸ Cf. J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 41-49.

⁶⁹ Cf. D. J. A. CLINES, «The Significance of the ‘Sons of God’ Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the ‘Primeval History (Genesis 1-11)», *Journal for the Study of the Old Testament* 13 (1979) 33-46, 40.

⁷⁰ Cf. J. DOEDENS, *The Sons of God...*, 45.

⁷¹ Cf. V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis...*, 268.

3) Preposición ב + infinitivo constructo de שָׁגַע “desviarse, extraviarse” + sufijo 3.m.pl. La traducción al castellano debería asemejarse a “en el equivocarse de ellos, él [el hombre] es carne”. El pronombre independiente que sirve de verbo sustantivo está en singular, pero el sujeto es el colectivo הָאָדָם, la humanidad. El sufijo 3.m.pl. “de ellos” puede referirse a la misma humanidad o, como sugiere Clifford,⁷² a los בני־הָאֱלֹהִים. Una audaz traducción de esto último podría ser: “por mucho que los בני־הָאֱלֹהִים hayan errado, el hombre sigue siguiendo carne”.

Serán sus días 120 años וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. ¿Se refiere a la duración máxima de la vida humana, o a un periodo de tiempo, tal vez de arrepentimiento, antes del diluvio? Actualmente se encuentran más argumentos para la segunda opción:

1. En Gn 3, 22:⁷³ ya se había establecido el límite de la vida del hombre; ahora, ese tiempo se define en 120 años.
2. En el texto hebreo no se habla de un tiempo de gracia o arrepentimiento en vísperas del diluvio.
3. El verbo היה “ser” + יום “día” a lo largo de Gn 5 se refiere al tiempo de vida de las personas.

Ciertamente la longevidad de 120 años contrasta con las edades de los patriarcas anteriores al diluvio, y algunos posteriores: Abraham 175 años, Isaac 180 (Gn 25,7; 35,28); después del diluvio las edades tienden a disminuir. Es notable que Moisés haya alcanzado el límite exacto de la vida según Gn 6,3: 120 años (Dt 34,7). José y Josué un poco menos, 110 (Gn 50,26; Jos 24,29); Aarón, en cambio, 123 (Nm 33,39).

⁷² Cf. R. J. CLIFFORD, «The Divine Assembly...», 287.

⁷³ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, 141.

C. Consideraciones sobre el v. 3:

Clifford⁷⁴ considera que, en Gn 6,1-4, los hijos de Dios actuaron por cuenta propia para beneficiar a la raza humana, procreando con mujeres. Pero יהוה intervino de manera directa, interrumpiendo la narración, para ratificar la condición humana de בשר y su no-inmortalidad (cf. Gn 3,22). Así se entiende que la acción del v. 2 era ofensiva יהוה por la arrogancia de dioses y hombres de querer rebasar sus límites (cf. Is 24,21-22).

Gn 6,3 es una respuesta conveniente a 6,1-2: por mucho que la humanidad intente tener una descendencia inmortal, eso no sucederá; los mortales se quedarán mortales, y tampoco recibirá indefinidamente el respaldo del espíritu divino. Ahora bien, si los primeros pecados de la humanidad eran personales –Eva, Adán, Caín– ahora la transgresión es colectiva, social. Y la divinidad interviene contra las pretendidas consecuencias de tales acciones indeseables (cf. Gn 3,22-24; 11,6-8).

3.4. Versículo 4

Los gigantes estaban en la tierra por esos días, y aun después, cuando se llegaron los hijos de Dios a las hijas del hombre y engendraron para ellos. Ellos eran los héroes, que desde antiguo eran hombres de renombre.

A. SINTAXIS

El verso comienza con una oración sustantiva qatal: “Los gigantes estaban en la tierra...” que comienza a dar información complementaria, pretérita, fuera de la línea principal de tiempo. El sujeto de la frase es הגיגותים “los gigantes”, puesto antes del verbo, con valor enfático. Sigue una frase relativa, yiqtol, “cuando se llegaron...”. El w-qatal “y engendraron para ellos”, es la consecuencia de ese yiqtol. El verbo “engendraron” no tiene objeto directo, pero está seguido

⁷⁴ Cf. R. J. CLIFFORD, «The Divine Assembly...», 284-288.

de una oración explicativa, nominal: “Ellos eran los héroes”, seguido de una cláusula sustantiva relativa que sirve de adjetivo: “que desde antiguo eran hombres de renombre”.

B. CONTENIDO

Gn 6,4 retoma la narración del v. 2, pero aparecen dos nuevas categorías: הַגְּבֵרִים y הַנְּפִלִים, a considerar en los incisos a, b y c, y que presentan dos problemas principales:

הַגְּבֵרִים y הַנְּפִלִים: ¿quiénes son y cuál es su relación mutua?

¿Cuál es su relación con la descendencia de los בני־האֱלֹהִים y las בנות־האָדָם?

a) **Los נפלים** : Aparecen al comienzo de Gn 6,4. Quizá el lector implícito sabe de quiénes se trata, máxime cuando se introduce con artículo. La traducción convencional “gigantes” se toma de las traducciones antiguas.

Cuatro posibles etimologías de נפלים derivan de la raíz נפל. La primera y más aceptada, haciendo abstracción de la vocalización masorética, es un participio: “los caídos” o “los que caen” (así lo entendió Aquila). Otra posible acepción de נפל atestiguada solo en Is 26,18 nos daría “los nacidos”. En tercer lugar, נפל puede significar “aborto, seres malogrados o deformes” (Sal 58,9; Job 3,16; Qoh 6,3). Por último, en Jr 52,15 quiere decir “desertores”. Las cuatro acepciones tienen el común valor de “expulsados”, especialmente la acepción de “los caídos” pudo influir en la angelología enóquica de ángeles caídos y su prole de gigantes. Hay que añadir que, en la mitología griega canónica, los gigantes no son solo de gran talla y poder, sino que son el producto de la unión del cielo y de la tierra⁷⁵.

⁷⁵ Dice Hesíodo sobre el nacimiento de los gigantes: «Otros, todavía, de Gea y Urano nacieron, tres hijos grandes (παῖδες μεγάλοι) y fuertes, innominables (οὐκ ὀνομαστοί): Coto y Briareo y Giges (Γύγης), criaturas (τέκνα) soberbias. De sus hombros salían impetuosos cien brazos, terribles, y a cada uno cincuenta cabezas habían de los hombros nacido sobre los miembros robustos, e inmenso era el recio poder, en la grande figura. En efecto, [de] todos los que de Gea

Dos textos ofrecen información relevante sobre los נפלים: Nm 13,33 y Ez 32,27. Los espías enviados por Moisés a Canaán dicen en su informe (Nm 13,25-33) haber visto a los hijos de Anaq (v. 28) que son una sección de los נפלים (v. 33). Vieron además diferentes pueblos (v. 29), hombres de gran estatura (v. 32) y, por último, a los mismos נפלים, hijos de Anaq, ante los cuales se sentían como lan-gostas (v. 33). Del texto se desprende que la intención de los espías era atemorizar y disuadir de la conquista, contando historias sobre personajes legendarios⁷⁶ y enormes. Este puede ser el origen de la traducción de נפלים como “los gigantes”.

El segundo texto es Ez 32,27, que asocia נפלים y גברים al referirse a «los guerreros caídos de antaño, que bajaron al Šeol con sus armas de guerra».

b) Los גברים. Es una palabra más ordinaria y frecuente que la anterior (160x en la biblia hebrea). גבר se traduce como “hombre fuerte, héroes, guerrero”; “heroico” cuando es adjetivo. Aparece por primera vez en Gn 6,4, seguido de Gn 10,8-9 sobre Nimrod el cazador, que fue el primer גבר sobre la tierra.

c) Relación entre נפלים y גברים. Hay dos argumentos para decir que ambos términos se refieren al mismo grupo, de modo que el término גברים define quiénes son los נפלים.

El primer argumento es el pronombre independiente הֵמָּה “ellos” que, en este v. 4, es el sujeto de la frase הַגְּבִרִים הַנְּפִלִים “ellos (eran) los גברים”. Parece que el pronombre se refiere a la primera palabra del

y de Urano nacieron, los más terribles de los hijos (παῖδες) eran.» HESÍODO, Theog. 147-155: HESÍODO, Teogonía (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), Universidad Nacional Autónoma de México, México 1978. Por otra parte, la tradición de los titanes y gigantes relegados al Tártaro (Theog. 726-735) llega, a través de la angelología enóquica, hasta el Nuevo Testamento (2 Pe 2,4; cf. J. N. BREMMER, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 8), Brill, Leiden 2008, 73-100, sobre los «ángeles caídos» griegos.

⁷⁶ Westermann (C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 378) menciona el paralelo de Gilgamesh, dos tercios divino y un tercio humano.

v. 4: הנפלים, y הגברים es su predicado nominal: “Los נפלים ... eran los גברים”.

El segundo argumento está tomado de las versiones antiguas, cuya mayoría traduce נפלים y גברים usando dos veces una misma palabra. Hay tres posibilidades:

1. TM, seguido previsiblemente de Aquila y la Vulgata. Aquila –que interpreta נפלים como “los que caen”–, y la Vulgata, que para נפלים usa “gigantes”, como G y Nm 13,33). Ambas versiones traducen גברים como “poderosos”. El targum Ps.-Jonatán solo transcribe ambas palabras, sin traducirlas.
2. Traducen ambas palabras igual, a partir de נפלים “gigantes”: G, Teodoción, VL.
3. Traducen a partir de גברים –evitando asignar valor semántico a נפלים– Símaco (“los violentos”), el conjunto de los targumim, y la Siríaca.

Traducción de נפלים y גברים (Gn 6,4) en diferentes versiones antiguas *		
*TM	נפלים	גברים
G	οἱ γίγαντες	οἱ γίγαντες
Símaco	οἱ βίαιοι (los violentos)	οἱ βίαιοι
*Aquila	οἱ ἐπιπίπτοντες (los que caen)	οἱ δυνατοί (los poderosos)
Teodoción	οἱ γίγαντες	οἱ γίγαντες
VL	gigantes	gigantes
*Vulgata	gigantes	potentes
T. Onkelos	גבר	גבר
T. Neophyti I	גבר	גבר
*T. Ps. Jonatán	נפלים	גברים
T. Samaritano	גיבריה	גבריה
Siríaca **	<i>gnbr</i> ?	<i>gnbr</i> ?

* Cf. las notas 12,13, 29, 30, 32 y 33. Para la siríaca, cf. PESHİTTA INSTITUTE,

Peshitta. Part I-1: Preface – Genesis – Exodus, Brill, Leiden 1977.

** *Gbr*[?] en siríaco significa hombre, especialmente un hombre fuerte o poderoso (J. PAYNE-MARGOLIUTH (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1903, 59. *Gnbr*[?] es la forma intensiva de la anterior; como adjetivo significa “poderoso, fuerte, grande, excelente” (J. PAYNE-MARGOLIUTH (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary...* 74.

Dice Stuckenbruck:⁷⁷ «Al traducir “los poderosos” y “los Nephilim” en el v. 4 con la misma expresión, “los gigantes” (οἱ γίγαντες), la antigua tradición griega (Old Greek) ha identificado estos grupos uno con el otro [...] Juntos, LXX y estos targumim presuponen una tradición más coherente acerca de los gigantes que lo que hace el hebreo.»

Puede decirse, en conclusión, que נפלים y נבריים son el mismo grupo. Gramaticalmente se da una relación adjetiva: la palabra usual y secular explica la palabra rara, mítica y desconocida.⁷⁸ Y ya que los נבריים son la descendencia de los בניהאליהם y las בנותהארם, esa identidad se aplica a los נפלים. Por otra parte, si los נפלים son los נבריים el אשר tiene valor causal, y Gn 6,4 puede comprenderse así: “Los gigantes empezaron a estar en la tierra por esos días, y aun después, **porque** se llegaron los hijos de Dios a las hijas del hombre y engendraron para ellos. Ellos eran los héroes...”⁷⁹

Se llegaron יבאו. Es un eufemismo para el acto sexual (cf. Gn 30,16; Gn 38,16: “¿Qué me darás cuando vengas a mí?” = “*Quid mihi dabis ut fruaris concubitu meo?*” (Vulg.)”

⁷⁷ L. T. STUCKENBRUCK, «Origins of Evil...», 4.

⁷⁸ Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, 58. Por su parte, E. van Wolde sugiere que se trata de dos nombres para dos aspectos de los mismos seres. Un nombre, “caídos”, expresa la perspectiva de los dioses, y el otro “poderosos, héroes”, la perspectiva de los humanos. E. van WOLDE, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11* (Biblical Interpretation Series 6), Brill, Leiden 1994, 67.

⁷⁹ Hay otra posibilidad, que los נפלים no sean los נבריים. Los נבריים son la prole de las relaciones sexuales pero ¿qué función tiene entonces 4a, la frase sobre los נפלים? Se trataría de una frase complementaria, con valor de:

1. Paréntesis (cf. Dt 2,10-12; 2,20-23; 3,9.11; 3,13b-14; Cf. V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis...*, 270.
2. Información temporal, contextualizante, sobre la época en la que vivieron los נפלים (cf. Gn 12,6; 13,7: “En ese tiempo”). A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel*, 230-231).

Hombres de renombre. No está claro si tal fama –o infamia– es propia de los héroes de Gn 6,4, o es la reputación general de valentía, poder y heroísmo en la guerra de todos los גברים. El motivo “hacerse un re-nombre” evoca la torre de Babel (Gn 11,14).

4. Conclusiones

4.1. El texto en su conjunto

- Gn 6,1 es la culminación narrativa de la genealogía del c. 5 y la transición al relato de 6,1-4 que, a su vez, funciona como preparación al prólogo del diluvio (6,5-8), una nueva creación que destruirá todo excepto a Noé y su familia.
- Gn 6,2.4 narra la unión de los בניהאלהים con las hijas de los hombres, que conllevó una descendencia mítica.
- Gn 6,3 es de carácter discursivo e interrumpe la narración, al intervenir יהוה porque los divinos y las mujeres han rebasado los límites de la creación (como en el paraíso o en Babel).

4.2. Los elementos

- No hay suficiente información en el texto mismo sobre los בניהאלהים. Se propusieron cuatro interpretaciones, dos humanas y dos sobrehumanas. Estas últimas son las más probables, en dos momentos sucesivos; en un primer momento, los בניהאלהים serían seres divinos –que pertenecían al mundo conceptual de los lectores implícitos– y más tarde ángeles. Esto no significa que el AT acredite el politeísmo. Hay otros dioses, pero son incompetentes ante יהוה y, sobre todo, indignos de ser llamados dioses. El AT subraya la incomparabilidad de Dios, y más adelante el pensamiento monoteísta refutará la mera existencia de otros dioses. El motivo mitológico de la actividad genital de los seres divinos como colectivo remite a la mitología griega. La identidad de las hijas de los hombres

se interpreta en función de cómo se interprete a los בני-האלהים; son mujeres humanas en general.

- Los נפלים. La etimología de “los que caen” pudo influir en la angelología apocalíptica, y al mismo tiempo no puede prescindirse de la traducción “gigantes”. Son la progenie de los בני-האלהים con las hijas de los hombres; se caracterizan más como גברים y humanos admirables que como divinos.
- La reacción de יהוה que interviene por primera vez en el v. 3 tomando la palabra. Declara que los mortales se han extrañado por lo que no dispondrán siempre del espíritu divino. Define el rango de longevidad humana en 120 años.

4.3. El mensaje del texto

Originalmente Gn 6,1-4 es un texto mítico, pues busca clarificar cuestiones sobre el origen del mundo en forma narrativa, donde hay divinidades que actúan, fundamentan y garantizan la realidad. El editor tiene interés por el pasado pero no al modo de la historiografía moderna. A este nivel, el texto nos cuenta el origen de una categoría misteriosa y legendaria de hombres, los גברים-נפלים.

Teológicamente, el escritor final del texto ha trascendido lo meramente mitológico, poniéndolo en contexto para mostrar cómo la humanidad pretende rebasar sus límites; es la depravación de la humanidad que en la prehistoria bíblica privó del paraíso, condujo al diluvio y llegó hasta Babel. En Gn 6,1-4, la humanidad y algunos seres de la esfera divina intentaron rebasar los límites, tal vez en un sentido eugenésico o subir artificiosamente de condición como lo había querido hacer en el paraíso (Gn 3,22-24). Algo se logró para mejorar la especie, pues nacieron los גברים-נפלים, pero Dios intervino y la esperanza de vida de la humanidad se redujo aun más –en la perspectiva de las edades bíblicas–. Estos intentos del hombre están siempre destinados al fracaso. Habrá que esperar hasta Gn 12,2-3, donde Dios hará grande el hombre de Abraham, por gracia.

Y bendecirá, por él, a todas las familias de la tierra. Eso sí que elevará la condición de la humanidad ante Dios.

4.4. Las versiones

- El objetivo del artículo era presentar Gn 6,1-4, particularmente el v. 2, en relación con las versiones antiguas más oportunas: hebreas, arameas, griegas y latinas.
- v. 2. Las versiones acercan a diferentes interpretaciones de los בנייהאלהים: ángeles, justos, poderosos) pero no ayudan a descubrir el sentido primigenio del texto. Para ello hay que permanecer en el ámbito semítico más vetusto, entre los textos de Ugarit y el Antiguo Testamento hebreo.
- v. 3. En el caso del *hapax legomenon* ידון, cuyo significado se desconoce, se prefiere confiar en las traducciones griega y latina y traducir “permanecerá”, evitando las conjeturas.
- v. 4. Atender al conjunto de las versiones facilita la comprensión del sentido de גברים-נפלים. En resumen, se comprobó la pertinencia de las versiones antiguas para el estudio exegético de un determinado texto bíblico.



LA ORACIÓN DE AZARÍAS EN DAN 3,24-45 INTERACCIONES, INTERPRETACIONES, IMPLICACIONES

Francisco Nieto Rentería¹

Resumen:

Entre las peculiaridades del libro de Daniel destaca aquella de ser un texto en que se dan cita tres lenguas importantes para los judíos: hebreo, arameo y griego. Daniel 3 atestigua dos de ellas: arameo y griego. El relato arameo avanza sin problema, pero en el v. 23 se ve interrumpido por una larga adición griega (vv. 24-90), que detalla lo que los tres jóvenes experimentaron en el horno ardiente; al final reaparece el relato arameo (vv. 24-30). Pero aquí hay mucho más que interrupción: el relato supone un ejercicio de recontextualización, ofrece nuevos datos y sugiere nuevos modos de interpretación, enriqueciendo el conjunto.

Abstract:

One thing that stands among the peculiarities of the text of the Book of Daniel is that three important languages for the Jews are cited: Hebrew, Aramaic and Greek. Daniel 3 attests to two: Aramaic and Greek. The Aramaic narrative progresses without incident, and in v. 23 it is interrupted by a lengthy Greek addition (vv. 24-90), detailing what the three young men experienced in the fiery furnace. Following the Greek portion, the Aramaic account reappears (vv. 24-30), but what results is much more than interruption in the text. The Narrative supposes an exercise of recontextualization, offers new data and suggests a new scope for the interpretation, enriching the whole.

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Gregoriana y actualmente es profesor de tiempo completo en el área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es franietorent@icloud.com.

Palabras clave: oración, Azarías, horno ardiente, Antíoco IV Epífanés.

Keywords: Prayer, Azariah, Fiery Furnace, Antiochus IV Epiphanes.

Introducción

El capítulo tercero del libro de Daniel nos ubica ante la gran estatua de oro, que Nabucodonosor, rey de Babilonia, mandó hacer, y ante la cual todos los habitantes del reino debían postrarse en gesto de adoración. La gran estatua sirve de ocasión para hacer brillar la fe inquebrantable de tres jóvenes procedentes del Reino de Judá, que no solo no se postran ante ella, sino que aceptan las consecuencias de adorar solamente al Dios de Israel; y da paso a la otra gran figura de este relato del capítulo tercero: el horno ardiente, al cual los tres jóvenes son arrojados, por causa de su fidelidad. El desenlace de este relato resulta sorprendente: los jóvenes no sufren daño alguno, y el rey Nabucodonosor reconoce al Dios de Israel como el único que puede salvar, y promueve a los jóvenes judíos en la provincia de Babilonia.

Este relato, completo en sí mismo, cuenta con otros datos, ofrecidos por una adición griega, presente en este capítulo del libro de Daniel; la adición está insertada entre los versículos 23 y 24 del texto arameo, y narra lo que sucedió mientras los tres jóvenes estaban en el horno ardiente, explicando el resultado diferente al esperado; la adición griega está propuesta en los versículos 24-90. Esta adición está organizada en tres segmentos: una oración hecha por uno de los tres jóvenes, marcada por el reconocimiento de culpas (3,26-45), una pequeña sección narrativa (3,46-50) y un cántico expresado por los tres jóvenes (3,52-90). Tanto la oración de Azarías como el cántico cuentan con su correspondiente y breve introducción (vv. 24-25 y 51).

Podemos emprender la tarea de centrarnos en una de esas secciones que conforman la adición griega: la oración de Azarías, mientras los jóvenes caminaban entre las llamas.

I. ANALISIS LITERARIO

1. El contexto amplio de Dan 3,26-45

1.1 *El texto hebreo/arameo*

El libro de Daniel está dividido en 10 secciones, las cuales -excepto la última-, corresponden a la posteriores divisiones en capítulos; este fenómeno sucede en casi todos los casos, con excepción de la cuarta sección (el sueño y la locura de Nabucodonosor, 3,31-4,34) y la quinta (El festín de Baltasar, 5,1-6,1). La décima sección, que es más extensa, va desde 10,1 hasta 12,13: la visión del tiempo de la ira. Cada unidad es autónoma, de modo que mantiene su identidad propia, incluso en el caso de quedar en otra ubicación o ser leída de modo independiente².

La afirmación anterior, sin embargo, debe ser matizada, porque hay elementos comunes que recorren prácticamente todas las secciones: la conciencia de que el Dios de Israel guía la historia humana, más allá de los límites del pueblo elegido; la certeza de que Dios conoce el futuro y lo revela a sus elegidos, y la convicción de que él hará que su pueblo elegido suplante los reinos paganos e instaurará el reinado definitivo de su pueblo santo. Además, entre las secciones, consideradas independientes entre sí, hay puntos de contacto explícitos: el c. 7 (el sueño de Daniel acerca de las cuatro bestias) tiene puntos de contacto con el c. 2 (el sueño de Nabucodonosor acerca de la gran estatua), el 6 (Daniel en el foso de los

² Or put it differently, any one or more of the sections could have been lost, and the remaining sections would not have suffered in any significant way at all. Superficially, the book seems to be a collection of once isolated mini-works brought together by some unknown editor or redactor who despite his work as compiler could hardly claim the title of author of the whole book (A. DI LELLA, Introduction. III: Unity of the Book and Date, en L. F. HARTMAN – A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (Anchor Bible 23), Doubleday, New York 1978, 9).

leones) con el 3 (los tres jóvenes en el horno de fuego), el 5 (el festín de Baltasar) con el 4 (el sueño de Nabucodonosor).

Desde el punto de vista literario, el libro puede ser dividido en dos grandes partes: la primera (cc. 1-6) contiene seis historias edificantes³, y la segunda (cc. 7-12) contiene 4 visiones apocalípticas⁴. Esto abre la posibilidad de suponer, en primer momento, que hubo un autor responsable de cada gran parte del conjunto⁵.

Hay ciertos elementos que corroboran lo anterior: la primera parte (Dan 1-6) contiene historias de fácil memorización acerca de Daniel y sus compañeros hebreos; aquí no existe la pretensión de que haya sido Daniel mismo quien compuso esta sección; más aún, el texto recurre a la tercera persona, al referirse a Daniel y sus compañeros. La segunda parte (Dan 7-12), que se ocupa de las cuatro visiones, está narrada, en cambio, en primera persona y produce la impresión inicial de que fue Daniel mismo quien la escribió. Las visiones, presentadas con mucho detalle, hacen difícil al lector conservar los datos en la memoria. Pero el asunto de un autor para cada gran sección se complica cuando consideramos que los capítulos 2 y 7 están en relación temática, pero uno está escrito en forma de relato (c. 2) y otro es de corte apocalíptico (c. 7). Hay diferencias incluso en las visiones apocalípticas de la segunda sección: mientras que en las de los capítulos 7 y 8 aparece primero la visión y luego su interpretación, en las dos últimas (cc. 9; 10-12) hay interpretación sin visión.

³ Las seis historias son: los jóvenes hebreos en la corte de Nabucodonosor (c. 1), el sueño de Nabucodonosor acerca de la gran estatua (c. 2), la estatua de oro y los jóvenes hebreos en el horno de fuego (c. 3), el sueño y la locura de Nabucodonosor (3,31-4,34), el festín de Baltasar (5,1-6,1) y Daniel en el foso de los leones (6,2-29). Estas seis historias están catalogadas como *midráshicas*, aunque hay que reconocer que 2,13-45 es de género *apocalíptico*.

⁴ Las cuatro visiones son: las cuatro bestias (c. 7), el carnero y el macho cabrío (c. 8), la profecía de las setenta semanas (c. 9) y el tiempo de la ira (cc.10-12).

⁵ Cf. L. SANTOPAULO, «Testo e contesto dei racconti di corte in Dan 2-6», en *Id.*, *Sogno, Segno e storia. Genesi e fenomenologia dell'immaginario in Dan 2-6* (Analecta Biblica 223), Gregorian and Biblical Press, Roma 2019, 19-41.

1.2 Las adiciones griegas

Añadido al carácter bilingüe del texto de Daniel (arameo y hebreo), hay que considerar una tercera lengua en acción: el griego⁶, lo cual convierte el conjunto en un texto trilingüe. La sección aramea queda asentada como una sección escrita originalmente en esa lengua, de modo que no hay que buscarle un original hebreo⁷; por sus características, puede ubicarse al inicio del período helenístico, es decir, durante la primera parte del siglo III a.C.⁸. De la sección hebrea, sin embargo, ha sido planteada la pregunta de si es original hebrea o hay que suponer una versión aramea previa⁹, y puede identificarse como un texto del segundo templo, cercano al texto de los libros de las Crónicas y a los manuscritos de Qumrán. En cuanto a las secciones griegas, queda asentado que en algunos casos se trata de textos originales griegos (c. 14), aunque en otros (c. 3) cabe la suposición de un original hebreo o arameo¹⁰; en todo caso, se trataría de obras literarias que circulaban independientemente antes de ser incluidas en el libro de Daniel.

⁶ Las secciones griegas de Daniel son consideradas deuterocanónicas por la tradición católica, mientras que la tradición reformada las considera apócrifas. Se trata de la oración de Azarías (3,26-45 griego), la narración inmediata (3,46-51 griego), el himno de los tres jóvenes en el horno ardiente (3,52-90 griego), la historia de Susana y el juicio de Daniel (c. 13) y Bel y el dragón (c. 14).

⁷ El texto básico para el libro de Daniel, que se apoya en el Códice de Leningrado B19A, el cual se remonta al año 1008 o 1009 d.C., contiene el mismo dato: el libro empieza en hebreo, pero a partir de 2,4b salta al uso del arameo; regresa luego al hebreo, en el c. 8. El apoyo en el Códice de Leningrado podría resultar frágil, en razón de lo tardío de su composición; pero los hallazgos de Qumrán (1QDan; 4QDan; 6QDan) ofrecen sólida evidencia de la antigüedad de la tradición textual expresada en el texto masorético: se trata de testimonios que se remontan a finales del s. II .C., realmente cercanos al original. Ver la detallada presentación de J. J. COLLINS, *Daniel*, Hermeneia, Fortress Press 1993, 2-3.

⁸ Cf. J. J. COLLINS, *Daniel*, 13-17.

⁹ El estudio de las secciones hebreas hace pensar, sin embargo, en un autor bilingüe, que podía usar el hebreo del segundo templo. Cf. J.J. COLLINS, *Daniel*, 20-23.

¹⁰ Cf. C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, Doubleday, New York 1987, 5-6.

1.3 La datación de las diversas secciones que componen el libro de Daniel

La expresión final de este libro hace surgir la pregunta por la datación de las diferentes secciones (hebrea, aramea y griega) porque de ello depende la comprensión de las secciones mismas y su interacción.

Una serie de relatos, que presentan a un héroe judío llamado Daniel, interactuando con personajes de la corte de Babilonia durante el exilio del antiguo Reino de Judá, eran conocidos de modo independiente en círculos religiosos judíos de los siglos cercanos a la era cristiana; algunos de ellos están presentes en la primera parte del libro de Daniel (cc. 1-6) y son conocidos predominantemente en arameo (2,4b-6,29); de algunos otros se sabe su existencia, gracias a testimonios diferentes del libro de Daniel¹¹. Estos relatos parecen haber sido reunidos a finales del período persa o a inicios del período helénico; en cualquier caso, hay que ubicarlos antes de la persecución de Antíoco IV Epífanes; tratan de responder a temáticas relativas a los retos de la fe judía para aquellos que viven en el extranjero, en medio de criterios y costumbres diferentes a las que distinguen al pueblo judío; sostienen que es posible vivir fieles a los principios religiosos incluso fuera de la patria.

La segunda parte del libro de Daniel, caracterizada por la presencia de textos de género apocalíptico, puede ser rastreada cronológicamente más de cerca: el capítulo 7 funciona como texto-puente, asegurando la relación con la primera parte por medio del uso de la lengua aramea y la referencia a una temática presente desde antes (c. 2), y abriendo camino al estilo apocalíptico, predominante

¹¹ Como la oración del rey Nabonid, (J. B. PRITCHARD, (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955, 312-315); el relato es conocido a partir de los hallazgos de Qumrán, especialmente en la Cuarta Cueva; cf. también J. T. MILIK, "Prière de Nabonid' et autres écrits d'un cycle de Daniel", *Revue Biblique* 63 (1956) 407-415; D. N. FREEDMAN, "The Prayer of Nabonidus", *BASOR* 145 (1957) 31-32. Lo notorio de este relato es su semejanza con el relato canónico de Dan 4, que narra la etapa de enfermedad mental que sufrió Nabucodonosor. Quizá el lector del libro de Daniel tendría que suponer el nombre de Nabonid en lugar del de Nabucodonosor al recorrer el relato del c. 4.

a partir de ahí y hasta el final. Fue incluida probablemente al inicio de la presencia dominante de Antíoco IV Epífanes en la región de Palestina, cuando todavía los efectos para los judíos no eran tan severos y predominaba la esperanza de verse libres del peligro que representaba el seléucida. Pero a partir del capítulo 8 los datos remiten a situaciones de perfiles más definidos: los conflictos entre los tolemeos de Egipto y los seléucidas de Siria, y los efectos en el territorio de Israel, especialmente a causa de las medidas persecutorias de Antíoco IV Epífanes. La historia de ese tiempo, que puede ser rastreada también en los libros de los Macabeos, es descrita paso a paso, deteniéndose en detalles relativos a la persecución religiosa que marcó un tiempo de dura prueba y gran desolación para los judíos. Estos relatos se ubican en el tiempo mismo de la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes y buscan imprimir esperanza a los judíos perseguidos: esta fase difícil no durará, porque tiene un fin marcado; cuando Antíoco IV sea quebrantado, sin intervención de mano humana (8,25; cf. 2,34) y sin nadie que venga en su ayuda (11,45), será instaurado el reino de los elegidos de Dios.

Así, el libro de Daniel quedó conformado por dos secciones de relatos: unos, en que predomina el género edificante (cc. 1-6) y otros en que prevalece el género apocalíptico (cc. 7-12). Esta conformación quedó plasmada en las tradiciones textuales, expresadas en hebreo y arameo, identificadas como el libro protocanónico de Daniel. Pero en algún momento los relatos del libro protocanónico se vieron enriquecidos con nuevos datos, que revisaban los anteriores y releían la experiencia de persecución a la luz de la otra experiencia dramática: la del exilio babilónico. Esta relectura, que en realidad explicitaba algo que ya estaba en germen al combinar relatos ubicados en el exilio babilónico (cc. 1-6) con visiones que tenían que ver con la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes (cc. 7-12), se vio expresada en textos que fueron añadidos a los ya existentes (cc. 13-14) o intercalados en ellos: unos en hebreo, como la oración de Daniel en 9,4b-19, y otros en griego, como la oración de Azarías (Dan 3,24-45), la alabanza de los tres jóvenes en el horno ardiente (3,52-90) y su correspondiente introducción narrativa

previa (3,46-51)¹². Esta versión ampliada es la que se ve plasmada en el libro deuteroacanónico de Daniel.

Hay varios elementos de la oración de Azarías que hacen pensar en la probabilidad de un original hebreo¹³, aunque ese es un dato que queda sin resolver; en cuanto al origen de esta oración, la propuesta más lógica parece ser ubicarla en la liturgia sinagoga o del templo, donde obviamente las oraciones son hechas en hebreo. El contenido de la oración refuerza la idea de un original hebreo, que se puede relacionar con la persecución desatada por Antíoco IV Epífanes entre los años 167 y 164 a.C. Ese tiempo parece ser el más probable para haber introducido la oración a un escrito que ya tenía forma, pero podía verse enriquecido con ella.

1.4 La interacción entre las secciones arameas, hebreas y griegas

Aunque no hay certeza acerca de cómo circulaban los relatos antes de ser reunidos y puestos en el libro de Daniel, lo más probable es que lo que ahora está expresado en los capítulos 1-6 era independiente en sus orígenes y más antiguo que el resto. Aunque no se sabe qué contexto los vio nacer, es claro que los relatos reflejan la vida de los judíos en la diáspora y proponen que es posible participar completamente en la vida de las naciones extranjeras y progresar en ese contexto, siempre y cuando quede asegurada la fidelidad a la religión judía y se evite toda idolatría. Fue la fidelidad de los personajes de los relatos la que les permitió progresar en ambientes difíciles y ajenos a las costumbres judías. Otro dato que

¹² Son variadas las opiniones que se han planteado al entrar en detalle para proponer el proceso de composición del libro de Daniel, en sus secciones grandes y en sus adiciones y glosas. Cf. L. F. HARTMAN – A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (Anchor Bible 23), Doubleday, New York 1978, 11-14; H. L. GINSBERG, "Studies in Daniel", *Vetus Testamentum* 4 (1954) 256-275; J. G. GAMMIE, "The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 191-204; J. J. COLLINS, *Daniel*, 24-38.

¹³ El uso exclusivamente aquí de los nombres hebreos para referirse a los tres jóvenes, mientras que en la sección aramea vienen mencionados con sus nombres arameos; los hebraísmos que se pueden percibir a lo largo de la oración; el hecho mismo de que sea oración pide que sea dicha en la lengua sagrada, y la facilidad para traducir el texto del griego al hebreo. Cf. C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah*, 44-49.

sobresale en los relatos es la conciencia de la grandeza del Dios de los judíos, que se manifiesta superior a los dioses de los paganos, otorgando sabiduría a un fiel suyo para que éste resuelva los enigmas de aquellos; el Dios de Israel es, en fin, señor de la historia; él ha decidido que los reinos y su grandeza pasarán; que todos, al final, se le someterán. De hecho, los relatos dan cabida a expresiones de fe de los reyes de Babilonia, como es el caso de Nabucodonosor, luego que Daniel le había interpretado el sueño de la gran estatua (Dan 2,47), o luego que reconoció que los tres jóvenes no sufrieron daño en el horno ardiente (3,28); e incluso luego de la locura del rey (4,31-32.34; cf. 3,33; 4,14).

Los datos teológicos que quedan patentes en los relatos de Dan 1-6 parecen ser el punto de conexión entre esas historias relacionadas con el exilio, en general, y las visiones que pueden ser ubicadas con mayor precisión en los años de la persecución de Antíoco IV Epífanes. De modo particular, la conciencia de la soberanía del Dios de Israel, expresada como señorío sobre la historia, prestaba un gran servicio a los intereses actuales de la fe judía, especialmente en un momento de gran dificultad para el pueblo, sometido a una severa persecución religiosa.

El repaso de historia en grandes segmentos, expresado en la visión de la estatua (c. 2), puede extender su horizonte para referirse a situaciones más concretas; quizá ese elemento haya servido para aprovechar los relatos de Dan 1-6 como introducción conveniente para contar acerca de la persecución de Antíoco IV Epífanes, empezando con lo que aparece en el texto arameo del capítulo 7. Cabe, incluso, la posibilidad de suponer que al principio circulaba un libro arameo de Daniel, el cual contenía los actuales capítulos 1-7, donde los relatos de 1-6 servían muy bien de prólogo a la visión del capítulo 7, que dejaba ver que ya se sentían las dificultades de la persecución, aunque todavía no había situaciones lamentables, y prevalecía la confianza en que el poder del agresor le sería arrebatado y su dominio sería aniquilado, para entregárselo al “pueblo de los santos del altísimo” (7,27). Pero las hostilidades siguieron y fueron ganando en intensidad. Y la visión del capítulo 7 creció,

extendiéndose en los capítulos 8-12. El texto hebreo de Dan 8-12 ofrece una serie de datos que hacen que el lector identifique las visiones como relativas a los sucesos de los años 167-164 a.C. En esas visiones, los relatos de 1-6 sirven de trasfondo ideal para recalcar la soberanía de Dios, que hará que el “rey insolente y embaucador” (8,23) sea destrozado, reafirmando la confianza en que el tiempo de calamidad pasará y “la ruina decretada recaerá sobre el destructor” ((9,27).

Sin embargo, el libro de Daniel todavía no terminaba de crecer; la experiencia del exilio babilónico tenía más que ofrecer: si hasta ahora los datos hacían referencia a las medidas contra los judíos, había que reconocer que esto no había sido causado por su fidelidad a la alianza, sino precisamente por lo contrario. Y entonces la obra fue revisada desde la lente del pecado del pueblo y transformada en confesión de culpas, súplica de perdón y declaración de confianza en la misericordia de Dios: algunos textos hebreos fueron añadidos al conjunto (como la oración de Daniel, de 9,4b-19), lo mismo que otros, escritos en griego (como la oración de Azarías, de 3,34-45). De cualquier forma, el conjunto no perdía sus características, sino que éstas quedaban reforzadas con la adición de textos: sólo Dios merece alabanza, “porque su misericordia perdura por los siglos” (cántico de los tres jóvenes, de 3,52-20); sólo Dios tiene salvación y la da a los que confían en él (relato acerca de Susana, del capítulo 13); Yahvé es el único Dios (Bel y el Dragón, del capítulo 14).

El crecimiento del libro de Daniel significó, por otra parte, enriquecimiento: los relatos siguieron dando brillo a los héroes ahí presentados, pero ahora sus historias servían también para exaltar la soberanía de Dios, que ya había previsto quitar el dominio a los poderosos que hacen daño a los fieles para entregar a los suyos un reino definitivo. Los relatos, ubicados en el exilio, servían de trasfondo para entender mejor lo que estaba pasando en los días aciagos de persecución por parte de Antíoco IV Epífanes. Y ambos elementos, relatos y visiones, se enriquecían luego con las adiciones posteriores (hebreas y griegas), que insisten en el reconocimiento de culpas y ayudan a acogerse a la misericordia de Dios.

2. El contexto inmediato de Dan 3,26-45

Dan 3,26-45 despliega la oración que Azarías dirigió a Dios mientras estaba, junto con los otros dos jóvenes judíos, en el horno ardiente al que los tres habían sido arrojados. Nabucodonosor había ordenado adorar la estatua que mandó hacer, pero ellos tenían claro que no adorarían a nadie fuera de su Dios, y que asumirían las consecuencias de su decisión. El decreto imperial fue ejecutado, y ellos estaban ahora en el horno de fuego; allí Azarías oró al Señor y allí los tres jóvenes glorificaron a Dios por su misericordia, que perdura por los siglos¹⁴.

Los elementos están dispuestos en una secuencia narrativa lógica: una orden real - adorar la estatua de oro- se convierte en prueba para tres jóvenes judíos, quienes ven su religión puesta en riesgo, porque adorar esa estatua significaría renunciar a un principio fundamental de su fe: “no te harás esculturas [...], no te postrarás ante ellas ni les darás culto” (Ex 20,4-5); pero los jóvenes toman la decisión apropiada: “nosotros no serviremos a tus dioses ni adoraremos la estatua que has erigido” (Dan 3,18). El decreto real había expresado consecuencias claras para los que no lo cumplieran: “aquel que no se postre y la adore será inmediatamente arrojado a un horno de fuego abrasador” (3,6), y los tres jóvenes judíos aceptaron esas consecuencias; el resultado, sin embargo, es diferente al esperado (3,24-27) y la fe de los jóvenes provoca la fe de Nabucodonosor (3,28-29) y les abre posibilidades de promoción.

El texto arameo narra acerca de la orden real, de la decisión de los jóvenes y sus consecuencias, y de una situación sorprendente: Nabucodonosor veía a los jóvenes en medio de las llamas, pero sin sufrir daño alguno; veía, pero no sólo a tres, sino a cuatro, y el cuarto parecía un ser divino (3,24-25). A partir de ese momento, la historia relatada da un giro: los que estaban en el horno ardiente

¹⁴ Cf. R. W. KLEIN, “The Messages of the Prayer of Azariah and the Song of the Three Jews”, en A. H. WALLADER – P. L. TRUDINGER (eds.), *Where the Wild Ox Roams*. Biblical Essays in Honour of Norman C. Habel (Hebrew Bible Monographs 59), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2013, 255-269.

salen, son examinados, quedando comprobado que no han sufrido daño alguno (3,26-27), y son promovidos en la provincia de Babilonia (3,30); además, el Dios de estos jóvenes es exaltado por el rey y reconocido como Dios salvador (3,28-29).

2.1 Las adiciones griegas al texto arameo de Dan 3

Sin embargo, entre la ejecución de la orden real de arrojar al horno a los tres jóvenes (3,19-23) y la sorpresa del rey al ver que ellos no habían sido afectados por las llamas (3,24-25) hay datos nuevos; la adición griega cuenta que los jóvenes “caminaban entre las llamas alabando a Dios y bendiciendo al Señor” (3,24 griego). Esta indicación sirve para conectar ambos textos, de modo que después de 3,23 arameo leemos la adición griega de los versículos 24-90 y luego retomamos el versículo 24 arameo para continuar con el relato hasta el final.

2.2 La relación entre las partes que forman la adición griega de Dan 3.

El cántico de Azarías forma parte de un grupo más grande de adiciones, presente en el capítulo 3 de Daniel: una introducción general (3,24), una introducción a la oración de Azarías (3,25) y la oración misma de Azarías (3,26-45); otras palabras, que describen la situación de los que estaban dentro del horno ardiente y la de aquellos que estaban fuera, en torno al horno (3,46-50); unas palabras que introducen el cántico de los tres jóvenes (3,51) y el cántico mismo (3,52-90).

V. 24. Caminaban entre las llamas alabando a Dios y bendiciendo al Señor.

El verso inicial de la adición griega parece tener un horizonte que va más allá de la oración de Azarías; de hecho, la expresión tiene más sentido si viene relacionada directamente con el cántico de los tres jóvenes, y sólo en sentido amplio con la oración de Azarías.

La mención de “ellos” hace que esta introducción sea entendida como referida a toda la adición griega, es decir, tanto a la oración de Azarías (vv. 26-45) como al cántico de los tres jóvenes (vv. 52-90), con su breve introducción narrativa (v. 51), más el puente narrativo de los vv. 46-50, que menciona a “Azarías y sus compañeros” (v. 49) y remite a acciones que se refieren a ellos: “el fuego no los tocó... ni les causó ningún daño” (v. 50).

V. 25. *Entonces Azarías, de pie en medio del fuego, se puso a orar así.*

Este verso sirve para introducir tanto al orante como la oración. Llama la atención que la oración sea atribuida a uno de los tres jóvenes solamente¹⁵, y precisamente al que pareciera, en primer momento, el de menor importancia entre ellos, partiendo de que regularmente es mencionado en tercer lugar¹⁶. Otro dato llamativo es el uso de los nombres hebreos para referirse a los jóvenes, cuando en el resto del capítulo son mencionados con sus nombres arameos¹⁷. Este dato refuerza tanto el carácter de adición posterior de este texto griego, como la importancia de presentar a un judío orando con palabras que expresan profundamente la experiencia de sufrimiento del pueblo hebreo a lo largo de los siglos, y la conciencia de pecado, origen del sufrimiento.

¿Por qué es precisamente Azarías quien tomó la palabra para orar, cuando no pareciera ser él el más indicado? Quizá aquí se dio

¹⁵ En la versión de los LXX, sin embargo, no es sólo Azarías sino los tres jóvenes quienes dicen la oración: “Azarías se puso en pie y dijo esta oración; él, junto con sus compañeros, abrió su boca y alabó al Señor; en medio del calor del horno, puesto a arder intensamente por los caldeos, ellos dijeron: ...”.

¹⁶ En el v. 66 griego Azarías es mencionado en segundo lugar (“Ananías, Azarías y Misael, bendigan al Señor”); pero regularmente viene mencionado como tercero: “Entre ellos se encontraban los judíos Daniel, Ananías, Misael y Azarías. El jefe de los eunucos les puso nombres nuevos, llamando a Daniel Baltasar, a Ananías Sidrac, a Misael Misac y a Azarías Abdénago” (Dan 1,6-7); Entonces Daniel dijo al guardián que el jefe de los eunucos había asignado a Daniel, Ananías, Misael y Azarías: por favor, pon a prueba a tus siervos durante diez días...” (1,11); “El rey conversó con ellos, y entre todos no encontró ninguno como Daniel, Ananías, Misael y Azarías, por lo que pasaron al servicio del rey” (1,19).

¹⁷ Trece veces vienen mencionados los tres jóvenes en el texto arameo del capítulo 3 (vv. 12.13.14.16.19.22.23.26 (2x).28.29.30) y siempre con sus nombres arameos; solamente en la adición griega vienen mencionados con sus nombres hebreos.

un proceso simple: si lo que ha sido introducido en el libro de Daniel es una oración ya hecha, conocida como “de Azarías”, resulta lo más lógico ponerla en relación con uno de los tres jóvenes, el que comparte nombre con el autor de la oración, la cual desde ahora forma parte de Dan 3. En todo caso, la mención de uno solamente no disminuye la conciencia de que son los tres jóvenes quienes están entre las llamas y alaban y bendicen a Dios (v. 24). Lo que realiza uno de ellos permite entender que es actividad de los tres.

Vv. 46-50. Los siervos del rey, que los habían arrojado al horno, no cesaban de atizar el fuego con nafta, pez, estopa y sarmientos. Las llamas se elevaban cuarenta y nueve codos por encima del horno y, al extenderse, abrasaron a los caldeos que se encontraban junto al horno. Pero el ángel del Señor bajó al horno junto a Azarías y sus compañeros, expulsó las llamas de fuego fuera del horno e hizo que una brisa refrescante recorriera el interior del horno, de manera que el fuego no los tocó lo más mínimo, ni les causó ningún daño o molestia (3,46-50).

Este texto, que sirve de puente entre la oración de Azarías (vv. 26-45) y el cántico de los tres jóvenes (vv. 52-90), se relaciona con el relato arameo que narra lo que hicieron los hombres del rey con los tres jóvenes y lo que les sucedió por causa de la intensidad del fuego, mientras cumplían la orden real¹⁸; y plantea lo que sucedía dentro del horno, contrario a lo que pretendía el rey, preparando la sección siguiente del relato arameo¹⁹. La mención del “ángel del Señor” (v. 49 griego) hace pensar lo que dice luego Nabucodonosor acerca del “ser divino” (v. 25 arameo). La referencia a todas las ropas con las que fueron arrojados los tres jóvenes, según el texto

¹⁸ “Entonces Nabucodonosor [...] mandó encender el horno siete veces más fuerte que de costumbre y ordenó que algunos de los hombres más fornidos de su ejército ataran a Sidrac, Misac y Abdénago y los arrojaran al horno de fuego abrasador. Al instante, estos hombres fueron atados [...] y fueron arrojados al horno de fuego abrasador. Como la orden real era apremiante y el horno estaba al rojo vivo, las llamaradas mataron a los hombres que habían llevado a Sidrac, Misac y Abdénago, mientras los tres hombres, Sidrac, Misac y Abdénago, caían atados al horno de fuego abrasador” (3,19-23).

¹⁹ “El rey Nabucodonosor se quedó atónito, se levantó rápidamente y preguntó a sus consejeros: ‘¿no hemos arrojado al fuego a tres hombres atados?’. Ellos le respondieron: ‘así es, Majestad’. El rey repuso: ‘pues yo estoy viendo cuatro hombres desatados, que caminan entre el fuego sin sufrir daño, y el cuarto parece un ser divino’” (3,24-25).

arameo²⁰, viene ahora recuperada en el texto griego²¹ y prepara la confirmación de la sección aramea siguiente, al comprobar que los jóvenes no sufrieron daño alguno²². La mención de la acción de los siervos del rey, que no cesaban de atizar el fuego (v. 46 griego) recupera el dato del texto arameo precedente, que indica que el fuego estaba más intenso que de costumbre²³; pero la indicación de la acción de los siervos del rey, a propósito de la altura de las llamas que se elevaban por encima del horno y del efecto en los caldeos que se encontraban junto al horno, crea un poco de tensión con la indicación aramea: no armoniza con el dato anterior porque ya había sido dicho que los siervos del rey, que habían arrojado a los tres jóvenes, habían muerto por causa de las llamaradas intensas provenientes del horno²⁴; y tampoco armoniza con la indicación posterior, que ubica al rey acercándose a la boca del horno de fuego abrasador²⁵, sin sufrir él mismo el daño fatal que otros sí sufrieron.

En cuanto “puente” entre los dos textos amplios de la adición griega, 3,46-50 recupera la mención individual de Azarías, sin perder de vista a los otros dos, mencionados como “sus compañeros” (v. 49). Quizá sería más lógico leer este “texto puente” como texto inicial de toda la sección griega, inmediatamente después del v. 23 arameo; serviría para dejar asentadas, desde el principio, las condiciones favorables en que oró Azarías y en que cantaron al Señor los tres jóvenes, y daría paso natural a las palabras introductorias a la oración penitencial de Azarías (v. 25) y a las palabras introductorias a la oración de alabanza de los tres jóvenes (v. 51). En el lugar en que

²⁰ “Al instante, estos hombres fueron atados con sus calzones, túnicas, gorros y mantos, y fueron arrojados al horno de fuego abrasador” (3,21).

²¹ Pero al ángel del Señor bajó al horno [...], expulsó las llamas de fuego fuera del horno e hizo que una brisa refrescante recorriera el interior del horno, de manera que el fuego no los tocó lo más mínimo, ni les causó ningún daño o molestia” (3,49-50 griego).

²² “Los sátrapas, prefectos, gobernadores y consejeros del rey, se apiñaron para examinar a estos hombres: el fuego no había afectado a sus cuerpos, sus cabellos no estaban chamuscados, sus calzones estaban intactos y ni siquiera despedían olor a quemado” (3,27).

²³ “Entonces Nabucodonosor, lleno de cólera y con el semblante alterado a causa de Sidrac, Misac y Abdénago, mandó encender el horno siete veces más fuerte que de costumbre” (3,19).

²⁴ “Como la orden real era apremiante y el horno estaba al rojo vivo, las llamaradas mataron a los hombres que habían matado a Sidrac, Misac y Abdénago” (3,22 arameo).

²⁵ “Entonces Nabucodonosor se acercó a la boca del horno de fuego abrasador y dijo: ‘Sidrac, Misac y Abdénago, servidores del Dios Altísimo, salgan y vengan aquí’” (3,26 arameo).

está actualmente, este “texto puente” deja pendiente la situación de Azarías mientras expresa su oración, para mencionarla hasta después de la oración.

V. 51. *Entonces los tres se pusieron a cantar a coro, glorificando y bendiciendo a Dios dentro del horno de esta manera.*

Esta introducción, propuesta directamente para el cántico de los tres jóvenes, está construida en paralelo con la introducción a la oración de Azarías (v. 25).

Las dos grandes secciones (vv. 26-45 y 52-90), entendidas como trozos independientes entre sí y del resto del libro de Daniel, que circulaban como tales, posiblemente en el contexto del templo o de la sinagoga²⁶, al ser introducidas al texto arameo de Daniel hicieron que el foco de interés se desplazara de la persona del rey y la figura del horno ardiente a la fe de los tres jóvenes, que exaltan la misericordia y la grandeza de su Dios, que los salvó de la muerte inminente. A partir del cántico de los tres jóvenes queda claro que Dios es Señor del universo; y a partir de la oración de Azarías brota el reconocimiento de que Dios es el Señor de la historia, al mismo tiempo grande y cercano a sus fieles.

Aunque en una primera impresión no hay mucho en común entre la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes, pronto se perciben elementos comunes. Es cierto que el género literario de cada sección es diferente²⁷, pero el texto deja ver una intención deliberada de poner en contacto ambas secciones: a pesar de sus diferencias, ambas son oración de alabanza y bendición a Dios. Ambas inician de modo parecido²⁸. El argumento fundamental de la oración penitencial de Azarías es la misericordia de Dios (v. 42), que va más allá de la justicia con que el Señor ha tratado a su pueblo;

²⁶ Cf. C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, Doubleday, New York 1987, 26.

²⁷ Mientras que una es una oración penitencial, la otra se despliega como cántico de alabanza.

²⁸ Azarías (v. 26): *Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de alabanza. Que tu nombre sea glorificado por los siglos*; los tres jóvenes (v. 52): *Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, alabado y ensalzado por los siglos. Bendito sea tu nombre santo y famoso.*

la razón fundamental que posibilita la alabanza de los tres jóvenes es la misericordia de Dios, que perdura por los siglos (vv. 89-90).

2.3 La relación de la oración de Azarías con el relato arameo del Dan 3

El punto de partida es que la oración de Azarías (3,26-45) está escrita en griego, y se encuentra en medio de una sección del libro de Daniel escrita en arameo. Resulta claro que se trata de un texto con personalidad propia, que era conocido ya antes de ser introducido al libro de Daniel, y que a alguien le pareció apropiado colocarlo ahí, en medio de la narración de la estatua que Nabucodonosor mandó hacer y los demás asuntos relacionados con eso; algo nuevo podía ofrecer esa oración al relato, y quizá al libro de Daniel en su conjunto.

¿Qué elementos pudieron haber pesado para hacer entrar el texto griego de la oración de Azarías en otro texto, con identidad propia y escrito en arameo? No podemos saber con precisión las intenciones que motivaron esta adición, pero sí es posible percibir sus efectos. El primero de ellos es el desplazamiento del foco de interés del relato: mientras que el relato arameo orienta la atención al rey Nabucodonosor, a su entorno de esplendor y a su reconocimiento final del Dios de los judíos, la adición griega hace ver la fe de los tres jóvenes, expresada de modo particular por Azarías, y la grandeza y misericordia de Dios.

La fe de los jóvenes, identificada ya con claridad y firmeza en la sección aramea²⁹, queda ahora corroborada en la sección griega por medio de la indicación de lo que hacían los jóvenes en el horno de fuego ardiente: “caminaban entre las llamas alabando a Dios y bendiciendo al Señor” (3,24); y quedará luego ratificada por las palabras del rey, según la parte final de la sección aramea: “Bendito

²⁹ “No tenemos que responder sobre este asunto. Si el Dios a quien servimos puede libramos del horno de fuego abrasador y de tu poder, majestad, nos librará. Pero, si no lo hace, has de saber, majestad, que nosotros no serviremos a tus dioses ni adoraremos la estatua de oro que has erigido” (3,16b-18).

sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, que ha enviado a su ángel para salvar a sus siervos, pues ellos, confiando en él, desobedecieron la orden del rey y han arriesgado sus vidas antes que servir y adorar a otro Dios que no fuera el suyo” (3,28).

El poder de Dios para salvar a los jóvenes de las llamas, enunciado como posibilidad en la sección aramea³⁰, queda patente en la sección griega, que describe lo que pasaba dentro del horno: “Pero el ángel del Señor bajó al horno junto a Azarías y sus compañeros, expulsó las llamas de fuego fuera del horno e hizo que una brisa refrescante recorriera el interior del horno, de manera que el fuego no los tocó lo más mínimo, ni les causó ningún daño o molestia” (3,50). Y será luego la constatación de ese poder de Dios en acción salvadora lo que hará que el rey Nabucodonosor bendiga al dios de los jóvenes judíos, según la parte última del relato arameo: “Bendito sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, que ha enviado a su ángel para salvar a sus siervos” (3,28a).

Pero el contenido de la oración de Azarías (3,26-45) resulta sorprendente al intentar ponerlo en relación con la narración de la sección aramea y pide ir más allá: Azarías reconoce como acción justa de Dios el castigo que están sufriendo, pero no se está refiriendo al hecho de haber sido arrojados al horno de fuego ardiente, sino a haber sido entregados en poder del enemigo; reconoce que sus pecados son la causa de los males que experimentan, pero no se refiere a los pecados de ellos tres específicamente, sino a los pecados de todo Israel, que no ha escuchado los mandamientos de Dios, ni ha obedecido, sino que ha fallado en todo y no ha cumplido lo que se le mandaba (vv. 29-30). Azarías suplica el perdón de Dios desde el horno ardiente, pero no se trata de que esté ahí por sus pecados, sino precisamente por lo contrario: él y sus compañeros han sido arrojados al horno ardiente por su fidelidad a Dios: “nosotros no serviremos a tus dioses ni adoraremos la estatua de oro que has erigido” (3,18); eso mismo queda corroborado por el rey

³⁰ “Si el Dios a quien servimos puede libramos del horno de fuego abrasador y de tu poder, majestad, nos librará” (3,17).

Nabucodonosor al final de la narración: “pues ellos, confiando en él, desobedecieron la orden del rey y han arriesgado sus vidas antes que servir y adorar a otro Dios que no fuera el suyo” (3,28 arameo).

Hay, por tanto, elementos del texto griego que entran bien al relato arameo, pero el asunto de la confesión de culpas que define la oración de Azarías no parece estar entre ellos. ¿Qué función tiene, entonces, la oración de Azarías? Es cierto que la confesión de culpas hace pensar en el exilio babilónico y que los relatos en torno a Nabucodonosor se ubican precisamente en Babilonia, durante el exilio del reino de Judá. Pero ese punto de conexión no explica suficientemente la presencia de la oración de Azarías en ese lugar.

Quizá haya que seguir los indicios que ofrecen los relatos (Dan 1-6) en cuanto contextualización de las visiones (Dan 7-12); y tal vez al poner ambas secciones en contacto, podremos entender la primera parte como el horizonte de comprensión de la segunda: la fidelidad de los personajes en los relatos sirve de impulso para invitar a los lectores actuales a mantenerse fieles a Dios, en las nuevas situaciones de persecución que viven. La soberanía de Dios, que salva a los que se mantienen fieles, según los relatos, es garantía del poder divino que no se agota y que salvará ahora a los que le pertenecen.

En la oración de Azarías hay algo que parece sugerir al lector que vea más allá; se trata de un elemento más que no concuerda con el contexto inmediato y pide orientar la mirada a otra situación: en determinado punto de la oración, Azarías reitera la confesión, ya hecha antes, de la justicia con que Dios ha actuado³¹, pero añade un dato que sorprende: “Nos entregaste en poder de enemigos sin ley, malvados y apóstatas, y en poder de un rey injusto, el más perverso de toda la tierra” (v. 32). ¿Se refiere a las autoridades de Babilonia y al rey Nabucodonosor? No parece ser el caso, porque del rey de Babilonia se ha dicho ya que reconoció al dios de los judíos como el

³¹ “En todo cuanto nos has enviado, en todo cuanto nos has hecho, has actuado con justicia fiel” (v. 31).

Dios de los dioses³² y se dirá en el relato mismo de la estatua de oro que bendice al Dios de Sidrac, Misac y Abdénego³³; y luego, en el relato de la locura de Nabucodonosor, será recurrente la alabanza del rey al Dios de los judíos³⁴. Si no es Nabucodonosor “el (rey) más perverso de toda la tierra”, ¿a quién se refiere Azarías con esta expresión? ¿Qué datos que nos ayudan a interpretar esas palabras?

En la segunda parte del libro de Daniel hay una oración que comparte muchos elementos con la oración de Azarías; uno de ellos es el tema: Daniel confiesa, a nombre de todo el pueblo, las culpas de todos, que se han apartado de los caminos de Dios y han cometido iniquidades y delitos. Esta confesión de pecados y súplica de perdón, en razón de la misericordia de Dios (9,4b-19), está colocada en el contexto de la profecía de las setenta semanas (c. 9), que revela la presencia destructora de un príncipe que profanará el templo y hará mucho daño en la tierra santa; a ese personaje ya se han referido las visiones, como la del carnero y el macho cabrío³⁵; a este personaje se refiere Daniel en su sueño, narrado en el capítulo 7³⁶; de él hablan, con lujo de detalle, las visiones del tiempo de la ira, de los capítulos 10-12.

Podemos, pues, pensar en Antíoco IV Epífanes cuando leemos que Azarías hace referencia al rey “más perverso de toda la tierra” (Dan 3,32). De hecho, la tradición judía ha visto en ese rey al proto-

³² “Luego el rey (Nabucodonosor) dijo a Daniel: ‘verdaderamente el Dios de ustedes es el Dios de los dioses, el señor de los reyes y el revelador de los misterios, ya que tú has logrado revelar este misterio’” (2,47).

³³ “Bendito sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénego, que ha enviado a su ángel para salvar a sus siervos (3,28 arameo).

³⁴ “Y ahora yo, Nabucodonosor, alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, porque todas sus obras son verdad, todos sus caminos, justos, y puede humillar a los que actúan con soberbia” (4,34; cf. 3,33; 4,14.22.29.31-32).

³⁵ “Y al final de sus reinados, repletos de crímenes, surgirá un rey insolente y embaucador. Aumentará su poder, será un destructor portentoso y triunfará en sus empresas; destruirá a poderosos y al pueblo de los santos. Con su astucia, hará triunfar la traición en sus obras, se envalentona y con frialdad aniquilará a multitudes. Se sublevará contra el príncipe de los príncipes” (8,23-25).

³⁶ “Después de ellos vendrá otro, distinto de los precedentes, que derrocará a tres reyes, blasfemaré contra el Altísimo y perseguirá a los santos del Altísimo. Tratará de cambiar las fiestas y la ley, y los santos le quedarán sometidos durante tres años y medio” (7,24b-25).

tipo de perseguidor de los santos de Dios. Pero también podemos afirmar con seguridad que Dios seguirá garantizando salvación: así como el Dios de los judíos salvó a los tres jóvenes del horno ardiente, así salvará a los que se ven ahora sometidos a la terrible persecución que Antíoco IV Epífanes ha desatado contra los fieles de Dios. En esa suerte de relación, el horno ardiente se convierte en figura de la persecución de Antíoco, y la liberación de los tres jóvenes pasa a ser figura de la salvación de los ahora perseguidos por el selécida impío. El elemento que permanece invariable en uno y otro caso es Dios, que tiene poder para salvar, tanto a los jóvenes del horno ardiente como a los judíos de la persecución que padecen. La misericordia de Dios está asegurada: a ella se acogen los creyentes (oración de Azarías) y por causa de ella cantan con júbilo tanto los creyentes como toda la creación (cántico de los tres jóvenes).

Pero la oración de Azarías no solo afecta el relato de Dan 3, sino que también es afectada por su contexto: la súplica de perdón y ayuda, parecida a otras oraciones penitenciales contemporáneas³⁷, adquiere perfiles más definidos al ser relacionada tanto con el exilio babilónico como con la persecución de Antíoco IV Epífanes. El mal que el pueblo experimenta es castigo justo por sus pecados: tanto el que los jóvenes soportan (aunque no se trata de sus pecados personales, sino de los pecados de la nación, que los ha llevado al exilio) como también el que los judíos soportan en forma de persecución religiosa a manos de Antíoco IV Epífanes, de la que no pueden decir que les ha sobrevenido injustamente, porque, de hecho, han olvidado la alianza.

³⁷ Cf. Sal 44 (súplica de ayuda, con un matiz de reclamo a Dios); 74 (súplica de ayuda, apoyados en la alianza como garantía de que Dios actuará); 79 (súplica de ayuda con reconocimiento de culpas pasadas, no actuales); 80 (reconocimiento de culpas y súplica de perdón); Dan 9,4-19 (reconocimiento de culpas y de la justicia de Dios, y súplica de perdón); Esd 9,6-15 (reconocimiento de culpas y súplica de perdón); Neh 9,6-37 (reconocimiento de culpas y de la justicia de Dios al tratarlos duramente); Bar 1,15-3,8 (reconocimiento de culpas, reconocimiento de la justicia de Dios al tratarlos duramente y súplica de ayuda).

II. APROXIMACION TEOLOGICA A DAN 3,26-45

Habiendo ya recorrido las introducciones de la adición griega de Dan 3, conviene ahora repasar la oración de Azarías en pequeñas secciones, siguiendo la estructura que el texto mismo ofrece. En cuanto tal, la oración de Azarías reproduce el planteamiento básico: *tú* (referido a Dios), *nosotros* (el orante que habla por el pueblo) y *ellos* (los perseguidores). El *tú* y el *nosotros* se van intercalando de modo repetido; el *ellos* aparece sólo al final.

En cuanto a su estructura, los segmentos se entrelazan: la introducción a la oración de Azarías (vv. 24-25) da paso a una doble confesión: de la justicia divina (vv. 26-28) y de los pecados del pueblo (vv. 29-30). Viene luego una nueva confesión de la justicia divina y la descripción de la situación del pueblo (vv. 31-33), que da paso a una súplica: que los fieles sean tratados con misericordia (vv. 34-36). Una nueva descripción de la situación del pueblo (vv. 37-38) y expresiones de contrición (vv. 39-40) abren paso a una súplica doble: que los fieles sean tratados con misericordia (vv. 41-43) y que sus perseguidores sean castigados (vv. 44-45).

Vv. 24-25 Introducción

²⁴ *Iban ellos por entre las llamas alabando a Dios y bendiciendo al Señor.* ²⁵ *Y Azarías, de pie en medio del fuego, tomó la palabra y oró así:*

Quedan contrastadas, desde el primer momento, dos realidades: la que intentaba provocar el rey, por medio de sus hombres, arrojando a los jóvenes al horno ardiente para que quedaran inmediatamente consumidos por el fuego; y la que experimentaban Azarías y sus compañeros, gracias a la acción del ángel del Señor, mencionada en el puente narrativo: “Pero el ángel del Señor bajó al horno junto a Azarías y sus compañeros, expulsó las llamas de fuego fuera del horno e hizo que una brisa refrescante recorriera el interior del horno, de manera que el fuego no los tocó lo más mínimo, ni les

causó ningún daño o molestia” (vv. 49-50)³⁸. Y queda evidenciado un asunto fundamental: el poder del Dios de Israel, que salva a sus fieles.

Con los tres jóvenes sucede como con Daniel, según un relato posterior del mismo libro: así como Daniel fue denunciado por los sátrapas recurriendo a argumentos religiosos relativos a la adoración a Yahvé frente a los decretos del rey de Babilonia (6,2-16), así los tres jóvenes fueron acusados por los caldeos de no adorar la estatua, según los decretos del rey (3,8-12). Y así como fue ejecutada la sentencia real contra Daniel, arrojándolo al foso de los leones (6,17-18), así se ejecutó la sentencia contra los tres jóvenes, arrojándolos al horno de fuego ardiente (3,18-23). Y también, así como Daniel fue salvado de los leones gracias al ángel que el Señor le envió (6,22-23), del mismo modo los tres jóvenes fueron salvados del fuego gracias al ángel del Señor (3,49-50), que expulsó las llamas y provocó una brisa refrescante dentro del horno.

Las palabras introductorias hacen referencia a Azarías, pero también a los otros dos jóvenes judíos. Con este recurso, la oración de Azarías es oración de los tres; y también, la oración de reconocimiento de culpas (vv. 26-45) no deja de ser oración de bendición y alabanza (vv. 52-90). Ambas son como las dos caras de una misma moneda.

Vv. 26-28 Confesión de la justicia divina

²⁶ Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de alabanza; que tu nombre sea glorificado por los siglos. ²⁷ Porque nos has tratado con justicia, todas tus acciones son veraces, rectos todos tus caminos, todas tus sentencias justas. ²⁸ Has aplicado condenas justas en todo cuanto has eje-

³⁸ Las Escrituras atestiguan este doble efecto cuando narran diversas experiencias de salvación: sucede con estos jóvenes como le sucedió al pueblo elegido en el Mar Rojo: mientras que el pueblo de Dios atravesó el mar porque el mar se había abierto para que los elegidos pasaran, el mismo mar sirvió de sepultura para el ejército del faraón (Ex 14,15-31; cf. 15,1-12; Sap 10,15-21). Les sucedió lo mismo que a Ester: la ruina que los enemigos de los judíos habían planeado terminó cayendo sobre ellos mismos (Est 7).

cutado contra nosotros, y contra Jerusalén, la ciudad santa de nuestros padres. Todo lo has ejecutado verdadera y justamente, a causa de nuestros pecados.

Las primeras palabras de la oración penitencial adelantan de modo sorprendente el inicio del cántico de los tres jóvenes³⁹. El reconocimiento de que Dios merece alabanza y gloria por siempre, refuerza la cercanía de las dos oraciones desde el inicio⁴⁰. La oración penitencial y el cántico de alabanza se pertenecen, porque son los dos modos básicos de estar en la presencia de Dios. Por eso, aunque la oración penitencial exprese más la dimensión de pecado, ubicándose desde el lado humano, y la de la misericordia, desde el lado de Dios, no deja de estar abierta a la alabanza; y aunque la alabanza recalque la grandeza de Dios, deja latente siempre la conciencia de la pequeñez y pecaminosidad del hombre, frente al Señor santo y glorioso.

En esta breve sección de la oración, Dios es reconocido como justo y veraz⁴¹, recuperando el dato presente en las oraciones penitenciales que produjo la piedad israelita, perceptible en los textos canónicos del judaísmo⁴². El lenguaje repetitivo deja en claro que un signo de las acciones y sentencias divinas es su justicia, marcada por la solidez; que no hay ni siquiera manera de sugerir que Dios haya actuado de modo impulsivo e injusto en lo que ha hecho con su pueblo, como en determinadas circunstancias llegaron a pensar algunos miembros del pueblo de Dios⁴³.

³⁹ Cf. *Supra*: 2.2. La relación entre las partes que forman la adición griega a Dan 3.

⁴⁰ *Digno de alabanza; que tu nombre sea glorificado por los siglos* (v. 26b); *alabado y ensalzado por los siglos* (v. 52).

⁴¹ Puesta al lado de la justicia, la verdad, entendida como atributo de Dios, hace referencia a la solidez, a la seguridad, a la estabilidad, al hecho de ser digno de confianza. La expresión parece reflejar ese concepto hebreo de firmeza, verdad, solidez. Cf. A. JEPSEN, מִן, en G. J. BOTTERWERCK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1973, 313-348; X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1982, 930-934.

⁴² Cf. Esd 9,6-15; Neh 9,6-37; Bar 1,15-3,8.

⁴³ "Todo esto nos vino sin haberte olvidado, sin haber traicionado la alianza. No se habían retractado nuestros corazones, ni habían dejado nuestros pasos tu sendero (...). Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios o alzado nuestras manos a un dios extranjero, ¿no se habría dado cuenta nuestro Dios, que conoce los secretos del corazón?" (Sal 44,18-22).

El cimienta queda bien puesto: Dios es justo y veraz. Lo que sigue tendrá que subordinarse al cimienta establecido; si Dios es justo y veraz, no podemos atribuirle culpas en lo que padecemos, sino reconocer que éstas son nuestras, y aceptar la resposanbilidad, asumiendo las consecuencias: todo lo que Dios ha ejecutado ha tenido como causa nuestros pecados.

Las acciones de Dios, calificadas como justas y verdaderas, han tenido impacto concreto, tanto en el pueblo, expresado como dispersión y desarraigo, como en la ciudad santa, Jerusalén, que ha quedado desolada e inhabilitada (cf. vv. 37-38).

Vv. 29-30 Confesión de los pecados del pueblo

²⁹ Porque hemos pecado, hemos obrado mal, alejándonos de ti. Hemos fallado en todo y no hemos escuchado tus mandamientos, ³⁰ ni hemos obedecido, ni hemos cumplido lo que se nos mandaba para nuestro bien.

El reconocimiento de los pecados del pueblo sirve de enlace entre el segmento anterior y este segmento. La confesión de pecados no deja margen para que el pueblo encuentre justificantes. La expresión es tajante: "hemos pecado". El hecho de pecar se despliega como obrar mal, alejarse de Dios, fallar, no escuchar los mandamientos ni obedecer, incumplir lo mandado por Dios⁴⁴. El veredicto es autocondenatorio, sin atenuantes.

El reconocimiento de culpas es colectivo, pero incluye a cada miembro del pueblo de Dios. En el contexto de Dan 3, los menos indicados para hacer confesión de culpas son los tres jóvenes que están en el horno ardiente; si ellos están padeciendo eso, no es por sus faltas personales, sino precisamente por haberse mantenido fieles a Dios, rechazando adorar a la estatua que había hecho levantar Nabudonosor. Sin embargo, en sentido amplio sí están ahí

⁴⁴ Aunque el reconocimiento de los pecados del pueblo es "lugar común" en las Escrituras, se percibe aquí cierto sabor "deuteronomista", al usar lenguaje similar al que encontramos a lo largo del libro del Deuteronomio: "(no) escuchar", "(no) poner en práctica los mandamientos", "(no) obedecer", "(no) cumplir lo ordenado" por Dios.

por sus pecados, en cuanto que son parte de un pueblo pecador. Si están sometidos a esas pruebas, es porque han tenido que salir de su tierra, deportados, y porque tienen que interactuar con los paganos y aprender a vivir entre ellos, aceptando el reto de mantener y redefinir su identidad de pueblo de Dios⁴⁵. Quien se reconoce parte del pueblo no puede considerar simple asunto de otros lo que atañe a todos. Los pecados de unos son los pecados de todos; la responsabilidad personal se funde con la responsabilidad colectiva. Azarías puede decir, pues, a nombre del pueblo, pero también a nombre propio: “hemos pecado”.

Vv. 31-33 Confesión de la justicia divina y descripción de la situación del pueblo.

³¹ Y en todo cuanto nos has enviado, en todo cuanto nos has hecho, has actuado con justicia fiel. ³² Nos entregaste en poder de enemigos sin ley, malvados y apóstatas, y en poder de un rey injusto, el más perverso de toda la tierra. ³³ Y ahora no podemos ni abrir la boca, la vergüenza y la deshonra abruma a tus siervos y a tus fieles.

El orante regresa al principio de su argumentación: Dios es justo y veraz (ahora expresado como fidelidad). Y las medidas tomadas por Dios tienen ahora perfiles más claros: el pueblo ha sido entregado en poder de enemigos sin ley, llenos de maldad y apostasía. Esta descripción hace pensar de modo inmediato en las autoridades de Babilonia, en razón del contexto literario de la oración de Azarías. Pero cuando el orante habla del “rey injusto, el más perverso de toda la tierra” (v. 32), parece referirse menos a Nabucodonosor de Babilonia, y más a Antíoco IV Epífanos, el seléucida que persigue al pueblo de Dios y provoca severo daño a los judíos⁴⁶.

⁴⁵ La fe bíblica desarrolló un sentido profundo de pertenencia y solidaridad entre los miembros del pueblo, al grado de entender las acciones de cada individuo como las causantes del bien o del mal de todos. El pecado de uno es el pecado de todo Israel (cf. Jos 7). También la fe cristiana incluye este rasgo de solidaridad fundamental en su profesión de fe, al declarar “creo en la comunión de los santos” (cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 813-819; 946-959).

⁴⁶ Cf. *Supra*: 2.2. La relación entre las partes que forman la adición griega a Dan 3.

“No podemos ni abrir la boca” podría hacer referencia a algún modo de presión a que se ven sometidos los judíos, que los hace percibir como amenaza la mera expresión de lo que piensan; de ser así, esto se entendería mejor si quedara referido a la persecución de Antíoco, y sólo en un sentido amplio si se piensa en Nabucodonosor. Pero, por otra parte, el texto indica el motivo: la vergüenza y la deshonra que abruman a los judíos, quienes reconocen su responsabilidad en todo lo que están padeciendo; no pueden ni abrir la boca porque no tienen argumentos en su defensa; lo más que pueden decir es que han pecado.

Vv. 34-36 Súplica

³⁴ No nos abandones para siempre, por el honor de tu nombre, no rompas tu alianza, ³⁵ no nos niegues tu misericordia, por Abrahán tu amigo, por Isaac tu siervo, por Israel tu consagrado, ³⁶ a quienes prometiste multiplicar su descendencia como las estrellas del cielo, como la arena de la orilla del mar.

Pero el reconocimiento de culpas no es el punto de llegada, sino el punto de partida; y la razón es la misericordia de Dios. Junto con la justicia y la verdad, brilla su misericordia. Más aún, la misericordia de Dios le hace dar un paso más, superando el justo castigo; por eso el pueblo confía en que puede pedir a Dios que vaya más allá de lo que en justicia ha hecho. Es cierto que nadie puede reclamar a Dios, diciéndole “¿por qué lo has hecho?”; pero igualmente cierto es que Dios puede hacer que las medidas justas, los castigos que el pueblo padece, se truequen en experiencias gozosas de salvación.

La identidad profunda de Dios es su misericordia. Por su misericordia ha hecho alianza con un pueblo pequeño y frágil⁴⁷. Y ese es

⁴⁷ Cf. “No penséis que Yahvé se ha prendado de vosotros y os ha elegido porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, pues de hecho sois el menos numeroso. Si Yahvé os ha sacado con mano fuerte y os ha liberado de la casa de servidumbre, del poder del faraón, rey de Egipto, ha sido por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres. Has de saber, pues, que Yahvé tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor por mil generaciones con los que lo aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido en su propia persona a quien lo odia, destruyéndolo. No es remiso con quien lo odia: en su propia per-

el argumento principal: su misericordia, que lo llevó a hacer promesas a los antepasados de Israel⁴⁸ y a pactar alianza con el pueblo que de ellos surgió⁴⁹, es la que puede ahora ser el motor que genere salvación para el pueblo que ha pecado y recibe el justo castigo por sus faltas⁵⁰.

Vv. 37-38 Nueva descripción de la situación del pueblo

³⁷ Señor, somos el más insignificante de todos los pueblos y hoy nos sentimos humillados en toda la tierra, a causa de nuestros pecados. ³⁸ En este momento no tenemos príncipes, ni profetas, ni jefes; ni holocaustos, ni sacrificios, ni ofrendas, ni incienso, ni un lugar donde ofrecerte las primicias y alcanzar tu misericordia.

Como en las oraciones de Nehemías, Baruc y Daniel⁵¹, la argumentación detalla la situación actual del pueblo que pide perdón: insignificante, humillado, desarticulado, desprovisto de los medios ordinarios para alcanzar misericordia. Entre las naciones, se reconocen pocos y humillados, e incapaces de defenderse ante los poderosos que los oprimen; si se ven a sí mismos en cuanto pueblo, echan de menos las instituciones de referencia que les conferirían identidad; si revisan su situación religiosa desde el aspecto cultural, se ven reducidos e incapaces de recuperación. Por ellos mismos no pueden hacer algo que los rescate.

Aunque la descripción de tan lamentable situación se entiende bien si se pone en relación con el exilio babilónico, como sugiere la primera parte del libro de Daniel, parece haber una contextualización más precisa: la persecución de Antíoco IV Epifanes, con sus medidas que llevaron a la profanación del templo⁵².

sona le da su merecido. Guarda, pues, los mandamientos, preceptos y normas que yo temando hoy poner en práctica" (Dt 7,7-11).

⁴⁸ Cf. Gn 15,1-6; Is 41,8; 2Cro 20,7.

⁴⁹ Cf. Ex 19,3-8.

⁵⁰ El recurso a la misericordia de Dios aparece también en la oración de Daniel (cf. 9,15-19) y en la súplica de perdón de Nehemías (cf. Neh 9,17.31-37).

⁵¹ Cf. especialmente Neh 9, 32-37; Bar 2,1-10; Dan 9,12-19.

⁵² Cf. Dan 8,13-14; 9,27; 11,31; 1Mac 1,54.

Vv. 39-40 Expresiones de contrición

³⁹ Pero acepta nuestra alma arrepentida y nuestro espíritu humillado, como un holocausto de carneros y toros, y millares de corderos cebados. ⁴⁰ Que este sea hoy nuestro sacrificio ante ti y volvamos a serte fieles, porque los que en ti confían no quedarán avergonzados.

En este segmento, la oración alcanza un nivel alto, por la profundidad con que se expresa; como en otras experiencias, en que los actos externos manifiestan su incapacidad para rescatar, la mirada viene puesta donde sí cabe una posibilidad: en el corazón abatido, en el espíritu humilde⁵³.

En este segmento, la súplica de perdón y ayuda genera la actitud apropiada en el orante: suplicar a Dios que haga su parte deja patente que el pecador tiene claro que también a él le corresponde hacer lo propio. La obra decisiva es de Dios, pero no se trata sólo de lo que Dios puede hacer, sino que hace falta la colaboración humana para que el proceso de salvación quede completo: la conversión del pecador es puerta para la misericordia de Dios.

“Que volvamos a serte fieles” (v. 40). La súplica es al mismo tiempo programa de vida. Unida a las súplicas anteriores⁵⁴, esta súplica cierra admirablemente el círculo y abre la puerta para vivir de nuevo en comunión con Dios. El círculo armonioso de comunión con Dios, que se había roto al hacer entrar la infidelidad, quedó además marcado por la experiencia dolorosa del exilio y los retos que eso suponía, y ahora se veía seriamente amenazado por la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes. Pero dos elementos podían restaurar la comunión: el primero y decisivo provenía de Dios: tratar con misericordia a su pueblo y rescatarlo de su postración; pero el segundo resultaba imprescindible: la conversión sincera, que pro-

⁵³ “Pues no te complaces en sacrificios; si te ofrezco un holocausto, no lo aceptas. Dios quiere el sacrificio de un espíritu contrito. Un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias” (Sal 51,18-19; cf. 40,7-9; 141,2).

⁵⁴ Que Dios tenga misericordia, que recuerde su alianza, que no olvide las promesas hechas (cf. vv. 34-35).

cede del corazón humillado, permitía la posibilidad de volver a ser fieles a Dios y vivir de nuevo en alianza mutua. La oración de los jóvenes en el horno ardiente refuerza el dato, en su mejor expresión: no solo ofrecen a Dios un corazón contrito, sino su propia vida está en juego por mantenerse fieles a Dios, al único al que deben adorar.

Vv. 41-43 Súplica. Que los fieles sean tratados con misericordia

⁴¹ Ahora que te seguimos de todo corazón, que te respetamos y busamos tu rostro, no nos avergüences. ⁴² Trátanos conforme a tu bondad y a tu gran misericordia. ⁴³ Sálvanos como en tus maravillosas gestas y engrandece tu fama, Señor.

La conversión no es cuestión de emoción momentánea, sino que prueba su veracidad en el plazo largo. El orante acumula expresiones equivalentes entre sí para reforzar el dato de una conversión que se despliega paso a paso como fidelidad a Dios: seguir a Dios de todo corazón, respetarlo, buscar su rostro.

Y el orante convertido a Dios, el que ahora ha recuperado su identidad de amigo de Dios, sabe que lo importante es permanecer fiel, independientemente de la respuesta del Señor ante situaciones desesperadas, como la de los jóvenes de Dan 3 que habían sido arrojados al horno ardiente y estaban destinados a la muerte; o como la de los judíos, que estaban sometidos a una severa persecución a manos de Antíoco IV Epífanes. De los jóvenes queda explícita su decisión de fidelidad: “Si el Dios a quien servimos puede librarnos del horno de fuego abrasador y de tu poder, majestad, nos librará. Pero, si no lo hace, has de saber, majestad, que nosotros no serviremos a tus dioses ni adoraremos la estatua de oro que has erigido” (Dan 3,17-18); del pueblo que pide salvación queda pendiente la confesión explícita de fidelidad, pero latente en la expresión “ahora te seguimos de todo corazón, te respetamos y buscamos tu rostro” (v. 41).

La súplica de ayuda se apoya no en los méritos del hombre sino en la bondad de Dios, en su misericordia, desplegada en otros mo-

mentos, que puede encontrar ahora ocasión de repetirse, renovando la fama que siempre ha distinguido al Dios de Israel: es un Dios compasivo y misericordioso⁵⁵.

Vv. 44-45 Súplica. Que los perseguidores sean castigados

⁴⁴ Que sean humillados todos los que maltratan a tus siervos, que se vean confundidos, privados de toda fuerza y dominio, y que sea destruido su poder. ⁴⁵ Y que sepan que tú eres el Señor y el Dios único, glorioso en toda la tierra.

A partir de la alianza en el Sinaí, Dios se convirtió en el Dios de Israel y el pueblo es propiedad de Dios; se comprometieron mutuamente y han llegado a ser familia⁵⁶; ahora, el pariente más cercano (Dios) debe desplegar funciones de *go'el*: por una parte, tiene la tarea de ayudar a su pariente en desgracia (el pueblo judío, que sufre persecución)⁵⁷; por eso el pueblo le pide con confianza ser tratado misericordia. Pero el pariente cercano también tiene la función de tomar venganza de aquellos que han hecho daño a su pariente caído en desgracia⁵⁸. Por eso el pueblo pide a Dios que sean humillados todos los que los maltratan; que lleguen a entender, como ellos ya lo han entendido, que Dios es el único, el Señor, y que también ellos se sometan a Dios. Esta petición está en sintonía con muchas súplicas presentes en los Salmos⁵⁹, y con los oráculos contra las naciones que proponen algunos profetas⁶⁰.

La petición de que los opresores de Israel lleguen a reconocer a Dios tiene eco en el contexto inmediato de la oración de Azarías: al final del relato de Dan 3, el rey Nabucodonosor reconoce que no hay otro Dios que pueda salvar, como lo hace el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago (v. 29); y un poco más adelante vuelve el rey a

⁵⁵ Cf. Ex 20,5-6; Sal 136.

⁵⁶ Cf. Ex 19,3-8.

⁵⁷ Cf. Lv 25,23-34.47-53; 27,9-33; Nm 27,1-11.

⁵⁸ Cf. Gn 4,15; 9,6; Nm 35,19; Dt 19,12; Is 41,14; Jer 50,33-34; Sal 19,15.

⁵⁹ Cf. Sal 3,8; 5,9-11; 10,15-16; 11,5-6; 12,8-9; 17,13-14; 28,4-5; 35,22-26; 55,24; 70,2-4.

⁶⁰ Cf. Is 13-23; Jer 25; 46-51; Ez 25-32; Abd.

reconocer al Dios de los judíos: “¡Qué grandes son sus signos, qué poderosos sus prodigios! Su reino es un reino eterno; su poder dura por siempre” (v. 33). Y ese testimonio alienta la esperanza de que así también sucederá con el rey seléucida que ahora los persigue.

Recapitulación

El recorrido por el texto nos ha permitido percibir algunos rasgos que conviene recuperar: Considerando la presencia de textos con vida propia ya antes de haber sido puestos en conjunto en el libro de Daniel, podemos leer un relato con varios acentos teológicos acumulados, no cancelados.

Al ubicarnos específicamente en el capítulo 3 de Daniel, identificamos un relato que responde al género literario “edificante”, y que pone el acento en la vida de los judíos piadosos en medio de pueblos extranjeros; ellos deben saber que pueden probar en medio de circunstancias difíciles, con tal que se mantengan fieles a sus tradiciones de fe. La fidelidad a su Dios traerá consecuencias adversas, pero cuentan con la ayuda de Dios mismo, quien se mantiene fiel y salvará a los suyos de los peligros que enfrenten.

Al énfasis teológico anterior se suma uno nuevo: las pruebas a las que los fieles se ven sometidos no son gratuitas, sino que responden a las infidelidades del propio pueblo. Todos están involucrados, también aquellos que no han fallado. Los rasgos teológicos ya adquiridos se ven enriquecidos con otros, los cuales responden a situaciones nuevas: el tiempo de persecución alentado durante el gobierno de Antíoco IV Epífanes en la región ayuda a recuperar el tema de la soberanía de Dios y dispone al pueblo judío a suplicar ayuda, reconociendo que sólo su Dios, señor de la historia, tiene el perdón y la ayuda que necesitan.

El punto de partida está en el reconocimiento de Dios, poderoso salvador, que actúa con justicia y es firme en sus decisiones. Y a la par de reconocer a Dios, está el reconocimiento de la situación del pueblo, marcada por padecimientos, persecución y humillación,

situaciones cuya causa no está en Dios, sino en los pecados del pueblo mismo.

El reconocimiento de los pecados involucra a todos los miembros del pueblo, de modo inmediato o lejano; y los efectos impactan a todos, justos y pecadores. Han sido los pecados del pueblo, pasados y presentes, personales y colectivos, los que han hecho que el pueblo mismo se ponga en manos de los enemigos, que los someten con crueldad. Los propios pecados tienen como fruto que el pueblo experimente vergüenza, deshonra e imposibilidad de hallar argumentos de defensa. A nadie hay que responsabilizar más que a sí mismos.

Pero el pueblo tiene algo decisivo a su favor cuando recupera la dimensión de creyente: puede recurrir a Dios y acogerse a su misericordia. Aunque en ocasiones haya olvidado a su Dios, sigue contando con redentor al lado. Es que la mejor definición de Dios es su misericordia. La conciencia del propio pecado no tiene por qué llevar a la ruina, sino que, si se abre a la misericordia divina, desemboca en el perdón y la restauración. Dios siempre se ha comportado así y seguirá tendiendo la mano a su pueblo. Para el creyente nunca se agota la fuente de la misericordia, porque Dios no olvida lo que prometió al hacer alianza.

¿Cómo alcanzar misericordia? ¿Presentando ofrendas y sacrificios? Si la situación no lo favorece, quizá está bien así, porque eso también permite que brille aún más la misericordia de Dios. Lo que el pueblo puede y debe presentar, sin duda, es su corazón contrito y su espíritu humillado, reconociendo su responsabilidad en lo que está padeciendo por haber olvidado la voluntad de Dios. Entonces, el camino de la conversión se presenta como el más apropiado.

La humillación sincera abre paso a la conversión. Y la conversión permite recuperar la fidelidad a Dios. Las dificultades no tienen la última palabra porque, contando con Dios, reconocer las culpas po-

sibilita el retorno a la fidelidad. Por eso resulta válida la súplica: “que volvamos a ser fieles” (Dan 3,40).

Pero el libro de Daniel refuerza otro dato esencial. La introducción de una oración ya hecha (la oración de Azarías) en una narración también ya conocida (la estatua que madó hacer Nabucodonosor y la fidelidad de los tres jóvenes) ha dejado el punto claro: nadie del pueblo se debe sentir ajeno a las dificultades provocadas por el pecado, ni al pecado mismo. La confesión repetida “hemos pecado” le corresponde a quien ha pecado efectivamente, pero también a Azarías, que se mantuvo fiel a Dios. El pecado y sus consecuencias no es asunto de unos solamente, sino de todos.

Hay grandes males que le sobrevienen al pueblo de Dios y que no vienen por casualidad, sino que el propio pueblo se los ha acarreado con sus pecados. Por eso, la propuesta de Dan 3 es directa: hay que reconocer explícitamente la situación de dificultad que se vive; hay que aceptar la responsabilidad en ella, pero hay que ir más allá: recurrir a Dios y convertirse a él para experimentar de nuevo su misericordia. Él tiene poder para librar a su pueblo arrepentido, así como libró a los tres jóvenes del horno ardiente.

Dan 3 da testimonio de la salvación que Dios otorga a sus fieles. El paso necesario, entonces, es volverse a Dios de todo corazón para experimentar su perdón y ser contados entre sus fieles. La conversión del hombre abre la puerta a la misericordia de Dios.



PRIMERA TRADUCCIÓN COMPLETA DE LA BIBLIA AL ESPAÑOL, PARTIENDO DE LAS LENGUAS ORIGINALES

Javier Quezada del Río¹

Resumen:

Javier Quezada complementa el estudio de varios textos del Nuevo Testamento, publicados por la ABM y por él mismo, para obtener un panorama completo del Antiguo Testamento, las Cartas Católicas y la Carta a los Hebreos. Del Antiguo Testamento compara Gn 1,1-5; Dt 6,4-9; Jue 16,1-3; Esd 7,13-15; 2 Mac 7,13-14; Job 19,25-27; Sb 1,1-3 e Is 7,10-14 y concluye que Reina hizo su traducción independientemente de la de Sanctes Pagnino y Ferrara, aunque es posible que haya recurrido a la de Pagnino en algunos casos. En cuanto al Nuevo Testamento, compara Heb 10,11-18 y concluye que, como en los libros Mt-Tt Reina hizo su propia traducción. De las Cartas Católicas analiza 1 Pe 3,18-22; 2 Pe 1,19-21; 1 Jn 1,1-3; 2 Jn 7-11; 3 Jn 9-11 y Jud 17-19 y concluye que, como en la Carta de Jacobo y el Apocalipsis, Reina casi copió a Pérez de Pineda y éste a Enzinas.

Abstract:

Javier Quezada complements the study of several New Testament texts, published by AMB and by himself, to portray an overview of the Old Testament, The Catholic Letters and The Letter to the Hebrews. In the Old Testament he compares Gn 1,1-5; Dt 6,4-9; Jc 16,1-3; Esd 7,13-15; 2 Mc 7,13-14; Jb 19,25-27; Wi 1,1-3 and Is 7,10-14 and concludes that Reina made his translation independently of that of Sanctes Pagnino and Ferrara, although there is evidence that in some instances is resorted to that of Pagnino. With regard to the New Testament, Quezada compares Hb 10,11-18 and concludes that, with respect to Mt-Tt, Reina translation started afresh. From the

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es javierquezadadelrio@gmail.com.

Catholic Letters, he analyzes 1 Pe 3,18-22; 2 Pe 1,19-21; 1 Jn 1,1-3; 2 Jn 7-11; 3 Jn 9-11 and Jude 17-19, and concludes that, as in the Letter of James and the Apocalypse, Reina practically copied Perez de Pineda, and this one, copied Enzinas.

Palabras clave:

Biblia del Oso, Casiodoro de Reina, Antiguo Testamento, Cartas Católicas.

Keywords:

Biblia del Oso, Casiodoro de Reina, Old Testament, Catholic Epistles.

Introducción

En la 30ª Asamblea de la Asociación de Biblistas de México, celebrada en enero del 2019, tuve la oportunidad de presentar una conferencia sobre la Biblia del Oso. Escogí ese tema debido a que la Asamblea se consagró al estudio de *La misión del biblista: traducción, exegesis y enseñanza* y a que dicha Biblia fue la primera traducida completa, de las lenguas originales, al español. Consideré importante analizar el origen de esa traducción, porque precisamente en ese año -2019-, se cumplieron 450 años de su publicación. Como disponía de poco tiempo, decidí limitarme al análisis comparativo de algunos textos del Nuevo Testamento, para tratar de dilucidar el grado de dependencia de Casiodoro de Reina -traductor de la Biblia del Oso-, con respecto a Juan Pérez de Pineda y de estos dos con respecto a Francisco de Enzinas. La conferencia se publicó en las memorias del congreso.² En la publicación me pareció que quedó suficientemente demostrado que Reina tradujo, del evangelio de Mateo hasta la Carta a los Hebreos, con suficiente independencia de Pérez de Pineda y de Enzinas, pero que en la carta de Jacobo y en el Apocalipsis, dependió estrechamente de la traducción de Pérez de Pineda. En una publicación posterior, anali-

² J. QUEZADA del Río, «Biblia del Oso. 450 años», *Asociación de Biblistas de México* 30 (2019) 95-114.

cé otros textos, incluyendo una edición crítica de las cinco publicaciones del Nuevo Testamento hechas por Erasmo de Rotterdam.³

En el tintero, por falta de espacio, me quedó analizar un texto de la Carta a los Hebreos y algunos textos del resto de las Cartas Católicas para corroborar si en todas ellas se dio el mismo fenómeno de dependencia de Pérez de Pineda -como en la Carta de Jacobo- y añalizar, desde luego, el grado de independencia de Reina en su traducción del Antiguo Testamento.

En este artículo no dispongo del espacio suficiente para retomar los textos neotestamentarios ya analizados en dicha Asamblea, por lo que me limitaré a repetir las conclusiones que ahí expresé y a ofrecer el análisis de algunos textos anticotestamentarios, uno de la Carta a los Hebreos y unos representativos de las Cartas Católicas, para completar el panorama de la traducción que ofrece Casiodoro de Reina en la Biblia del Oso.

Traducción del Antiguo Testamento

En cuanto al Antiguo Testamento, Reina dice haber seguido las traducciones de Sanctes Pagnino -al latín-⁴ y de Ferrara -al español-,⁵ pero consultando el hebreo en textos dudosos.⁶ En donde con-

³ J. QUEZADA del Río, *Biblia del Oso. 450 años*, Misión Nosotros, México 2019.

⁴ *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, publicada en 1527. Esta traducción formó parte de la Biblia de Amberes. Arias Montano la puso en forma interlineal en el sexto volumen -extra- y puso correcciones suyas al margen, aunque parece que a veces puso en el texto interlineal su traducción -con cursivas- y en el margen la de Sanctes Pagnino. M. MORREALE, «De los sustitutos de la Vulgata en el s.xvi: la Biblia de Sanctes Pagnino enmendada por Benito Arias Montano», *Sefarad* 67,7 (2007) 229-236, aquí 232-233. Cf. C. BADA PRENDES, *La Biblia del Oso de Casiodoro de Reina. Primera traducción completa de la Biblia al castellano*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2016, 200.

⁵ La Biblia de Ferrara se publicó como *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad Hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio de la Inquisición*, traducida por Abraham Usque y Yom-Tob Athias y dedicada a Hércules II, duque de Ferrara, en 1553. Esta traducción no tiene el texto hebreo.

⁶ Casiodoro conocía el hebreo y el siríaco, de acuerdo con lo que dice en CASIODORO DE REINA, «Amonestación del intérprete de los Sacros libros al lector y a toda la Iglesia del Señor», en CASIODORO DE REINA, *La Biblia, que es, los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento. Traducida en Español*, 1569, pero también de acuerdo con su comentario a unos textos de Juan y de Mateo. Cf. BADA, *La Biblia...*, 88.

sideró que hay varias traducciones posibles, puso en el margen las opciones para que el lector escogiese. Nada añadió al texto hebreo, sino las palabras necesarias para que la traducción tuviera sentido. Bada tomó seis textos del Antiguo Testamento y comparó las traducciones de la Vulgata, Sanctes Pagnino, Castellione, Casiodoro de Reina y la Biblia del Cántaro y llegó a la conclusión de que Casiodoro recurrió más a la traducción de Pagnino que a la Vulgata, que si bien conoció la Biblia de Ferrara, rara vez recurrió a ella, por lo que se puede afirmar que lo que dice en la *Amonestación* es cierto. Tenía suficiente conocimiento del hebreo para apartarse de las traducciones que tenía a mano.⁷

Gn 1,1-5

Casiodoro de Reina	Sanctes Pagnino	Ferrara
¹ En el principio crió Dios <i>los cielos</i> , y la tierra.	In principio creavit Deus <i>coelum</i> & terram.	En principio crió el dios <i>a los cielos</i> y a la tierra.
² Y la tierra estava <i>desadornada</i> y vazia, y las tinieblas <i>estavan</i> sobre la haz del abismo, y el espíritu de Dios se <i>movía</i> sobre la haz de las aguas.	Et terra erat <i>solitudo</i> & inanitatis. & tenebrae erant in superficie abyssi, & spiritus dei <i>flabat</i> in superficie aquarum.	Y la tierra era <i>vana</i> y vazia; y escuridad sobre faces de abismo; y espíritu del dios se <i>movía</i> sobre faces de las aguas.
³ Y dixo Dios, sea la luz; y fue la luz.	Et dixit deus: Sit lux. Et fuit lux.	Y dixo el dios se luz; y fue luz.
⁴ Y vido Dios que la luz <i>era</i> buena; y <i>aparto</i> Dios a la luz de las tinieblas.	Et vidit deus lucem, quod esset bona, & <i>divisit</i> deus lucem a tenebris.	Y vido el dios a la luz que buena; y <i>aparto</i> el dios entre la luz y entre la escuridad.
⁵ Y llamó Dios a la luz <i>dia</i> , y a las tinieblas llamó noche: y fue la tarde y la mañana. <i>Un dia</i> .	Et vocabit deus lucem diem, & tenebras vocavit noctem. Et fuit vespera, & fuit mane <i>dies unos</i> .	Y llamo el dios a la luz <i>dia</i> ; y a la escuridad llamo noche; y fue tarde y fue mañana <i>dia uno</i> .

En el v.1 Reina añade **el** a *principio*. La adición del artículo se da en el v.2, **las** (tinieblas) y **la** (luz); v.3 **la** (luz), (dos veces) y v.5 **la**

⁷ Los textos que comparó son: Gn 1,1-2,3 -con la conclusión en la página 223-, Gn 12,1-9 -con la conclusión en la página 227-, Dt 5,1-22 -con la conclusión en la página 230-, 1 Sam 17,27-49 -con la conclusión en la página 237-, Sal 51 -con la conclusión en las páginas 245-246- e Is 40,1-8 -con la conclusión en las páginas 250-251.

(tarde) y **la** (mañana). En ninguno de esos casos el artículo está en el hebreo, griego o Ferrara. Fuera de estas adiciones, Reina marca que añadió el verbo **era** (buena) en el v.4. En dos ocasiones parece que Reina consultó la traducción de Ferrara, en el v.2 tradujo מְרַחֶפֶת con *se movía*, mientras que Pagnino tiene *flabat*, que es más correcto. También es posible que haya consultado a Ferrara en el v.5, con la traducción *día uno*, pero Pagnino lo tiene igual *dies unus*. Es claro que se separa de Ferrara en el v.4, en donde Ferrara traduce dos veces **entre** (la luz, las tinieblas), que es más literal.

En síntesis, muy difícilmente se puede decir que Reina haya copiado o se haya basado ni en Pagnino ni en Ferrara. Veamos en la siguiente página la comparación de Dt 6,4-9:

Dt 6,4-9

Casiodoro de Reina	Sanctes Pagnino	Ferrara
⁴ Oye Israel, lehova nuestro Dios, lehova uno es .	Audi Israel, dominus deus noster, dominus unus est .	Oye Israel Y nuestro dios Y uno.
⁵ Y amaras a lehova tu Dios <i>de</i> todo tu corazon, y <i>de</i> toda tu anima, y <i>de</i> todo tu <i>poder</i> .	Et diliges dominum deum tuum toto corde tuo, & tota anima tua, & tota <i>fortitudine</i> tua.	Y amaras a Y tu dio <i>con</i> todo tu corazon y <i>con</i> toda tu alma y <i>con</i> todo tu <i>aver</i> .
⁶ Y estas palabras, que yo te mando oy estaran <i>sobre</i> tu corazon.	Et erunt verba ista, quae ego praecipio tibi hodie <i>in</i> corde tuo,	Y seran las palabras estas que yo te encomenda oy <i>sobre</i> tu corazon.
⁷ Y repetirlas has a tus hijos, y hablaras de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y <i>acostado en la cama</i> , y levantandote.	& repetes ea filiis tuis, & loqueris cum eis, quando sedebis in domo tua, & quando ambulabis per viam, & <i>quando accubes</i> , & quando surges.	Y repetirlas as a tus hijos y hablaras de ellas en tu estar en tu casa y en tu andar en la carrera y <i>en tu echar</i> y en tu levantar.
⁸ Y atarlas has por señal <i>en</i> tu mano, y estaran por <i>frontales</i> entre tus ojos.	Et ligabis ea in signum <i>in</i> manu tua, & erunt ut <i>frontalia</i> inter oculos tuos.	Y atarlas as por señal <i>sobre</i> tu mano; y seran por <i>tephilm</i> entre tus ojos.
⁹ Y escrevir las has en los <i>postes</i> de tu casa, y en tus <i>portadas</i> .	Et scribes ea in <i>postibus</i> domus tuae, & in <i>portis</i> tuis.	Y escrebir las as sobre <i>lumbrales</i> de tu casa y en tus <i>puertas</i> .

En estos versículos hay varias coincidencias de Reina con Pagnino. En el v.4 Reina añade **es**, junto con Pagnino **est**. En el v.8 Reina traduce *frontales*, que en Pagnino es *frontalia* y Ferrara traduce con el término técnico *tephilim*. En el v.9 Reina traduce *postes*, que en Pagnino es *postibus* y en Ferrara *lumbrales*.

Pero se separa fácilmente de Pagnino y de Ferrara. En el v.5 traduce *de* tres veces, lo que en Pagnino no está y en Ferrara es *con*, que es más literal. Si hubiera visto a Ferrara, no habría motivo para separarse de él. El *de* está en el griego ἐξ. Tal vez de ahí lo tomó.

En el v.5 traduce *poder* lo que Pagnino tradujo *fortitudine* y Ferrara *aver*. En el v.5 Reina añade el verbo **estarán** sin advertir al lector y omite el primer verbo, יהיו que está tanto en Pagnino *et erunt*, como en Ferrara *serán* y en griego καὶ ἔσται. En ese mismo v.5 traduce *sobre* como Ferrara, mientras que Pagnino tiene *in*. En el v.7 traduce *acostado en la cama*, que en Pagnino es *quando accubes* y en Ferrara *en tu echar*.

En este caso, Ferrara y Pagnino son más literales. En el v.8 traduce *en* lo que Pagnino traduce *in* y Ferrara *sobre*. Siendo más literal Ferrara על.

En síntesis, da la impresión de que a veces recurre a Pagnino, más que a Ferrara, pero no copia ni depende de ninguno de ellos.

Veamos el ejemplo de la siguiente página

Jue 16,1-3

Casiodoro de Reina	Sanctes Pegino	Ferrara
<p>¹ Y fue Samson a Gaza, y vido alla una muger <i>ramera</i>; y entro a ella.</p>	<p>Perrexit autem Simson in Hazzah, viditos ibi mulierem <i>meretricem</i>, & ingressus est ad eam.</p>	<p>Y anduvo Simson a Hazath y vido alli muger <i>mesonera</i> y vino a ella.</p>
<p>² Y fue dicho a los de Gaza: Samson es venido aca. Y cercaronle, y pusieronle espías toda aquella noche a la puerta de la ciudad; y estuvieron callados toda aquella noche diciendo: Hasta la luz de la mañana; entonces lo mataremos.</p>	<p>Hazzitis dictum fuit dicendo: Venit Simson huc, & circumbe-derunt, & insidiatri sunt ei tota nocte in porta urbis. Tacuerunt tota nocte, dicen- do, usque ad luce matutinam, & occidemus eum.</p>	<p>A Hazatim fue denunciado por dezir vino Simson aqui; y arodearon y asecharon al toda la noche en puerta de la ciudad; y callaron toda la noche por dezir fasta luz de la mañana y matarlo emos.</p>
<p>³ Mas Samson durmio hasta la media noche; y a la media noche levantose, y tomando las puertas de la ciudad con sus dos <i>pilares</i>, y su tranca, echoselas al ombro, y fuese y subiose con ellas en la cumbre del monte que <i>está</i> delante de Hebron.</p>	<p>Dormivit aut Simson usque al dimidium noctis, & surrexit media nocte. Apprehenditos fores portae urbis, & duos postes, & profescendit cum eis in verticem montis, qui erat contra faciem Chebron.</p>	<p>Y yacio Simson hasta media noche; y alevantose en mitad de la noche y travo por puertas de portal de la ciudad y por dos los <i>lum- brales</i>; y moviolos con la cerradura y puso sobre sus ombros; y subiolas a cabeza del monte que sobre faces de Hebron.</p>

En el v.1 no se percibe ni copia ni dependencia. Mientras Reina traduce *ramera*, Pegino traduce *meretricem* y Ferrara *mesonera*.

En el v.2 Reina no añade *diciendo*, que en Pegino es *dictum fuit* y en Ferrara *fue denunciado* y que está en los LXX como καὶ ἀνηγγέλῃ. Por otro lado Reina añade dos veces **aquella** (noche). Esto atestigua claramente que Reina ni se basó ni copió a Pegino o a Ferrara.

En el v.3 Reina traduce *pilares* lo que Ferrara traduce *lumbrales*. Pegino omite *con el travesaño, se las echó a los hombros*.

En síntesis, está claro que Reina no se basó ni copió a Pegino o a Ferrara.

Esd 7,13-15

Casiodoro de Reina	Sanctes Peginino	Ferrara
<p>¹³ Por mi es <i>dado mandamiento</i>, que qualquiera que quisiere en mi reyno del pueblo de Israel, y de sus sacerdotes y levitas, yr contigo en Ierusalem, vaya.</p>	<p>A me <i>positum est decretum</i>, quod omnis qui spontaneus est in regno meo de populo Israel, & sacerdotibus, & levitis, ut eat in Ierusalaim, tecum vadar.</p>	<p>De mi es <i>puesto mandado</i>, que todo evolutan en mi reyno del pueblo de Ysrael y sus sacerdotes y levitas para andar a Yerusalaim contigo vaya.</p>
<p>¹⁴ Porque <i>de parte</i> del rey y de sus siete consultores eres embiado para visitar a Iudea y a Ierusalem, conforme a la Ley de tu Dios que <i>esta</i> en tu mano.</p>	<p>Pro eo quod <i>facie</i> regis, & septem consiliario reum eius missus es ad visitandum Iehudaeam, & Ierusalaim in lege dei tui, quae <i>est</i> in manu tua.</p>	<p>Porque <i>de delante</i> el rey y siete sus consejeros es embiado para visitar a Iehudea y a Yerusalaim; en ley de tu dio en tu mano.</p>
<p>¹⁵ Y para llevar la plata y el oro que el rey, y sus consultores voluntariamente ofrecen al Dios de Israel, cuya morada <i>esta</i> en Ierusalem.</p>	<p>Et ad ferendum argentum & aurum quod rex, & consiliarius eius sponte obtulerunt deo israel, cuius in Ierusalaim <i>est</i> habitaculum.</p>	<p>Y para llevar plata y oro; que el rey y sus consejeros de voluntad prometieron al dio de Israel que en Yerusalem su morada.</p>

En el v.13 lo que Reina traduce *dado mandamiento*, Peginino traduce *positum est decretum* y Ferrara es *puesto mandado*. En esto se ve que no hay ni copia ni dependencia.

En el v.14 Reina añade **está**, pero lo advierte. También lo añade Peginino, pero sin advertirlo, por lo que se ve que Reina no dependió de él. Por lo demás, no se advierte dependencia alguna ni copia.

En el v.15 Reina vuelve a añadir **está**, pero con advertencia, mientras que Peginino también lo hace, pero sin advertirlo. Además, en el versículo no se percibe ni copia ni dependencia.

En estos tres versículos no se advierte ninguna dependencia o copia de Reina con respecto a Peginino o a Ferrara.

2 Mac 7,13-14

Casiodoro de Reina	Sanctes Pegnino
¹³ Y muerto este, atormentavan el quarto de la misma manera.	Et hoc ita defuncto quartum vexebant similiter torquentes.
¹⁴ El qual estando ya <i>cercano a la muerte</i> , dixo ansi: Mas vale que los entregados a muerte por los hombres esperen esperanza de Dios, que seran por el otra vez resucitados.	Et cum iam <i>esset ad mortem</i> , sic ait: Potius est ab omnibus morti datos spem expectare a deo, iterum ab ipso resucitados.
A la verdad no avra resurreccion a vida para ti.	Tibi em resurrectio ad vitam non erit.

En el v.13 es notorio que Reina omite ἀκιζόμενοι (*torquentes*), que sí está en Pegnino y en la Vg.

En el v.14 lo que Reina traduce *cercano a la muerte*, Pegnino traduce *esset ad mortem*. No se advierte ni copia ni dependencia.

Job 19,25-27

Casiodoro de Reina	Sanctes Pegnino	Ferrara
25 Yo se que mi redemptor bive, y a la fin me levantara sobre el polvo.	Et ego novi redemptorem meum vivum, & novissimum qui super terram surget.	Yo conosco mi redemidor bivo; y postrero sobre polvo se alevantara.
26 Y despues, desde este mi roto cuero y desde mi propia carne tengo de ver a Dios.	Et post pellem meam contritanvermes, constriverunt hanc carnem, & de carne mea videbo deum.	Y empos mi cuero tajaron esta; y de mi carne vere dios.
27 Al qual yo tengo de ver por mi, y mis ojos lo han de ver, y no otro [aunque] mis riñones se consumen <i>dentro de mi</i> .	Quem ego visurus sum mihi, & oculi mei videbunt, & non alienus. Defecerunt renes mei <i>in sinu meo</i> .	El qual yo veere por mi; y mis ojos vieron y no extraño; atemaronse mis riñones <i>en mi seno</i> .

En el v.25 sorprende que Reina traduzca **me**, mientras que Pegnino y Ferrara traducen **se**. La Vg dice *surrecturus sum*.

En el v.26 Reina añade **tengo de**, para acentuar el verbo. Lo mismo hace en el v.27. En el v.27 lo que Reina traduce *dentro de mí*, Pagnino traduce *in sinu meo* y Ferrara *en mi seno*.

No se advierte ni dependencia ni copia de Reina ni con respecto a Pagnino ni con respecto a Ferrara.

Sb 1,1-3

Casiodoro de Reina	Sanctes Pagnino
1 Amad la justicia los que juzgays la tierra. Sentid de Dios bien, y buscaldo con senzillez de corazon.	Diligite iustitiam, qui iudicatis terram. Sentite de domino in bonitate, & in simplicitate cordis quaerite illum;
2 Porque hallase de los que no lo tientan, y a aquellos se descubre que <i>no desconfian</i> de el.	quemadmodum invenitur ab his qui non tentat illum, apparet aut eis qui <i>fidem habent</i> in illum.
3 Porque los pensamientos perversos apartan de dios; y su potencia, quando es tentada arguye a los locos.	Perversae em cogitationes separant a deo, probata aut virtus corripit insipientes.

En el v.2 Reina traduce *que no desconfian*, mientras que Pagnino traduce *qui fidem habent*. Pero Reina es más literal.

En el v.3 Reina añade **su** (potencia), pero lo advierte y esa adición no está en Pagnino.

No se advierte ni copia ni dependencia de Reina con respecto a Pagnino.

Is 7,10-14

Casiodoro de Reina	Sanctes Pagnino	Ferrara
¹⁰ Y hablo mas lehova a Achaz diziendo:	Adiecit autem domino loqui ad Achaz, dicendo:	Y añadió Y hablar a Achaz por dezir:
¹¹ Pide para ti señal de lehova tu Dios demandando en el profundo, <i>o arriba</i> en lo alto.	Pete tibi signum a domino deo tuo; pfunda teipsum petendo, vel <i>eleva temetipsum</i> in excelsum.	Demanda a ti señal de con Y tu dios perfundate demandando <i>o alzate</i> arriba.
¹² Y respondio Achaz: No pedire, y no tentare a lehova.	Et dixit Achaz: Non petam, & non tentabo domino.	Y dijo Achaz: No demandare y no provare a Y.
¹³ Y dixo: Ahora oyd casa de David. No os basta <i>ser molestos</i> a los hombres, sino que tambien lo seays a mi Dios?	Et dixit: audite nunc domuns David: Nunquid paru est vobis <i>labore afficere</i> domines, quia <i>labore afficitis</i> & deum meum.	Y dixo oyd agora casa de David: Si poco a vos <i>fatigar</i> varones que <i>fatigades</i> tambien a mi dio.
¹⁴ Por tanto el mismo Señor os dara señal. HE AQUÍ QUE LA VIRGEN CONCIBIRA Y PARIRA HIJO; Y LLAMARA SU NOMBRE IMMANU-EL.	Ideo dabit dominus ipse vobis signum: Ecce virgo praegnans, & pariens filium, & vocabis tu mr nomen eius Himmanuel.	Por tanto dara Y el a vos señal: He la moza concibien y parien hijo y llamara su nombre Himmanuel.

En el v.10 Reina traduce *diziendo*, Pagnino *diciendo* y Ferrara *por dezir*.

En el v.11 Reina traduce *o arriba*, Pagnino *eleva temetipsum* y Ferrara *álzate*. Pagnino y Ferrara son más literales. De hecho Reina es incoherente, pues en lo anterior tradujo verbo en lugar de *seol*.

En el v.13 Reina omite repetir el verbo *ser molesto* y pone *lo seais*, mientras que Pagnino repite el verbo *labore afficere* y *labore afficitis*, mientras que Ferrara traduce *fatigar* y *fatigados*.

En el v.14 Ferrara pone Y (Yhwh) en donde en hebreo dice *adonay*. Reina pone *Señor* y Pagnino *Dominus*. Reina traduce *virgen*, Pagnino *virgo* y Ferrara *moza*. En síntesis, no se advierte ni copia ni dependencia de Reina con respecto a Pagnino o a Ferrara.

Traducción del Nuevo Testamento

En cuanto a los textos del Nuevo Testamento, todas las adiciones están entre corchetes []. Sin embargo, no dice si recurrió a traducciones al español. Bada comparó las traducciones de la Vulgata, Sanctes Pagnino, Ginebra (al francés), Francisco de Enzinas, Pérez de Pineda, Casiodoro de Reina y la Biblia del Cántaro, lo hizo inicialmente con seis textos,⁸ pero no encontró dependencia de la traducción de Enzinas, aunque confirmó que había recurrido, en ocasiones a la de Sanctes Pagnino. Por esa razón comparó otros seis textos de los últimos del Nuevo Testamento⁹ y descubrió que a partir de la carta de Jacobo, Casiodoro, tomó mucho de Pérez de Pineda.¹⁰ Sin embargo, dado que conoció la traducción al latín de Sanctes Pagnino del Antiguo Testamento, conoció también su traducción del Nuevo.¹¹ Es muy posible que Casiodoro no haya querido decir qué traducciones del Nuevo Testamento al español utilizó, debido a que había tenido acceso a la de Juan de Valdés, a la de Francisco de Enzinas y a la de Juan Pérez de Pineda,¹² los tres protestantes, pero él tenía intención de que su traducción fuera aprobada y recibida por la iglesia católica. Es decir, Casiodoro no quiso ocultar que había usado en mayor o menor grado alguna traducción

⁸ Mt 16,13-20 -conclusiones en la p.266-; Mc 9,14-28 -conclusiones en la p.274-; Lc 1,26-38 -conclusiones en la p.287-; Jn 1,1-18 -conclusiones en la p.291-; Hch 2,42-47 -conclusiones en la p.295- y Rm 5 -conclusiones en las pp.305-306.

⁹ Ga 2,13-20 -conclusiones en la p.312-; Hb 8,1-6 -conclusiones en las pp.315-316-; Stg 2,14-26 -conclusiones en la p.321-; Jd 3-7 -conclusiones en la p.324-; 1 Jn 5,5-13 -conclusiones en la p.331- y Ap 12,1-10 -conclusiones en la p.337.

¹⁰ En 1 Jn 5,5-13 y St 2,14-26 copia a Pérez de Pineda, en Jd 3-7 también lo sigue, pero no copiando y en Ap 12,1-10 sigue de cerca a Enzinas.

¹¹ Felipe II prohibió expresamente a Arias Montano tomar la traducción latina de Sanctes Pagnino para ponerla en la columna de la traducción al latín, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, por lo que Arias Montano puso toda esa traducción, interlineal, en el volumen VI de la Biblia de Amberes. La negativa de Felipe II se debió, sin duda, a que el reeditor de la traducción de Sanctes Pagnino había sido obra de un hereje, Miguel Servet, en 1542. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS – E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Pagnino, Servet y Arias Montano. Avatares de una traducción latina de la Biblia Hebrea», *Sefarad* 63 (2003) 283-329, aquí 286.

¹² La traducción del Nuevo Testamento de J. PÉREZ DE PINEDA, *El Testamento Nuevo de nuestro Señor y salvador Iesu Christo. Nueva y fielmente traduzido del original Griego en romance Castellano*, Venecia, casa de Iuan Philadelpho, 1556, se reduce a una copia corregida de la de Francisco de Enzinas (Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2, Librería católica san José, 90-96, E. BOEHMER, *Biblioteca Wiffeniana Spanish Reformers of two Centuries, from 1520*, 1, Estrasburgo-Londres 1874, 60 y BADA, *La Biblia*, 214).

anterior -al español-, porque hubiera tenido necesidad de ello ya por carencia de conocimientos ya por premura de tiempo, sino porque revelarlo hubiera cerrado definitivamente las puertas españolas a su traducción. Los textos de los tres traductores han sido homogenizados en cuanto a que desaté las abreviaciones, puse *m* antes de *b* o *p*, quité los acentos -que a veces están en lugares en los que la ortografía actual no lo permite y muchas otras veces están ausentes- y añadí la *m* o la *n* cuando están omitidas. Los demás detalles ortográficos fueron respetados. El lector tendrá benevolencia con el texto que presento, debido a que, sin duda en varias ocasiones, hice una corrección ortográfica al tiempo presente, de forma refleja. En las siguientes sinopsis pongo en *cursivas* las traducciones que difieren entre uno y otro y con **negritas** aquello que es añadido. Después de cada cuadro, sintetizo diferencias y coincidencias en cada versículo y emito un juicio sobre la dependencia. Al final de cada texto resumo mi opinión. En el libro *Biblia del Oso. 450 años*, comparé los siguientes textos: Mt 1,3-4.1; Hch 2,42-47; Rm 5,12; 1 Co 15,35-53; Tt 1,5-16; Jc 2,14-26; Ap 5,1-8; 6,1-17; 12 y 20,1-6. Las conclusiones a las que llegué, son las siguientes: 1) Casiodoro de Reina tuvo a la vista la traducción de Pérez de Pineda y fuera de la Carta de Jacobo y el Apocalipsis no se percibe que la haya copiado, pero es muy posible que la dependencia se haya acentuado desde la Carta de Jacobo hasta el Apocalipsis. 2) La traducción de Juan Pérez de Pineda está muy apegada a la de Francisco de Enzinas. 3) Las traducciones de Juan Pérez de Pineda y de Casiodoro de Reina son, por lo general, más apegadas al griego que la de Francisco de Enzinas, pero hay textos en los que la de este es más literal. 4) Las traducciones de Juan Pérez de Pineda y Casiodoro de Reina son, por lo general, cuando varían de la de Francisco de Enzinas, mejores. 5) En la Carta de Jacobo y el Apocalipsis se percibe que Casiodoro de Reina adoptó la traducción de Juan Pérez de Pineda con pequeños cambios. En la siguiente sección compararé las traducciones de Enzinas, Pérez de Pineda y Reina en Heb 10,11-18, con la intención de reconocer si en esa carta Reina es independiente, como en lo anterior, o es dependiente de Pérez de Pineda, como a partir de las cartas católicas. Posteriormente tomaré unos pequeños textos de cada una de las otras Cartas Católicas,

1-2 Pedro, 1-3 Juan y Judas, para corroborar si lo que concluí con respecto a la carta de Jacobo y el Apocalipsis se aplica también a estas.

Heb 10,11-18

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Y es <i>cierto</i> que todo sacerdote <i>asiste</i> cada día administrando y ofrendiendo muchas veces los mismos sacrificios; los quales no pueden <i>jamás</i> quitar los peccados.</p>	<p>Y <i>ciertamente</i> todo sacerdote <i>asistia</i> cada día administrando, y ofrendiendo muchas veces los mesmos sacrificios; los quales no podian <i>jamás</i> quitar los peccados.</p>	<p>¹¹ <i>Ansi</i> que todo Sacerdote <i>se presenta</i> cada día ministrando y ofrendiendo muchas veces los mismos sacrificios que <i>nunca</i> pueden quitar los peccados.</p>
<p>Pero este habiendo ofrendido un solo sacrificio por los peccados, esta sentado <i>eternamente</i> a la diestra de Dios,</p>	<p>Mas este aviendo ofrendido un solo sacrificio por los peccados, esta sentado <i>perpetuamente</i> a la diestra de Dios;</p>	<p>¹² Pero este, aviendo ofrendido por los peccados un solo sacrificio esta asentado a la diestra de Dios.</p>
<p>Esperando lo que resta, hasta tanto que sus enemigos sean puestos por estrados de sus pies.</p>	<p>esperando lo que resta hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies.</p>	<p>¹³ Esperando lo que resta, es a saber, hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies.</p>
<p>Porque por sola una <i>oblacion ha hecho perfectos perpetuamente a los que son santificados</i>.</p>	<p>Porque por una sola <i>oblación ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados</i>.</p>	<p>¹⁴ Porque con una sola <i>offrenda hizo consumados para siempre a los santificados</i>.</p>
<p>Y aun el mismo espíritu sancto <i>nos da tal testimonio; porque el ubo dicho</i>.</p>	<p>Pero tambien el Espíritu sancto mesmo <i>nos lo testifica; porque uvo antes dicho</i>:</p>	<p>¹⁵ Item, contestanos lo mismo el Espíritu Sancto; <i>que despues dixo</i>:</p>
<p>Este es el Testamento <i>que yo hare</i> para con ellos, despues de aquellos dias (dize el Señor) dando mis leyes en sus corazones, y las escrevire en sus <i>entendimientos</i>,</p>	<p>Este es el Testamento <i>que yo hare</i> con ellos despues de aquellos dias (dize el Señor) dando mis leyes en sus corazones, y escrevir las he en sus <i>animos</i>;</p>	<p>¹⁶ Y este es el Testamento <i>que testare</i> a ellos despues de aquellos dias, dize el Señor, dare mis leyes en sus corazones y en sus <i>animas</i> las escrevire.</p>
<p>y de sus peccados y maldades no me acordare jamas.</p>	<p>y no me acordare jamas de sus peccados.</p>	<p>¹⁷ Y nunca mas ya me acordare de sus peccados y iniquidades.</p>
<p>Pues adonde ay la remision <i>de estas cosas</i>, no ay mas <i>oblacion</i> por el peccado.</p>	<p>Pues donde ay remission <i>de estas cosas</i>, no ay mas <i>offrenda</i> por el peccado.</p>	<p>¹⁸ Pues donde ay remision <i>de estos</i>, no ay mas <i>offrenda</i> por peccado.</p>

En el v.11 Pineda es casi igual que Enzinas. Enzinas y Pineda traducen μέν con *es cierto* y *ciertamente*, mientras que Reina traduce *ansi*. Enzinas y Pineda traducen ἔστηκεν con *asiste* y *asistía*, mientras que Reina traduce *se presenta*. Enzinas y Pineda traducen οὐδέποτε con *jamás*, en tanto que Reina traduce *nunca*.

En el v.12 Pineda es casi igual que Enzinas. Reina varía un poco el estilo y omite τὸ διηνεκές, que Enzinas tradujo *eternamente* y Pineda, *perpetuamente*.

En el v.13 de nuevo Enzinas y Pineda son casi iguales. Reina añade de *a saber*, que no corresponde a nada en los textos erasmícos.

En el v.14 Enzinas y Pineda son casi iguales, solo varían en la traducción de τὸ διηνεκές, que ahora Enzinas traduce *perpetuamente* y Pineda *para siempre*. Enzinas y Pineda traducen προσφορα con *oblación*, mientras que Reina usa *ofrenda*. Enzinas y Pineda traducen τοὺς ἀγιαζομένους, *a los que son santificados*, en tanto que Reina traduce *a los santificados*, que parece más correcto.

En el v.15 Enzinas y Pineda son casi iguales. Enzinas traduce μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν con *nos da testimonio*, Pineda con *nos lo testifica* y Reina de una forma un poco diferente, *contestanos*. Reina añade el objeto directo **lo mismo**, que Enzinas tiene como *el mismo* (como sujeto) y Pineda *mesmo*. Enzinas traduce μετὰ γὰρ τὸ προσειρηκέναι con *porque él hubo dicho*. Pineda traduce *porque hubo antes dicho* y Reina *que después dijo*, que parece mejor, pero que no parece basado en προσειρηκέναι, sino en εἰρηκέναι. Es posible que esta diferencia muestre que Reina no se basó en ninguna de las ediciones erasmianas.

En el v.16 Enzinas y Pineda son casi iguales. Ambos traducen διαθήσομαι con *yo haré*, para evitar la repetición de la palabra. Reina traduce *que testaré*, sin cuidarse de tal repetición. La palabra διάνοιαν -singular-, es traducida con *entendimientos* por Enzinas, con *ánimos* por Pineda y con *ánimas* por Reina.

En el v.17 Pineda varía un poco el estilo de Enzinas. Reina añade **y iniquidades**, que está en el texto citado de Jr 31,34 (לְעֵתָם וְלְעֵתָתָם). Esa adición no está en los testigos. El v.18 es casi igual en Enzinas y Pineda, con la misma mala traducción de τούτων por *de estas cosas*, mientras que Reina lo remite bien a *pecados (e iniquidades)*

con la traducción *de estos*. Enzinas traduce προσφορά con *oblación*, mientras que Pineda y Reina prefieren *ofrenda*.

En estos versículos se advierte que Pineda copió a Enzinas haciéndole muy pocas variaciones. Reina no depende de ninguno de ellos en ningún versículo, a veces su traducción es mejor (en los vv.11.18), pero a veces es peor (en los vv.12.13.15.16).

1 Pe 3,18-22

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Pues que tambien Christo padecio una vez por los pecados, el justo por los injustos para que el nos lleve a Dios; siendo ciertamente mortificado en la carne, pero vivificado en el espiritu;</p> <p>el en qual tambien se fue, y predico a los espiritus que estaban en la carcel,</p> <p>los quales en el tiempo pasado avian sido desobedientes. Quando una vez se esperaba la paciencia de Dios en los dias de Noe, quando se aparejaba el arca, en la qual <i>pequeño numero</i> (quiero dezir) ocho <i>animas</i> fueron salvas por el agua.</p> <p>A la figura de la qual tambien <i>al presente</i> nos salva el baptismo; no porque quite las susedades de la carne, sino porque es testimonio de buena consciencia delante de Dios, por la resurreccion de Jesu Christo,</p> <p>que esta a la diestra de Dios, siendo subido al cielo; al qual estan sujetos los angeles y potestades y virtudes.</p>	<p>Porque tambien Christo padecio una vez por los pecados; el justo por los injustos; para llevamos a Dios, estando mortificado en la carne, pero vivificado en espiritu.</p> <p>En el qual tambien fue y predico a los espiritus que estaban en la carcel.</p> <p>Los quales en el tiempo pasado avian sido desobedientes, quando una vez se esperaba la paciencia de Dios, en los dias de Noe, quando se aparejava el arca, en la qual <i>pocas</i>, es a saber, ocho <i>personas</i> fueron salvas por agua.</p> <p>A la figura de la qual el Baptismo que agora corresponde, nos salva (no quitando las ymundicias de la carne, mas dando testimonio de buena conciencia delante de Dios) por la resurreccion de Iesu Chisto,</p> <p>el qual esta a la diestra de Dios, siendo subido al cielo; a quien estan subietos los Angeles, y las Potestades, y Virtudes.</p>	<p>¹⁸ Porque tambien el Christo padecio una vez por los pecados; el justo por los injustos; para llevarnos a Dios, mortificado a la verdad en la carne, pero vivificado en espiritu.</p> <p>¹⁹ En el qual tambien fue y predico a los espiritus que estaban en carcel;</p> <p>²⁰ Los quales en el tiempo pasado fueron desobedientes, quando una vez se esperaba la paciencia de Dios, en los dias de Noe, quando se aparejaba el arca, en la qual <i>pocas</i>, es a saber, ocho <i>personas</i> fueron salvas por agua.</p> <p>²¹ A la figura de la qual el Baptismo que ahora corresponde, nos salva (no quitando las inmundicias de la carne, mas dando testimonio de buena conciencia delante de Dios) por la resurreccion de Iesus el Christo.</p> <p>²² El qual esta a la diestra de Dios, siendo subido al cielo; a quien estan sujetos los Angeles, y las Potestades, y Virtudes.</p>

En el v.18 Enzinas y Pérez son similares. Enzinas traduce προσαγάγη con *él nos lleve*, que es gramaticalmente correcta. Pérez y Reina traducen *llevarnos*, que es correcto, pero inexacto. Solo Enzinas y Reina traducen la partícula μέν. Enzinas con *ciertamente* y Reina con *a la verdad*. Esto revela que Reina no copió a Pérez y que este no copió a Enzinas.

En el v.19 las tres traducciones son iguales. Llama la atención que los tres traducen la partícula καί con *también*, lo que sugiere que Pérez y Reina se basaron en Enzinas o Reina en Pérez y este en Enzinas.

En el v.20 los tres traducen ποτε con *en el tiempo pasado*, lo que indica que se basaron en Enzinas o Pérez en Enzinas y Reina en Pérez. Pero al omitir el artículo de agua (*el*) que sí tiene Enzinas, se puede pensar que Reina se basó en Pérez y no en Enzinas. Los tres añaden **una vez**, lo que se explica porque Enzinas lo añadió, Pérez se basó en Enzinas y Reina en Pérez. Enzinas traduce ὀλίγοι con *pequeño número*, mientras que Pérez y Reina con *pocas*.

En el v.21 está claro que Pérez se basó en Enzinas y Reina en Pérez. La traducción de νῦν es en Enzinas, *al presente*, mientras que en Pérez es *ahora* y en Reina *ahora*. La adición de **que corresponde**, genera un cambio estilístico. Esta adición solo está en Pérez y Reina y revela que Reina se basó en Pérez. La dependencia de Enzinas se revela también en la traducción de ἐπερώτημα por *testimonio* en los tres casos.

En el v.22 queda de nuevo de manifiesto que Pérez copió a Enzinas porque traduce πορευθείς con *siendo subido*, que es inexacto. Esa traducción también está en Pérez y en Reina. Pero que Reina copió a Pérez y no a Enzinas se ve en que Enzinas añade el artículo **los** (ángeles), mientras que Pérez añade **los** (ángeles) y **las** (potestades), lo que coincide exactamente con las adiciones que hizo Reina.

Todos los versículos, pero especialmente los vv.19.20.21 y 22, revelan que Pérez copió la traducción de Enzinas y que Reina copió la traducción de Pérez.

2 Pe 1,19-21

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Y nosotros tenemos la palabra de los prophetas mas firme; en la qual vosotros hazeys bien de entender en ella, como en la candel que alumbra en lugar obscuro, hasta que el dia <i>comience a esclarescer</i>, y el Luzero se levante en vuestros corazones.</p> <p>Si primeramente vosotros conocieredes esto: Que ninguna propheta de la escritura <i>pertenece a nuestra propia</i> declaracion.</p> <p>Porque la propheta no fue en el tiempo pasado trayda por la voluntad humana, pero los santos hombres de Dios siendo inspirados del espiritu sancto han hablado.</p>	<p>Nosotros tenemos tambien la palabra de los Prophetas mas firme; a la qual vosotros hazeys bien de estar atentos como a una candel que alumbra en lugar obscuro, hasta que el dia <i>esclarezca</i>, y el luzero de la mañana salga en vuestros corazones;</p> <p>entendiendo primero esto, que ninguna Prophecia de la Escritura <i>es de particular</i> interpretacion.</p> <p>Porque la propheta no fue en los tiempos passados trayda por voluntad humana, pero los sanctos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espiritu Sancto.</p>	<p>¹⁹ Tenemos tambien la palabra de los Prophetas mas firme; a la qual hazeys bien de estar atentos como a una candel que alumbra en lugar obscuro, hasta que el dia <i>esclarezca</i>, y el luzero de la mañana salga en vuestros corazones.</p> <p>²⁰ Entendiendo primero esto, que ninguna Prophecia de la Escritura <i>es de particular</i> interpretacion.</p> <p>²¹ Porque la Prophecia no fue en los tiempos passados trayda por voluntad humana, mas los sanctos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espiritu Sancto.</p>

El v.19 es casi igual entre Pineda y Enzinas, parece que Pineda se basó en Enzinas. Pineda y Reina son idénticos, parece que Reina copió a Pineda. Enzinas traduce *διαυγάση* *comience a esclarecer*, en tanto que Pineda y Reina traducen *esclarezca*.

En el v.20, Enzinas traduce *ἰδίᾱς... γίνεται* *pertenece a nuestra propia*, en tanto que Pineda y Reina traducen *es de particular*. Enzinas y Pineda son casi iguales, parece que Pineda se basó en Enzinas. Pineda y Reina son idénticos, dejando la impresión de que Reina copió a Pineda.

En el v.21 llama la atención la igual traducción de la palabra *φερόμενοι*, *siendo inspirados*, en los tres. La expresión *οἱ ἅγιοι* no está reportada en The Greek New Testament, pero está en las cinco ediciones erasmianas, de lo que se colige que los tres se basaron en alguna de ellas. Pineda es casi igual a Enzinas y Reina es casi idéntico a Pineda, por lo que se puede decir que Pineda se basó en Enzinas y Reina copió a Pineda.

En general, se puede afirmar que Reina copió a Pérez de Pineda y este a Enzinas.

1 Jn 1,1-3

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Nosotros hemos visto lo que era desde el principio, lo que nosotros hemos oído. Lo que nosotros hemos visto con nuestros ojos, lo que <i>nosotros hemos contemplado</i>, y nuestras manos han tocado de la palabra de la vida,</p> <p>y que la vida es manifestada; y también damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el padre, y nos es aparecida.</p> <p>Nosotros os anunciamos lo que hemos visto y oído; para que vosotros tengáis <i>compañía</i> con nosotros, y que nuestra <i>compañía</i> sea con el padre, y con su hijo Iesu Christo.</p>	<p>Nosotros emos visto lo que era desde el principio, lo que avemos oído, lo que nosotros avemos visto con nuestros ojos, lo que <i>avemos bien mirado</i>, y nuestras manos han tocado, de la Palabra de vida,</p> <p>y que la vida es manifestada; y también lo testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y nos ha aparecido:</p> <p>Nosotros os anunciamos lo que avemos visto y oído, para que también vosotros tengays <i>compañía</i> con nosotros, y que nuestra <i>compañía</i> sea con el Padre, y con su Hijo Iesu Christo.</p>	<p>¹ Lo que era desde el principio, lo que avemos oído, lo que avemos visto con nuestros ojos, lo que <i>avemos bien mirado</i>, y nuestras manos han tocado, de la Palabra de vida.</p> <p>² Porque la vida es manifestada; y también lo vimos y testificamos, y hos anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y nos ha aparecido.</p> <p>³ Lo que avemos visto y oído, esto hos anunciamos, para que también vosotros tengays <i>comunión</i> con nosotros, y que nuestra <i>comunión</i> sea con el Padre, y con su Hijo Iesus Christo.</p>

En el v.1 Enzinas y Pineda añaden **nosotros hemos visto**, que no está en ninguna de las ediciones de Erasmo ni está reportado en *The Greek New Testament*. Esto atestigua que Pineda copió a Enzinas, pues el versículo es casi igual. Como esta adición no está en Reina, se ve claro que no copió ni a Pineda ni a Enzinas o que si lo hizo, tuvo cuidado de observar el texto griego. Por otro lado, la traducción de ἐθεασάμεθα es, en Enzinas, *hemos contemplado*, que es correcta, pero en Pineda y Reina es *hemos bien visto*, que acusa, más bien, dependencia de Reina con respecto a Pineda.

En el v.2, si bien los tres son casi idénticos, Reina no omite καὶ ἐωράκαμεν, que sí omiten Enzinas y Pineda. Esto revela que Reina, aunque depende de Pineda o de Enzinas, recurre al texto griego.

Como las cinco ediciones de Erasmo tienen esas palabras, parece que Enzinas no se basó en ninguna de ellas y que Pineda copió a Enzinas.

En el v.3 las traducciones son prácticamente iguales, solo que Enzinas y Pineda traducen *κοινωνία* con *compañía*, en tanto que Reina traduce *comunión*. Igual sucede con la segunda vez que aparece esa palabra, *κοινωνία*. El primer enunciado, por otra parte, tiene diferente orden en Reina. De esto se colige que Pineda copió a Enzinas y que Reina no copió ni a Enzinas ni a Pineda.

En este texto se ve una clara dependencia de Pineda con respecto a Enzinas, pero independencia de Reina con respecto tanto a Enzinas como a Pineda, aunque es muy posible que tuviera ambas traducciones a la mano. Enzinas no se basó exclusivamente ninguna de las ediciones de Erasmo (vv.1-2).

Continuando con las cartas de Juan, veamos la siguiente tabla comparativa en la página de enfrente:

2 Jn 7-11

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Porque muchos engañadores <i>son entrados</i> en el mundo los quales no confiesan Iesu Christo ser venido en carne. Este tal es engañador y antichristo.</p> <p>Contemplaos a vosotros mismos, porque no perdamos las cosas que nosotros hemos hecho, sino que recibamos el galardón entero.</p> <p>Quienquiera <i>que traspasa</i>, y no persevera en la doctrina de Iesu Christo, no tiene a Dios. El que persevera en la doctrina de Christo; este tal tiene al padre y al hijo.</p> <p>Si alguno viene a vosotros y no tray esta doctrina, no le recibays en vuestra casa, <i>ni no le saludeis</i>.</p> <p><i>Porque el que le saluda</i>, comunica con sus obras malas.</p>	<p>Porque muchos engañadores <i>son entrados</i> en el mundo, los quales no confiesan Iesu Christo ser venido en carne. Este tal es engañador y Antechristo.</p> <p>Mirad por vosotros mismos, porque no perdamos las cosas que avemos obrado, mas recibamos el galardón cumplido.</p> <p>Qualquiera <i>que prevarica</i>, y no persevera en la doctrina de Christo, no tiene a Dios; el que persevera en la doctrina de Christo; el tal tiene al Padre y al Hijo.</p> <p>Si alguno viene a vosotros, y no trae esta doctrina, no le recibays en vuestra casa, <i>ni aun lo saludeys</i>.</p> <p><i>Porque el que lo saluda</i>, comunica con sus mala obras.</p>	<p>⁷ Porque muchos engañadores <i>son entrados</i> en el mundo, los quales no confiesan Iesus el Christo ser venido en carne. Este tal engañador es y Antichristo.</p> <p>⁸ Mirad por vosotros mismos, porque no perdamos las cosas que avemos obrado, mas recibamos el galardón cumplido.</p> <p>⁹ Qualquiera que <i>rebella</i>, y no persevera en la doctrina del Christo, no tiene a Dios; el que persevera en la doctrina del Christo, el tal tiene al Padre y al Hijo.</p> <p>¹⁰ Si alguno viene a vosotros, y no trae esta doctrina, no lo recibays en vuestra casa, <i>ni aun lo saludeys</i>.</p> <p>¹¹ <i>Porque el que lo saluda</i>, comunica con sus malas obras.</p>

En el v.7 llama la atención que los tres tradujeron ἐξηλθον con *son entrados*, cuando el verbo expresa claramente que *son salidos*. Además de esto, las tres traducciones son idénticas, revelando que Pineda depende de Enzinas y que Reina depende de Enzinas o de Pineda.

En el v.8, ἵνα... ἀπολέσωμεν y ἀπολάβωμεν están en las cinco ediciones erasmianas, por lo que se ve que los tres traductores utilizaron alguna de sus ediciones. Enzinas y Pineda son casi iguales. Reina es idéntico a Pineda. Se puede pensar que Pineda se basó mucho

en Enzinas y que Reina copió a Pineda y que de ahí se derivan las coincidencias con el texto un tanto diferente de Erasmo.

En el v.9 Enzinas y Pineda parecen traducir ὁ παραβαίνων con *que traspasa* y *que prevarica*, mientras que Reina parece haber leído ὁ προάγων, *rebella*. La lectura ὁ παραβαίνων está en las cinco ediciones de Erasmo. Si Reina leyó ὁ προάγων, no se basó en ninguna de las ediciones de Erasmo. Por lo demás, los versículos son idénticos, lo que revela que Pineda se basó en Enzinas y que Reina se basó en Pineda o en Enzinas.

En el v.10, Enzinas traduce la expression καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε, y *no le saludeys*. Pineda traduce *ni aun lo saludeys*, igual que Reina. Esta traducción revela claramente que Pineda copió a Enzinas y que Reina copió a Pineda. En lo demás, las traducciones son idénticas.

En el v.11 el enunciado ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν es traducido *porque el que lo saluda* en los tres casos. Esto revela que Pineda copió a Enzinas y que Reina copió a Pineda o a Enzinas.

En este texto queda claro que Pineda copió a Enzinas y que Reina copió a Pineda.

Veamos la tabla siguiente:

3 Jn 9-11

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
Yo he escrito a la yglesia; pero Diotrephes que quiere tener el <i>primer lugar</i> entre ellos no nos recibe.	Yo he escrito a la Yglesia, mas Diotrephes <i>que ama tener el primado</i> entre ellos, no nos recibe.	⁹ Yo he escrito a la Yglesia, mas Diotrephes <i>que ama tener el primado</i> entre ellos, no nos recibe.
Por lo cual, si yo viniere, dare a entender las obras que haze, y como parla con palabras maliciosas contra nosotros. Y no siendo contento con estas cosas, no solamente no recibe a los hermanos, pero aun <i>estorba</i> a los que los quieren recibir, y los echa de la yglesia.	Por esta causa si yo viniere, dare a entender las obras que haze, como parla con palabras maliciosas contra nosotros, y ni aun contento con estas cosas, no solo no recibe a los hermanos, pero aun <i>prohibe</i> a los que los quieren recibir, y los echa de la Yglesia.	¹⁰ Por esta causa si yo viniere, dare a entender las obras que haze, como para lon palabras maliciosas contra nosotros, y ni aun contento con estas cosas, no solo no recibe a los Hermanos, pero aun <i>prohibe</i> a los que los quieren recibir, y los ehca de la Yglesia.
Mi amado , no sigas lo que es malo , sino lo que es bueno. El que haze bien es de Dios; pero el que haze mal, no ha visto a Dios.	Mi amado , no sigas lo que es malo , sino lo que es bueno. El que haze bien es de Dios; mas el que haze mal, no ha visto a Dios.	¹¹ Amado, no sigas lo que es malo , sino lo que es bueno. El que haze bien, es de Dios; mas el que haze mal, no ha visto a Dios.

En el v.9 llama la atención que ninguno tradujo *ti*. Es posible que, no haciéndolo Enzinas, Pineda tampoco, pues se basó en él. Pineda es casi igual a Enzinas, solo varía la traducción de ὁ φιλοπρωτεύων que en Enzinas es *que quiere tener el primer lugar*, mientras que en Pineda y Reina es *que ama tener el primado*. Reina y Pineda son idénticos, lo que revela que Reina copió a Pineda.

En el v.10, Enzinas traduce κωλύει con *estorba*, mientras que Pineda y Reina traducen *prohibe*. Por lo demás, Pineda se basó en Enzinas, pues su traducción es casi igual. Reina, por su parte, copió integralmente a Pineda.

En el v.11, Enzinas, seguido por Pineda, añade **mi** a *amado*. Cosa que no hace Reina. Esto revela que Reina revisó el original griego antes de copiar a Pineda, pues lo copió, ya que su traducción es idéntica. La traducción de τὸ κακόν es, en los tres casos *lo que es malo*, que literalmente debería ser *lo malo*. Esto revela que Pineda

copió a Enzinas y Reina a Pineda. Lo mismo sucede con las palabras τὸ ἀγαθόν, que los tres traducen *lo que es bueno*, en lugar de *lo bueno*. Si bien, en este versículo se vuelve a ver la dependencia de Pineda con respecto a Enzinas y de Reina con respecto a Pineda, se ve que Reina hizo un esfuerzo por mirar el texto griego antes de copiar.

Jud 17-19

Francisco de Enzinas	Pérez de Pineda	Casiodoro de Reina
<p>Pero vosotros mis amados, tened recuerdo de las palabras <i>que de antes han sido dichas</i> por los apóstoles de nuestro señor Iesu Christo,</p> <p>los cuales os dezian, que habria en el postrer tiempo burladores, que <i>caminiarian</i> según sus malos deseos.</p> <p>Estos son <i>los que apartan</i>, sensuales, sin tener espíritu.</p>	<p>Mas vosotros amados, tened memoria de las palabras <i>que de antes han sido dichas</i> de los Apóstoles de nuestro Señor Iesu Christo,</p> <p>como os dezian, que en el postrer tiempo avria burladores, que <i>andarian</i> según sus malos deseos.</p> <p>Estos son <i>los que hazen divisiones</i>, sensuales, no teniendo el Espíritu.</p>	<p>¹⁷ Mas vosotros amados, tened memoria de las palabras <i>que de antes han sido dichas</i> de los Apóstoles de nuestro Señor Iesus Christo.</p> <p>¹⁸ Como os dezian. Que en el postrer tiempo vria burladores, que <i>andarian</i> segus sus malvados deseos.</p> <p>¹⁹ Estos son <i>los que hazen divisiones</i>, sensuales, no teniendo el Espíritu.</p>

En el v.17, las traducciones son idénticas, excepto que Enzinas añade **mis** a *hermanos*, cosa que no hacen Pineda y Reina. Por otro lado, la traducción de τῶν προειρημένων es igual en los tres, *que de antes han sido dichas*, lo que llama la atención. Tal parece que Pineda copió a Enzinas, pero ahora fue él quien vio el griego y quitó la adición **mis**. Reina parece haber copiado, sin más, a Pineda.

En el v.18 la traducción de τῶν ἀσεβειῶν con *malos* en los tres, indica que Pineda se basó en Enzinas y que Reina copió a Pineda, pues es idéntico a este. Enzinas traduce πορευόμενοι con *caminiarian*, Pineda y Reina con *andarian*, lo que confirma que Reina copió a Pineda.

En el v.19 llama la atención la traducción de οἱ ἀποδιορίζοντες con *los que apartan*, en Enzinas y con *los que hazen divisiones* en Pi-

neda y Reina. En los tres es igual la traducción de ψυχικοί con *sensuales*. Pineda añade el artículo *el* a *espíritu*, cosa que no hace Enzinas. El artículo no está añadido en los testigos que reporta The Greek New Testament. Reina tiene la misma adición que Pineda, por lo que se ve que lo copió. La traducción de Reina es idéntica a la de Enzinas.

Conclusiones

A partir de estas comparaciones se puede concluir que para la Carta a los Hebreos hay que considerar válidas las conclusiones obtenidas para el Nuevo Testamento, exceptuando las Cartas Católicas y el Apocalipsis. En cuanto a los textos de las Cartas Católicas, son válidas las conclusiones que habíamos obtenido para la Carta de Jacobo y el Apocalipsis, por lo que habría que puntualizar la redacción de las conclusiones como sigue: 1) Casiodoro de Reina tuvo a la vista la traducción de Pérez de Pineda y fuera de las Cartas Católicas y el Apocalipsis no se percibe que la haya copiado, esa dependencia se acentuó desde la Carta de Jacobo hasta el Apocalipsis. 2) La traducción de Juan Pérez de Pineda está muy apegada a la de Francisco de Enzinas. 3) Las traducciones de Juan Pérez de Pineda y de Casiodoro de Reina son, por lo general, más apegadas al griego que la de Francisco de Enzinas, pero hay textos en los que la de este es más literal. 4) Las traducciones de Juan Pérez de Pineda y Casiodoro de Reina son, por lo general, cuando varían de la de Francisco de Enzinas, mejores. 5) En las Cartas Católicas y el Apocalipsis se percibe que Casiodoro de Reina adoptó la traducción de Juan Pérez de Pineda con pequeños cambios.



EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DE 2 COR 12,1-10

Ricardo Aguilar Hernández¹

Resumen:

Diversos modelos de análisis de discurso se han aplicado en el estudio del Nuevo Testamento, pero en este artículo conoceremos un tipo de análisis que aborda los discursos, tomando en cuenta sus finalidades de mantener un orden interno en la comunidad destinataria y de legitimar la autoridad de su evangelizador. Si bien los métodos retóricos estudian las estrategias de discurso empleadas por el autor, el análisis de discurso basado en términos sociocognitivos ayuda a conocer el nivel de comprensión que tuvieron los destinatarios de un discurso, dentro de una situación comunicativa de conflicto entre el dirigente de la comunidad que defiende su legítima autoridad y algunos de los miembros de la comunidad, que se le rebelan. Todos ellos son visto como participantes del evento comunicativo comprendido por el discurso mismo, y como usuarios del lenguaje, en cuanto que eran capaces de compartir una base común cognitiva. En este artículo se irá aplicando el modelo de análisis crítico de discurso propuesto por Teun van Dijk a la perícopa 2 Cor 12,1-10, para que se comprenda el alcance de esta perspectiva lingüística en el campo de la exégesis.

Abstract:

Different models of discourse analysis are applied in New Testament study, In this article we present a type of analysis that addresses discourses, taking into account their intent to maintain internal order in the community addressed and legitimize the authority of its evangelizer. Rhetorical criticism studies the discourse strategies

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (2018). Actualmente es profesor de tiempo completo en el área de Teología Bíblica de la misma casa de estudios. Su correo electrónico es dr.ricardoaguilarh@gmail.com. El presente artículo constituye lo esencial de una parte del cuarto capítulo de su tesis doctoral.

used by the author; in the present, the analysis of discourse based on sociocognitive terms helps measure the level of understanding of the recipients of a discourse, within a communicative situation of conflict between the leader of the community that upholds the legitimate authority and some of the members of the community, who rebel against it. All of them are considered participants in the communicative event of the discourse itself, and as users of language, because they share a common cognitive base. In this article, the critical discourse analysis model proposed by Teun van Dijk is applied to the pericope 2 Cor 12,1-10, with a view to better comprehend the scope of this linguistic perspective in the exegetical field.

Palabras clave: *Análisis crítico del discurso, relatos de ascensión, imaginario social, modelos mentales.*

Keywords: *Discourse Critical Analysis, Ascension narratives, social imagery, mind models.*

Introducción

La aplicación de modelos de análisis de discurso a textos bíblicos tiene un largo camino en la exégesis reciente. Sin embargo, ante discursos que reflejan un conflicto entre el hagiógrafo y los destinatarios, hace falta aplicar corrientes de análisis de discurso que se centren en los elementos contextuales cognitivos y no solo socio-culturales, con la finalidad de lograr una mejor comprensión de las intenciones comunicativas del autor y la respuesta que se espera de los destinatarios.

Debido a que el análisis crítico del discurso que presentaremos aquí tiene una perspectiva sociocognitiva, el itinerario de nuestro estudio parte de un repaso acerca de la Lingüística, como ciencia al servicio de la interpretación bíblica, anotando cómo algunas de las corrientes más destacadas de análisis de discurso se han usado en la exégesis neotestamentaria y daremos una valoración de cada una de ellas. En un segundo momento, formularemos unas breves palabras sobre la naturaleza y función social del lenguaje humano,

que justifican la necesidad de abordarlo desde una perspectiva interdisciplinar. Finalmente, expondremos el modelo de análisis crítico de discurso de corte sociocognitivo propuesto por el lingüista holandés Teun van Dijk, y su aplicación a la perícopa 2 Cor 12,1-10, mostrando la ventaja de usar un tipo de análisis de discurso que facilite acercarse al *contexto situacional*, formado a partir de modelos mentales que los hagiógrafos y los destinatarios elaboraron, sea para componer un discurso dentro de una situación comunicativa, sea para comprenderlo en modo adecuado.

El enfoque general de este tipo de estudios no es solo retórico, sino socio-retórico, pues exige el estudio de un discurso no solo desde un eje retórico de comunicación, sino del eje mimético de representación, como bien lo proponía Vernon Robbins al modelar el enfoque socio-retórico.²

1. La Lingüística como ciencia al servicio de la interpretación bíblica

A partir de la década de los sesentas del siglo XX, la hermenéutica bíblica experimentó un nuevo aire mediante la ayuda de la Lingüística, la cual se centra en el estudio crítico del lenguaje como instrumento comunicativo, haciendo énfasis en su carácter performativo y no solo informativo. La constitución dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, en su número 12, enfatiza el carácter performativo que tiene la Palabra de Dios, pues realiza lo que anuncia, con el fin de conducir al lector a la salvación. Desde entonces, la exégesis bíblica ha progresado mucho gracias a la Lingüística, yendo más allá de las investigaciones histórico-críticas. Por otro lado,

² Para profundizar en la propuesta metodológica de Robbins, ver V. K. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*, Routledge, London 1996; también Id., *Beginnings and Developments in Socio-Rhetoric Interpretation*, Emory University, Atlanta 2004 y, sobre todo, Id., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, T & T Clark - Trinity Press International, Edinburgh 1996. Para un estudio breve, pero esencial sobre este enfoque interdisciplinar, ver T. TAPIA BAHENA, «La socio-retórica: un espacio de convergencia para el diálogo metodológico», en B. MALINA – T. TAPIA BAHENA – G. FIERRO NUÑO – MANUEL GONÁLEZ (Coord.), *Explorando Nuevos Senderos. Acercamientos al Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales* (Estudios Bíblicos Mexicanos 5), Universidad Pontificia de México, México 2009, 31-41.

el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) da fe de cómo se han extendido varios métodos y perspectivas que han impulsado el estudio crítico de la Biblia en años recientes. Algunos ejemplos los tenemos en estudios que se han desarrollado desde las Ciencias Sociales, como el enfoque socio-retórico, la Sociolingüística y la Antropología Cultural.

La lingüística moderna, en la cual nos centraremos, tiene estos principios:

1. El lenguaje se estudia desde su estructura.
2. El estudio del lenguaje se realiza desde un enfoque sincrónico.
3. El estudio de la estructura del lenguaje se hace de manera descriptiva, no prescriptiva.

A partir de estos principios, vemos que la Lingüística no estudia la historia de los idiomas, ni los idiomas mismos, sino que el lenguaje como herramienta de comunicación. Entre sus aplicaciones se puede enfocar en el uso del lenguaje, su evolución y su relación con la sociedad, tales son los casos de la lingüística aplicada y la sociolingüística.

En relación con el estudio de las Sagradas Escrituras, la lingüística moderna ha brindado diversos aportes a la morfología, la sintaxis, la estructura, el aspecto verbal, la semántica, la lexicografía (que pasó de un enfoque etimológico a otro, más bien centrado en los campos semánticos),³ la lingüística textual, la gramática del discurso y a otras áreas de la comunicación. Asimismo, la lingüística moderna ha diversificado sus aportaciones al estudio de la Biblia desde enfoques como la dimensión performativa del lenguaje y los

³ Ver, por ejemplo, J. P. Louw – E. A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Amer Bible Society, New York 1988. Este recurso permite analizar el vocabulario del Nuevo Testamento desde campos semánticos, lo cual permite estudiar las palabras dentro de sus relaciones contextuales, distinguiendo *ámbitos de uso* de las palabras, en lo relativo a experiencias, sentimientos y eventos.

actos de habla (de J. Austin⁴ y J. Searle⁵) y la *Intertextualidad*, (en las líneas de G. Genette⁶ y de J. Kristeva⁷), así como enfoques desde la *Pragmática* (desde el principio de cooperación de H. P. Grice⁸) y las investigaciones lingüístico-literarias (en la línea de Umberto Eco).⁹

2. Corrientes de Análisis de Discurso aplicados al estudio del Nuevo Testamento

Diversas aportaciones lingüísticas se han dado a la investigación bíblica desde el Análisis de Discurso. A continuación, presentamos sintéticamente algunos de los modelos usados para lograr dichas aportaciones: ¹⁰

2.1 Modelo Continental. Surge en la Europa continental y combina elementos de sintaxis antigua, semántica y pragmática. Algunos

⁴ Véase J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona 1970.

⁵ Ver J. SEARLE, *Actos de Habla* (Teorema), Cátedra, Madrid 2009⁷.

⁶ Véase G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, French & European Pubs, Paris 1962. ; Id., *Palimpsestes. La literatura en segundo grado*, Taurus, Madrid 1989; Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1999.

⁷ Ver J. KRISTEVA, *Ἠμιλιωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Editions du Seuil, Paris 1977; Id., *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press, New York 1980.

⁸ Véase H. P. GRICE, «Meaning», *The Philosophical Review* 66.3 (1957) 377-388; Id., «Logic and Conversation», en Cole, P. – Morgan, J., *Syntax and Semantics. Speech Acts*, Vol. 3, New York 1975, 41-58.

⁹ Como son sus aportaciones sobre el rol del «lector modelo» y del «autor modelo» en U. ECO, *Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona 1987², 73-95 que, no obstante, parten de los trabajos previos de W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago 1961, M. CORTI, *Principi della comunicazione letteraria. Introduzione alla semiótica della letteratura* (Studi Bompiani), Bompiani, Milano 1976, y de W. ISER, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Fink, München 1972; Id., *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980.

¹⁰ Para ver más detalles sobre los diversos modelos de análisis de discurso empleados para analizar pasajes del Nuevo Testamento, ver S. PORTER, «Discourse Analysis. Introduction and Core Concepts» en Id., *Linguistic Analysis of the Greek New Testament. Studies in Tools, Methods, and Practice*, Baker Academic, Grand Rapids 2015, 133-143.

exponentes de este modelo son de R. de Beaugrande,¹¹ Kinneavy,¹² y Teun van Dijk.¹³ Algunas aportaciones de los primeros modelos de la Europa continental son el *modelo de comunicación* de Roman Jakobson¹⁴ y el *modelo retórico* de Chaïm Perelman.¹⁵ El modelo continental proceder así: 1) Analiza el macrotexto al que pertenece el co-texto a estudiar, 2) analiza el texto desde un enfoque de lingüística pragmática, basado en el marco de trabajo del modelo de comunicación de Jakobson, con la finalidad de identificar las funciones comunicativas de los elementos del texto. Este modelo, al aplicarse a discursos del Nuevo Testamento, busca determinar la intención persuasiva del autor de un discurso y vincular algunas categorías de la lingüística moderna con el mundo bíblico neotestamentario. Valoración: Entre las ventajas del modelo están: 1) que plantea un concepto de contexto que no se limita a estudios de aproximación histórica socio-cultural, sino que trata de identificar los modelos mentales usados por los participantes del acto comunicativo, y 2) que permite comprender mejor la calidad de la interacción entre un orador/autor y sus destinatarios. Entre las debilidades de este modelo, podríamos decir que presupone que todo discurso bíblico es, por naturaleza, coherente y, en ocasiones, el modelo podría forzar el análisis lingüístico con el fin de conectar de manera necesaria y sincrónicamente cada una de las pequeñas unidades de un discurso, como si éste no hubiera sufrido modificaciones redaccionales en el transcurso del tiempo, lo cual es una limitación

¹¹ R. DE BEAUGRANDE, *Linguistic Theory: The Discourse of Fundamental Works* (Longman Linguistics Library), Longman, London 1993. También Id., «"Register" in Discourse Studies: A Concept in Search of a Theory», en M. GHADDESSY (ed.), *Register Analysis: Theory and Practice*, Pinter, London 1993, 7-25.

¹² J. L. KINNEAVY, *A Theory of Discourse: The Aims of Discourse*, Norton, New York 1971.

¹³ T. A. VAN DIJK, *Some Aspects of Text Grammar. A Study of Theoretical Linguistics and Poetics*, De Gruyter Mouton, Paris 1972, pero sobre todo, sus obras ya traducidas al español: *Discurso y Contexto* (Análisis del discurso), Gedisa, Barcelona 2012, *Sociedad y Discurso* (Análisis del discurso), Gedisa, Barcelona 2011, *Discurso y Poder* (Análisis del discurso), Gedisa, Barcelona 2009, y su obra más reciente *Discurso y Conocimiento. Una aproximación sociocognitiva* (Análisis del discurso), Gedisa, Barcelona 2016. Este es el autor a quien seguimos en nuestra propuesta metodológica para la exégesis de discurso.

¹⁴ Expuesto en su obra R. JAKOBSON, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona 1975.

¹⁵ C. PERELMAN, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid 1988; así como Id. – L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*, Gredos, Madrid 2015.

identificada cuando se hace un estudio crítico de la historia de la redacción.

2.2 Modelo Sudafricano. Es un modelo impulsado por lingüistas como Eugene Nida¹⁶ y J. P. Louw.¹⁷ Este modelo procede del estudio del sujeto y del verbo, y de la relación entre ellos, pues son los constituyentes más elementales. Sin embargo, este modelo también considera que la relación sujeto-verbo es la más alta unidad de análisis formal. Además, el modelo intenta diagramar las relaciones entre las partes del discurso, enfatizando la manera en que las unidades mayores envuelven a las menores y así se establecen las relaciones semánticas del texto. Valoración: Una ventaja de dicho modelo es que se procede con precaución para verificar si hay coherencia en el discurso. Entre sus debilidades están: 1) que parece no tener una única teoría lingüística de fondo, 2) que no considera la posibilidad de que el investigador establezca deliberadamente criterios de juicio a su gusto para decidir qué análisis conviene aplicar a un discurso, 3) que no se interroga sobre el “colon” (miembro de una frase, dentro de un verso o período, que no está delimitado por una pausa),¹⁸ y 4) no toma en cuenta el orden de las palabras, ni las frases nominales dentro de un discurso.

¹⁶ Ver E. NIDA, *Componential Analysis of Meaning: An Introduction to Semantic Structures*, Mouton The Hague 1975; *Id.*, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to the Principles and Procedures Involved in the Bible Translating*, Brill, Leiden 1964; también *Id.*, «Translating Means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation», *The Bible Translator* 30 (1979) 101-107 y 318-325.

¹⁷ Ver J. P. LOUW, «Linguistic Theory and the Greek Case System», *Acta Classica* 9 (1966) 73-88; *Id.*, «The Present State of the New Testament Lexicography», en *Id.* (ed.), *Lexicography and Translation*, Bible Society of South Africa, Roggebaai 1985; *Id.*, *A Semantic Discourse Analysis of Romans*, 2 vols., Department of Greek at the University of Pretoria, Pretoria 1987; *Id.*, *Semantics of New Testament Greek* (Semeia Studies), Fortress – Chico, CA: Scholars Press, Philadelphia 1982; *Id.*, «Die Semantiese Waarde van die Perfektrum in Hellenistiese Grieks», *Acta Classica* 10 (1967) 23-32; *Id.* (ed.), *Sociolinguistics and Communication* (United Bible Societies Monograph Series 1), United Bible Societies, London 1986. Además, la monumental obra J. P. LOUW - E. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols., United Bible Societies, New York 1988, que es un recurso indispensable para los análisis semánticos de todo el Nuevo Testamento.

¹⁸ Ver «Colon», en F. L. CARRETER, *Diccionario de términos filológicos*, Gredos (Nueva Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 2008, 95.

2.3 Modelo lingüístico del Instituto de Verano (SIL en inglés):

Es un modelo impulsado por Kenneth Pike,¹⁹ Robert Longacre,²⁰ Stephen H. Levinsohn²¹ y Steven E. Runge.²² Pike propone la teoría de los *tagmemics*, con la que pretende realizar una teoría unificada del actuar humano (relacionando lingüística con ética); Longacre propone un análisis de textos desde los niveles superiores (macrotextos) a los inferiores (perícopas), pero dirigido solo a discursos; finalmente, Levinsohn Valoración: Las aportaciones de estos lingüistas son interesantes, pero despiertan muchas dudas debido a que en el Nuevo Testamento hay muchas excepciones a lo que ellos consideran normativo en el uso del griego koiné. Por otro lado, el trabajo de Runge a veces es confuso, debido a que da por hecho diversos tópicos que requieren debate, como la naturaleza de su investigación lingüística, las limitaciones de la tipología lingüística que ofrece, la función de la sustitución contrastiva, el lugar y el rol del modelaje lingüístico, la diferencia entre aspecto gramatical y el aspecto procedimental (*Aktionsart*).

2.4 Modelo de la Lingüística Funcional Sistémica (LFS):

Es un modelo muy amplio que tiene dos escuelas: 1) *Modelo Sydney* (antes modelo Londres), impulsado por M. A. K. Halliday y R. Hasan.²³ Se fundamenta en una teoría sobre la interpretación social del lenguaje y su significado. Es una especie de Sociolingüística,

¹⁹ Ver K. L. PIKE, *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics*, University of Nebraska Press, Lincoln 1982; *Id.*, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Janua Linguarum. Maior Series 24), Mouton, The Hague 1967.

²⁰ Ver R. E. LONGACRE, *The Grammar of Discourse*, Plenum, New York 1996². Su teoría la aplica en *Id.*, *Joseph: A Story of Providence; A Text Theoretical and Textlinguistics Analysis of Genesis 37 and 39-48*, Eisenbrauns, Winona Lake 2003².

²¹ Ver S. H. LEVINSOHN, *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek*, Summer Institute of Linguistics International, Dallas 2000²; *Id.* – D. A. BLACK – K. BARNWELL (eds.), *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, Boardman, Nashville 1992. En ocasiones, Levinsohn identifica reglas gramaticales que deduce por el uso del lenguaje de parte de algunos hagiógrafos, pero no toma en cuenta aspectos como la estilística propia de cada uno de ellos.

²² Runge combina el trabajo de Levinsohn con lingüística cognitiva con el fin de examinar temas de interés en el área de la formación textual, siguiendo el modelo de la Lingüística Funcional Sistémica. Su teoría la aplica en el estudio del Nuevo Testamento en S. E. RUNGE, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*, Hendrickson, Peabody 2010.

²³ Ver M. A. K. HALLIDAY, – R. HASAN, *Cohesion in English*, Longman, Singapore 1976.

y 2), la *Escuela Cardiff*, impulsada por R. P. Fawcett²⁴ y Jeffrey T. Reed.²⁵ Por un lado, Fawcett propone una Lingüística Cognitiva, y la complementa con estudios de interacción social. De allí surge la actual escuela lingüística de la Universidad de Cambridge, con William Croft y D. Alan Cruse como principales exponentes.²⁶ Por otro lado, el mismo Fawcett ha elaborado estudios de Teoría de Sintaxis, que complementa a sus estudios originales. Por otro lado, Jeffrey T. Reed, en Estados Unidos, retoma elementos de M. A. K. Halliday, con el propósito de proponer un modelo de análisis de discurso centrado en la prominencia o énfasis, como estrategia discursiva fundamental, para definir la estructura y el significado de un discurso. Valoración: Entre sus virtudes, está el hecho de que este modelo, en sus variantes, conecta lenguaje, cognición y sociedad. Entre sus debilidades, como apunta Teun van Dijk, este modelo carece de un profundo estudio sobre los contextos, ya que los define de manera solo genérica.²⁷

²⁴ Véase R. P. FAWCETT, *Cognitive Linguistics and Social Interaction: Towards an Integrated Model of a Systemic Functional Grammar and the Other Components of a Communicating Mind*, Julius Groos and Exeter, Exeter University Press, Heidelberg 1980; Ib., *Invitation to Systemic Functional Linguistics through the Cardiff Grammar: An Extension and Simplification of Halliday's Systemic Functional Grammar*, Equinox, London 2008³.

²⁵ Ver J. T. REED, *Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 136), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

²⁶ La obra más representativa de este modelo es W. CROFT – D. A. CRUSE, *Lingüística Cognitiva*, Akal, Madrid 2008.

²⁷ Teun van Dijk dedica, en su obra *Discurso y Contexto*, un capítulo entero solo para explicar por qué el modelo de la Lingüística Funcional Sistémica no funciona -valga la ironía- para el estudio de contextos situacionales. Compartimos, con van Dijk, la apreciación de que los defectos de la SFL son, que: 1) presenta demasiada gramática de carácter léxico-sintáctica, pero no aporta nada esencial para definir un contexto; 2) maneja pocas nociones teórico-discursivas independientes; 3) no se interesa en los procesos cognitivos de los destinatarios de un discurso; 4) se basa en una teoría social del lenguaje poco detallada; 5) emplea un lenguaje esotérico, pero peca de supuesta erudición; 6) tiene un casi nulo dinamismo teórico; además, le falta desarrollo y no tiene siquiera una mínima autocrítica. El modelo LFS tiene una comprensión de la Lingüística que se reduce al estudio de la estructura de la cláusula (quedándose al nivel de la gramática oracional), pero no tiene una teoría social amplia y deshecha la posibilidad de formular una teoría cognitiva; por tanto, no explica nada esencial sobre el uso del lenguaje y del discurso. Para profundizar sobre esto, ver T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto. Un enfoque sociocognitivo*, Gedisa, Barcelona 2012, 57-93; en especial, 59-60.

2.5 Modelos Eclécticos: Hay modelos, como el propuesto por George H. Guthrie en su estudio del discurso de la Carta a los Hebreos.²⁸ Los modelos eclécticos combinan consideraciones de discurso provenientes de diversas escuelas lingüísticas y lo complementan con análisis de crítica literaria y con otros métodos exegéticos. Valoración: la ventaja de estos métodos es que logran abordar, por vía de la interdisciplinariedad, los diversos aspectos de un discurso, pero corren el riesgo de que, al existir una gran variedad de teorías literarias de base para una crítica literaria, no es fácil lograr una complementación coherente entre teoría literaria y análisis de discurso.

Tras ver estos modelos de análisis de discurso, nos enfocaremos en el propuesto por Teun van Dijk, una variante del *Modelo continental*, pero aplicada solo de modo análogo.²⁹ Comencemos nuestro estudio partiendo del análisis del texto como *evento comunicativo*.³⁰

3. El texto como evento comunicativo

El solo estudio histórico-crítico, al centrarse en la búsqueda del sentido literal de un pasaje en la Biblia, corre el riesgo de encajonarlo en el pasado y hacerlo irrelevante para el lector actual, que

²⁸ Ver G. H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistics Analysis* (Novum Testamentum Supplements 73), Brill, Leiden 1994. También se puede ver, del mismo autor, Id., «Cohesion Shifts and Stitches in Philippians», en S. PORTER – D. A. CARSON (eds.) *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 113), Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 36- 59. En este último estudio, Guthrie une el estudio gramatical a la diagramación sintáctica por bloques, basándose en el orden de las palabras conforme aparecen en el discurso.

²⁹ La necesidad de aplicar solo análogamente este modelo de análisis de discurso se debe a que la identificación de los modelos mentales de los usuarios del lenguaje debe darse por analogía con las sociedades actuales, pues Pablo y los corintios eran miembros de una sociedad que ya no existe. Además, al abordar discursos bíblicos, hablamos de eventos comunicativos cuyo marco general no está a nuestro alcance de modo exhaustivo, y el idioma usado ya no se emplea de manera natural y viva. Por eso, solo accedemos a esos eventos comunicativos por medio de los escritos y los conocimientos contextuales que tenemos en la actualidad. Sin embargo, eso no exime de la necesidad de reconstruir, en la medida de lo posible, tales modelos mentales, dentro de esos eventos de comunicación.

³⁰ En la tesis doctoral, fundamentamos la propuesta pragmalingüística analógico-icónica a partir del principio *el texto como evento comunicativo*, con el propósito de llegar a ofrecer una nueva lectura exegética.

vive en circunstancias distintas a las de los personajes bíblicos. Los métodos histórico-críticos toman al lector actual casi como un espectador ajeno a lo comunicado en el texto sagrado y, a lo sumo, pueden aportar un apéndice de actualización de sus estudios a textos concretos;³¹ sin embargo, en la Sagrada Escritura, la disciplina de la hermenéutica confronta la Palabra de Dios, comunicada en los textos, con la vida del lector creyente.

La Sagrada Escritura no es una ventana al pasado, sino una puerta que se abre para conectar al lector con el *mundo del texto*, como sugería Paul Ricoeur.³² La Biblia exige el diálogo entre texto y lector. La comunicación de Dios con los hombres se da en la historia, de manera encarnada, por lo que su Palabra es dinámica, pues, aunque esté fijada históricamente en un texto, sigue manteniendo carácter perlocutivo y actualidad, debido a que Dios quiere que todos los hombres se salven. De aquí se puede comprender el texto paulino como un evento de comunicación, no solo porque contiene un discurso que hace entrar en comunicación al emisor con los receptores de la carta, sino porque en este discurso se vehicula la comunicación de un mensaje salvífico para sus lectores y oyentes. Ahora, con el fin de proponer los criterios para el análisis del discurso, partiremos de la naturaleza del lenguaje humano y su función social.

4. La naturaleza y la función social del lenguaje humano

El lenguaje es un modo humano de ser humano; una especie de *existenciario*, empleando lenguaje de Martin Heidegger. En efecto, no es solamente una emisión de sonidos o de graffas que impliquen cierta codificación y decodificación. El lenguaje humano sirve para la comunicación humana en diversos niveles basados en sistemas de señales. De hecho, especificamos y comunicamos el

³¹ Así lo denuncia H. SIMIAN-YOFRE, «Pragmalingüística, comunicación y exégesis», *Revista Bíblica Argentina* 30/31 (1988) 78. También ver M. GRILLI, «Interpretazione e azione...», 14.

³² Ver P. RICOEUR, *Tiempo y Narración*, Vol. III, Siglo XXI, México 2013, 863-900.

pensamiento mediante el lenguaje. El lenguaje permite al hombre profundizar en su propia historia y contarla. Así, la comunicación es la finalidad del lenguaje humano. Teniendo este punto claro, es necesario comprender cuáles son los elementos constitutivos de la comunicación humana. Se han ofrecido diversos modelos de comunicación que han surgido de varias escuelas y perspectivas lingüísticas en los últimos cien años;³³ sin embargo, nos centraremos en un modelo dialógico que exige la relación entre emisor y receptor, donde ambos intercambian funciones para generar un mensaje. De hecho, el modelo dialógico o circular parte de la certeza de que todo comportamiento humano es una comunicación y está implicado en todo proceso preceptivo. Para que este modelo se desarrolle más, se requiere el estudio de la Pragmática, como ciencia lingüística que complementa los fundamentos de la comunicación.

Para que comprendamos la función social del lenguaje, hemos de conocer también el sistema social que lo usa. Solo así podremos contextualizarlo de manera apropiada. Un análisis de discurso que pretenda explicar su contenido como parte de un evento comunicativo tiene que complementarse con estudios contextuales, tanto a nivel social como cognitivo. Para el aspecto social, se puede valer de los escenarios de lectura, aplicando la metodología de

³³ Se puede pensar en John Locke, quien, en su *Ensayo sobre la inteligencia humana*, propuso la idea de que la comunicación es transmisión de ideas y pensamientos de la mente de un hablante a la de un oyente. Así surgió el modelo básico de comunicación donde hay un emisor, un receptor, y un mensaje dado en modo codificado y que requiere decodificación. Luego, Roman Jakobson, en algunos estudios sobre lenguaje, entre ellos el de *Ensayos de Lenguaje General*, habló de la necesidad de estudiar el código en que están estructurados los signos codificados que han de ser descifrados o decodificados para que se dé una comprensión de lo comunicado. Además, Jakobson insistió en el estudio de un *contexto* en que se da el lenguaje. El problema es que no especificó a qué se refería con tal término. Se podría tomar como una especie de contexto lingüístico, como podría ser un *co-texto* o perícopa dentro de un macrotexto, o bien, un contexto situacional o extra-lingüístico, que implica un contacto entre emisor y receptor. Por tanto, de las ideas de Jakobson se puede sintetizar un modelo más completo donde hay código, contexto y tipo de contacto, agregados a los elementos fundamentales de emisor, receptor y mensaje. Posteriores modelos de comunicación fueron ofrecidos por otros lingüistas y filósofos, pero en este trabajo nos centraremos no tanto en los modelos lineales o unidireccionales de comunicación, ni en los modelos de reacción, donde el emisor reacciona y responde a una comunicación dada previamente por un emisor, sino en un modelo dialógico y circular, que es el de la pragmática. Así también, Massimo Grilli construyó su modelo teórico. Ver M. GRILLI, «Interpretazione e azione...», 15-21.

la antropología cultural, pero para el aspecto cognitivo se requiere un modelo lingüístico de carácter sociocognitivo. Por un lado, los escenarios de lectura incluyen pautas de comportamiento social de los actores de un evento comunicativo, que dependen de valores e instituciones compartidos por el emisor y el receptor.³⁴ Por otro lado, el análisis de discurso basado en modelos mentales valora el carácter cognitivo de la interacción social entre emisor y receptor, dentro de una dinámica circular de comunicación. Por esto, para analizar a profundidad un discurso, no bastan los estudios contextuales a nivel social, sino que se han de complementar con los estudios lingüísticos que partan de una perspectiva sociocognitiva.

5. Naturaleza, finalidad y fundamentos del Análisis Crítico del Discurso de Teun van Dijk

En el presente artículo nos enfocaremos en el Análisis Crítico del Discurso (desde ahora ACD) como lo propone el lingüista holandés Teun van Dijk.³⁵

5.1 Naturaleza

Se trata de una perspectiva interdisciplinar, que analiza discursos que se dan en contextos de conflicto, en los que el orador intenta persuadir a un auditorio dentro de coordenadas culturales, lingüísticas y sociales específicas. El tono del discurso suele ser de carác-

³⁴ Cf. S. GUIJARRO, «La aportación del Análisis Contextual a la exégesis de los textos bíblicos», *Cuestiones Teológicas* 44, 102 (2017) 289-90.

³⁵ Ver T. A. VAN DIJK, *Some Aspects of Text Grammar. A Study of Theoretical Linguistics and Poetics*, De Gruyter Mouton, Paris 1972, pero sobre todo, sus obras *Discurso y Contexto*, Gedisa, Barcelona 2012, así como *Id.*, *Sociedad y Discurso*, Gedisa, Barcelona 2011. La obra de Teun van Dijk es muy amplia, y sus propuestas de investigación en el marco de la Lingüística Moderna han sido significativas en la investigación bíblica desde hace varias décadas. Muestra de ello es el modelo pragmalingüístico ofrecido por Cesar Mora Paz desde la década de los noventa del siglo XX. En dicha obra, Mora Paz toma de van Dijk aportaciones para el modelo lingüístico de la semántica y de la pragmática. Cf. C. MORA PAZ, «Consideraciones en torno a la semántica», en C. MORA PAZ - M. GRILLI - R. DILLMANN, *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y Aplicación* (Monografías 1), Verbo Divino, Estella 1999, 41-58. Sin embargo, nosotros consideramos que los estudios del lingüista holandés son muy útiles también para comprender mejor los contextos como modelos mentales, lo cual es básico para perfilar el estudio de los contextos situacionales que se han de abordar en el análisis pragmalingüístico de un modelo exegético analógico-icónico.

ter político, sea con tintes propositivos o apologéticos. Como tal es el caso del discurso paulino en 2 Cor 10-13, esta perspectiva nos resulta útil para tener una idea plausible modo como los destinatarios de la carta comprendieron sus contenidos.

5.2 Finalidad

La finalidad del ACD es identificar el rol que desempeña el discurso en la reproducción del abuso de poder o de la dominación desde una perspectiva coherente con los intereses de quienes son dominados. Esto se debe a que este tipo de análisis, como dice T. Van Dijk, no un método, sino una «perspectiva crítica sobre la realización del saber».³⁶ Se trata de un análisis realizado con una *actitud*, ya que se centra en problemas sociales.

5.3 Fundamentos

El primer fundamento del ACD propuesto por van Dijk es que interpreta el contexto extralingüístico del discurso en términos de *modelos mentales* o *contextos mentales*³⁷ de los usuarios del lenguaje, quienes son los interlocutores de un evento comunicativo. En efecto, los modelos o contextos mentales sirven para producir e interpretar un discurso. Los modelos se originan en las experiencias de la vida diaria de los interlocutores y los identificamos mediante categorías como *el escenario*, *los participantes*, *las actividades en curso* y *las cogniciones relevantes de los participantes* (conocimientos, creencias y objetivos que configuran la base común compartida), así como categorías culturales como los *roles* y *relaciones relevantes* entre los participantes.

³⁶ T. VAN DIJK, «La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad», en R. WODAK – M. MEYER, *Métodos de análisis crítico del discurso*, Gedisa, Barcelona 2003, 144.

³⁷ Para van Dijk, los contextos situacionales no son un tipo de situación social, sino un constructo mental subjetivo, aunque con base social de los participantes sobre las propiedades de una situación determinada y que ellos consideran relevantes. A esto, le llama *modelo mental*. Esta idea es la base de las obras donde construye su concepto de contexto, a saber, *Discurso y Contexto* y *Sociedad y Discurso*.

Los modelos o contextos mentales crean una interfaz (espacio de interacción) que conecta discurso, cognición y sociedad. Los tres elementos nos permiten conocer la intención comunicativa de un emisor y los efectos que él espera suscitar en sus interlocutores mediante un discurso (pretensión perlocutiva del discurso). Además, para tener una mejor aproximación de tal efecto, los aportes del ACD se deben complementar con los rasgos que se identifican en el *lector modelo*, tal como lo plantea teóricamente Umberto Eco.³⁸ Ello se debe a que las palabras de un discurso tienen siempre un trasfondo, y se vinculan a situaciones dentro del mundo social compartido por el autor y los destinatarios. Así, las palabras empleadas en el discurso conectan con eventos sociales y lingüísticos que van configurando un contexto, el cual, a su vez, da un sentido a un texto.³⁹ Por esto, el contexto forma parte del sentido de un discurso.⁴⁰ El ACD permite aproximarse a la intencionalidad del hagiógrafo.

Los modelos contextuales son, para van Dijk, modelos de experiencia cotidiana, representados en la memoria episódica de cada participante de un discurso (emisor e interlocutores). Estos modelos contextuales controlan varios aspectos de la producción y comprensión del discurso, pues los interlocutores son *usuarios del lenguaje* y no solo se involucran en procesar el discurso, sino que construyen su análisis e interpretación como situación comunicativa en acto.⁴¹

La tesis central del modelo de ACD de van Dijk es que los usuarios del lenguaje no solo se hacen una representación del significado de un texto, sino que construyen modelos mentales de los

³⁸ Ver U. ECO, *Lector in Fabula. La cooperación...*, 73-95.

³⁹ Cf. M. GUIDI, «La questione contestuale: L'influsso del contesto sul testo», en M. GRILLI – M. GUIDI – E. M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica...*, 49.

⁴⁰ Cf. T. VAN DIJK, «La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad», en R. WODAK – M. MEYER, *Métodos de análisis crítico del discurso*, Gedisa, Barcelona 2003, 144-145. La idoneidad de emplearlo al abordar 2 Cor 10-13 se debe a que esa parte de la carta contiene el llamado *Discurso del insensato*, que es una sección que incluye unas denuncias contra la manipulación que los opositores de Pablo hacían de la comunidad para ponerla contra el Apóstol, y porque en una exégesis de discurso se requiere dar razón de las relaciones entre la estructura del discurso y las estructuras sociales implicadas en él.

⁴¹ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 95.

eventos de los que tratan los textos;⁴² es decir, construyen mentalmente la situación que los textos refieren, y lo hacen a partir de sus experiencias personales previas. Se trata de la referencia relacionada con los hechos a los que hace alusión el discurso, y eso forma la base de la noción de *coherencia*, que existe por la coexistencia y vinculación de un sentido y una referencia.

Los modelos mentales se producen porque los *usuarios del lenguaje y participantes del evento comunicativo* representan sus experiencias diarias y situaciones mediante modelos subjetivos, que son el punto de arranque para elaborar posteriores representaciones semánticas y pragmáticas de los discursos que tratan sobre los mismos eventos. Así, los modelos contextuales son el vínculo entre los modelos mentales subjetivos de los eventos y los discursos sobre dichos eventos.⁴³

Los modelos mentales son subjetivos porque se producen en la mente de cada interlocutor, y se originan por la información presente en la memoria episódica de cada persona en cuanto usuaria del lenguaje, a través de sus experiencias en la vida; pero se producen e interpretan dentro de ciertas limitaciones objetivas. Además, los modelos también son subjetivos porque no representan objetivamente los eventos referidos, sino subjetivamente el modo en que cada persona los interpreta.

La comprensión de un discurso implica una construcción de significado controlada por un contexto, el cual, está conformado por los modelos mentales de los participantes. Aunque esos modelos son diversos, se basan en *inferencias* que se hacen a partir de los conocimientos adquiridos mediante las experiencias que los partici-

⁴² Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 99. Teun van Dijk toma el concepto de **modelo mental** de P. JOHNSON-LAIRD, *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. Por la forma en que van Dijk maneja el concepto, vemos que su propuesta es parecida a la de la semiótica pragmática de Charles Sanders Peirce, pues la representación que se da en la mente del usuario del lenguaje corresponde al concepto de *interpretante*, según Peirce. Ver C. S. PEIRCE, *La Ciencia de la Semiótica* (Colección de semiología y epistemología), Nueva visión, Buenos Aires 1974, 21-22.

⁴³ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 100.

pantes han tenido previamente y que ellos mismos han socializado y compartido con los demás integrantes de su grupo social.⁴⁴

Cuando los participantes de un evento comunicativo comparten o socializan sus ideas sobre los eventos, se percatan de lo similar de sus percepciones y generan una comunicación exitosa y un modo colectivo de interpretar los eventos. De esta actuación colectiva se genera la *memoria semántica* o *memoria social* del grupo, que incluyen su identidad social. Los modelos mentales personales, sumados a la memoria colectiva, construyen un modelo mental de los eventos experimentados y originan un conocimiento social general.⁴⁵

Para van Dijk, los modelos mentales son representaciones cognitivas de las experiencias que cada uno, pero las experiencias no son las vivencias externas, sino las representaciones que las personas se hacen de los eventos en que participan; se trata de interpretaciones personales de eventos que les suceden y que identifican cognitivamente como eventos que los involucran. Lo que se almacena en la memoria episódica son las interpretaciones o modelos mentales, y van trabajando conjuntamente en la formación de una autobiografía. Los usuarios del lenguaje dentro de las mismas coordenadas sociales tienen modos parecidos de asimilar experiencias, construir, definir o interpretar lo que les sucede cuando participan de un evento comunicativo.

Por su parte, los modelos contextuales representan la comunicación que se da entre los usuarios del lenguaje. Estos modelos organizan los modos en que un discurso se estructura y adapta a una situación comunicativa. Así los modelos contextuales comparten las propiedades de los modelos de toda experiencia cotidiana, pues se almacenan en la memoria episódica, son subjetivos, pero se basan

⁴⁴ Esto se debe a que los modelos mentales, aun siendo subjetivos, son interpretados dentro de ciertas limitaciones objetivas, porque se basan en la percepción de las propiedades objetivas físicas de las cosas, las personas, los espacios o escenarios, y las situaciones. Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 101.

⁴⁵ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 105.

en un conocimiento compartido socialmente; representan eventos comunicativos concretos, pueden servir para construir discursos o para narrar experiencias comunicativas previas. Estos modelos contextuales también se actualizan por medio de la interacción social, controlan toda interacción verbal y la adaptan a un ambiente social determinado, y se forman a través de una interpretación de eventos, o a través de la creación de instancias del conocimiento general socialmente compartido sobre los acontecimientos. Pero, sobre todo, los modelos contextuales conforman la plataforma que permite la abstracción, la generalización y la descontextualización en la formación de un conocimiento más general acerca de un discurso, lo cual es condición de posibilidad para aprender cosas nuevas de las experiencias comunicativas. Finalmente, van Dijk afirma que los modelos contextuales se organizan por esquemas y categorías que definen los tipos de eventos comunicativos.⁴⁶

Como hemos visto, los modelos contextuales pueden ser la base para abstraer, generalizar y descontextualizar en la formación de un conocimiento más general sobre el discurso y la comunicación. Por esto, los modelos se organizan en esquemas y categorías que definen diversos tipos de eventos comunicativos. Por todo esto, los modelos contextuales conforman la *interfaz* más apropiada entre sociedad, situación y discurso. Todos los tipos de modelos mentales controlan sea la producción, sea la comprensión de un discurso.⁴⁷ Para que los usuarios del lenguaje entiendan una expresión como acto de habla, deben reconstruir la intención comunicativa del emisor, pero requieren de estrategias. Para elaborarlas, van Dijk propone el *Dispositivo-K*, que regula la 'no expresión' del conocimiento del discurso.⁴⁸

⁴⁶ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 116-117.

⁴⁷ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 117.

⁴⁸ Por «no expresión» entendemos aquello que no es dicho explícitamente en el texto, pero sí es inferible. Es lo que para H. P. Grice corresponde a la *implicatura*. Ver H. P. GRICE, «Lógica y conversación», en L. VALDÉS, *La búsqueda del significado*, Tecnos/Universidad de Murcia, Madrid 1991, 511-530.

6. El *Dispositivo-K* del modelo de ACD de Teun van Dijk

El *Dispositivo-K* interpreta como información el conocimiento del emisor y evalúa cuánto de ese conocimiento comparten realmente los destinatarios antes de leer o escuchar su discurso. Ese conocimiento compartido constituye la *base común cognitiva* y lo identificamos como un conjunto de presuposiciones que fungen como reglas generales del manejo del conocimiento y son operadas por el *Dispositivo-K*. Así, tenemos que las presuposiciones operadas son:

1. Que los receptores *saben* lo que el emisor les contó antes;
2. que los receptores *no están actualizados* en el conocimiento personal que el emisor ha adquirido desde la última vez que tuvo contacto con ellos;
3. que los destinatarios *conocen* lo que documentos previos les han informado antes del actual evento comunicativo.
4. que los receptores *comparten* el mismo conocimiento socio-cultural del emisor;
5. que los destinatarios *comparten* el conocimiento genérico de las demás comunidades más extensas e inclusivas a las que pertenecen, como pudiera ser la formación en el seguimiento de Jesús o la cultura grecorromana, que era globalizante dentro de los territorios imperiales.⁴⁹

Las categorías en que se postulan los contextos son los parámetros en los que se enfocan los usuarios del lenguaje en una situación comunicativa. Las categorías pueden tener un nivel local o global, y se pueden resumir en las siguientes:

⁴⁹ Para una explicación detallada de estos principios teóricos, ver T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 133-139.

a) Escenarios: temporales, espaciales y ambientales.

b) Participantes del evento comunicativo, de los cuales se indagan:

- Identidad personal
- Rol comunicativo, que se encuentra en la estructura de la participación de los interlocutores.
- Tipo de papel social que desempeña, así como su pertenencia a un grupo humano, y a una identidad grupal o social.
- Tipos de relaciones entre los participantes.
- Conocimientos y creencias sociales compartidos por el emisor y los receptores.
- Intenciones y objetivos tanto del emisor como de los receptores.

c) Acciones y eventos comunicativos: visitas, cartas, interacción por medio de emisarios.

Los participantes del evento comunicativo analizan y representan los ambientes y las situaciones sociales, pues para comprender un discurso sobre algo sobrenatural, como un contenido religioso sobre revelaciones y visiones dadas por Dios, ellos tienen que valerse de habilidades distintas de las que usan en situaciones ordinarias.⁵⁰

7. Los modelos mentales de Van Dijk y el desafío del intérprete actual

Los lectores reales, como el intérprete actual, construyen modelos mentales de los eventos relatados en un texto, complementando así la información de este mediante la activación de los conoci-

⁵⁰ La lista de las categorías se basa en la propuesta en T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 122-223.

tos que tienen del autor, como son su cosmovisión, su educación, su trayectoria previa, etc. El intérprete actual debe realizar una serie de inferencias que se basen en el conocimiento que tiene del autor, con el fin de encontrar coherencia a su discurso y construir los modelos mentales que le permitan comprenderlo de manera adecuada. Para ello, el intérprete deberá adquirir los conocimientos necesarios sobre el ámbito social en que se dio originariamente el evento comunicativo que analiza, que incluyen escenarios, participantes, objetivos buscados por el autor, intereses que tenían él y sus destinatarios, etc.

El intérprete sabe, además, que los contextos mentales no pueden ser predefinidos arbitrariamente, sino que hay modos culturales de elaborarlos, a partir de las experiencias de los participantes del evento comunicativo en un contexto social. Como señalamos arriba, la estructuración de los contextos mentales se realiza por categorías comunes en un grupo social, las cuales que se van configurando a través de las experiencias donde los usuarios se interrelacionan, sea como emisores o receptores de mensajes, sea como testigos, lectores u observadores de eventos.

Todo interlocutor es capaz de entender la mayoría de los actos de habla que realizan los demás. Pudiendo comprender aproximativamente tanto los *contenidos* como la *fuerza ilocutiva* de los mensajes (pudiéndolos diferenciar como aserciones, peticiones, promesas o preguntas directas), el interlocutor puede identificar la relevancia de ciertas expresiones dentro de un discurso que nace y se destina a gente de su grupo social o cultural. Así, no bastan los análisis sintácticos para hacerse una idea de la semántica de un texto, desconectándolo de los contextos en cuanto modelos mentales. Los campos semánticos usados en el análisis semántico de la pragmalingüística tienen una base subyacente en el uso del lenguaje en contexto. En efecto, los campos semánticos expresan cómo los usuarios del lenguaje y de la cultura entienden los escenarios y el discurso sobre situaciones concretas que se tratan en el discurso.

Ya vistos estos elementos cognitivos del ACD, aplicaremos al texto paulino las categorías del *Dispositivo-K* para tener una idea más clara de la situación en que los corintios leyeron la carta y la comprendieron.

8. Aplicación del ACD al estudio de 2 Cor 12,1-10

Preámbulos

Antes de abordar la aplicación de esta perspectiva lingüística, tengamos presente que este pasaje constituye el cierre del “discurso del insensato” (2 Cor 11,1-12,10) y, que éste, a su vez, se circunscribe al discurso periautológico de Pablo (2 Cor 10-13)⁵¹ ante los ataques que ha recibido por parte de algunos integrantes de la comunidad corintia que lo han desafiado. Vemos la estructura de esta sección de los capítulos 10-13 que, al parecer de varios especialistas, conforma la llamada “carta de lágrimas” mencionada en 2 Cor 2,4.⁵²

Recurso retórico	Sección correspondiente
<i>Exordium</i>	10,1-11
<i>Refutatio I</i>	10,1-6
<i>Propositio + Partitio</i>	10,7-8 (con reversio) 10,7 – 11,1 – 12,18 10,8 – 10,12-18
<i>Refutatio II</i>	10,9-11
<i>Synkrisis I</i>	10,12-18
<i>Synkrisis II</i>	11,1-12,10 <i>Discurso del Insensato</i>

⁵¹ Un discurso periautológico se emplea no solo para defenderse de ciertas acusaciones de los opositores, sino con el fin de mostrar al orador como ejemplo a seguir para la comunidad lectora.

⁵² Se puede ver el esquema y su profundización retórica en M. KOWALSKI, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10-13* (Studies in Judaism), University Press of America, Lanham 2013, 113-123.

<i>Exordium</i>	11,1-6
<i>Sub-propositio</i>	11,5-6
<i>Argumentatio I</i>	11,7-15
<i>Transitio I</i>	11,16-21
<i>Argumentatio II</i>	11,22-29
<i>Transitio II</i>	11,30-33
<i>Argumentatio III</i>	12,1-10
<i>Peroratio</i>	
<i>questionum</i>	
(a 2 Cor 11,1 -12,10)	12,11-18
<i>Peroratio in Fine</i>	
<i>Orationis</i>	
(a 2 Cor 10-13)	12,19-13,10
<i>Postscriptum</i>	13,11-13

Siguiendo a Marcin Kowalski, exégeta polaco, algunas notas retóricas a tener en cuenta de esta sección son:

1. Los versículos 10,7-8 constituyen la tesis principal de toda la sección 2 Cor 10-13.
2. El tema es el estatus de Pablo como apóstol de Cristo. Así, la sección cc. 10-13 constituye una periautología de carácter epidíctico.⁵³ Esto justifica que Pablo se valga de algunas comparaciones (*synkrisis*).

⁵³ Aristóteles ya explicaba que se pueden estudiar tres tipos de discurso: el forense o judicial, el deliberativo y el epidíctico. El primero se emplea para acusar o defender a alguien en relación con eventos pasados, el segundo para persuadir o disuadir al auditorio en relación a acciones futuras, y el tercero sirve para demostrar algo con el fin de que el auditorio asigne alabanza o vituperación (culpa) a alguien con respecto a acciones presentes. Ver ARISTÓTELES, *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971, 18-53.

3. Se da una relación entre dos proposiciones y dos pruebas. Así, la *propositio* 10,7b se desarrolla como *probatio* en 11,1-12,10 (discurso del insensato), mientras que la *propositio* 10,8 se desarrolla como *probatio* en 10,12-18.

4. En consecuencia, nuestra perícopa 12,1-10 consiste en la tercera prueba que apoya la tesis o *sub-propositio* que concierne al estatus del Apóstol (citada en 11.5-6) como superior al de los “súper apóstoles”. Por tanto, al tratarse de una prueba, no tiene lógica creer que las menciones de sus experiencias extáticas sean mera invención de supuestas visiones dadas por el Señor.

Tomando en cuenta estos elementos de estructura y estrategia retórica, veamos el texto paulino, de modo que identifiquemos su contenido y veamos en él lo que el análisis de discurso encuentra.

El texto de la perícopa 2 Cor 12,1-10 ⁵⁴

¹ Es necesario estar orgulloso, aunque no sirve de nada, pero vendré a las visiones y revelaciones del Señor. ² 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. ³ Y sé que este hombre, si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, ⁴ fue arrebatado al paraíso y escuchó palabras inefables que no es posible a un hombre decir. ⁵ Sobre este tal me enorgulleceré, pero de mí no me enorgulleceré, sino en las debilidades. ⁶ Pues si quisiera enorgullecerme, no cometería engaño, pues diría la verdad. Pero me estoy reteniendo, para que alguien no hable de más sobre mí acerca de las cosas que ve u oye de mí, ⁷ aun con la sublimidad de las revelaciones. Por tanto, para que yo no me exalte, me ha sido dado un agujón en la carne, un mensajero de Satanás, para que me abofetee, para que no me exalte. ⁸ Tocante a esto, he suplicado al Señor en tres ocasiones, si lo pudiera quitar de mí. ⁹ Y Él me dijo: “Te basta mi gracia, pues la fuerza es perfeccionada en la debilidad”. Por tanto, más ale-

⁵⁴ La traducción es nuestra, a partir del texto griego propuesto en *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft United Biblical Societies, Stuttgart 2012²⁸.

gremente prefiero enorgullecerme en mis debilidades, para que el poder de Cristo habite en mí.¹⁰ Por tanto, me complazco en debilidades, en maltratos, en privaciones, en persecuciones y en angustia, por Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte.

Quien intente comprender a fondo este pasaje paulino en su contexto original deberá esforzarse en indagar cómo pudieron entenderlo los corintios, haciéndose una idea de sus modelos mentales, pues estos incorporaban sus intenciones como interlocutores, mientras intentaban comprender a Pablo, aun cuando él se valiera de expresiones irónicas o paradójicas en el *Discurso del insensato*.⁵⁵ La importancia de comprender los contextos como modelos mentales es básica porque el pasaje paulino exige a los lectores compartir ciertos modelos mentales, con el objeto de comprender el discurso.

Recordemos que los modelos mentales sirven para comprender contenidos y estructuras,⁵⁶ como los conocimientos de causas de algo, guiones, aplicaciones de lenguaje irónico, paradójico, oxímorons, metaforización, y otras formas de transmutación del significado del lenguaje usado en reportes de experiencias extáticas, donde se forma un modelo de interpretación basado en la dimensión icónica o representativa del lenguaje usado. En el caso de esta perícopa, los modelos contextuales cognitivos que Pablo y sus destinata-

⁵⁵ Aunque no es posible reconstruir a la perfección los modelos mentales de los miembros de una comunidad desaparecida hace miles de años, se pueden elaborar de manera plausible, partiendo de las investigaciones publicadas en torno a la comunidad de Corinto desde diversos aspectos formales como la Retórica, la Socio-retórica, la Antropología Cultural, la Arqueología y la Historia. Estudios desde estos enfoques son R. S. SCHELLENBERG, *Rethinking Paul's Rhetorical Education. Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10-13* (Early Christianity and Literature), Society of Biblical Literature, Atlanta 2013; B. WITHERINGTON III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1995; A. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary), William B. Eerdmans, Grand Rapids 2000, 1-52. También aportan elementos interesantes los estudios sobre la conformación de la identidad social de la comunidad de Corinto, mediante el uso de metáforas conceptuales; por ejemplo: LIM, Kar Yong, *Metaphor and Social Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*, Pickwick, Eugene 2017; J. B. TUCKER, *You Belong to Christ. Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1-4*, Pickwick, Eugene 2010; lb., "Remain in your Calling". *Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*, Pickwick, Eugene 2011.

⁵⁶ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 105.

rios compartían dieron pie para que el Apóstol usara esos recursos en su discurso, con la certeza de que sus destinatarios lo iban a comprender.

Los corintios, al momento que escucharon la lectura del discurso, construyeron modelos mentales de los eventos reportados en él, activando sus conocimientos previos y complementándolos con la información de la carta. El conocimiento que se activó y se incluyó en sus modelos mentales dependía del contexto que englobaba al acto comunicativo. Los modelos mentales de los corintios estaban organizados mediante categorías que conformaban un esquema por el cual cada lector u oyente de la carta podía comprender de qué se le hablaba en el discurso y qué era lo más relevante del mismo, así como cuál era el marco social en que se realizaba dicho evento comunicativo y cuál era la intención de Pablo.⁵⁷

Las notas de los modelos contextuales sirven para comprender cómo los usuarios del lenguaje logran adaptar un discurso a los eventos o situaciones comunicativas de su vida. Como intérpretes actuales, identificamos los modelos contextuales de los corintios de entonces como *interfaces* entre el discurso paulino, la sociedad de Corinto —con su cultura grecorromana, que incluía el *conocimiento de relatos de ascensión* de algunos personajes grecorromanos—, la comunidad cristiana de la ciudad —con su formación cristiana, que podría haber contenido el *conocimiento de relatos de ascensión y de relatos de visiones de Dios* por parte de algunos profetas hebreos o relatos de la cultura apocalíptica judía o relatos de personajes legendarios, etc. —, y la situación de conflicto que había entre Pablo y ciertos miembros de la comunidad. El fragmento de 12,1-10 forma parte del *Discurso del insensato* (2 Cor 10-13), que escribió el apóstol y constituyó el evento comunicativo específico.

Cabe recordar que Teun van Dijk dice que los modelos contextuales son la base de una teoría adecuada para los géneros, pues muchas propiedades de estos se definen más en términos contex-

⁵⁷ Cf. T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 107-108.

tuales que por las propiedades verbales.⁵⁸ Por ejemplo, en el *Discurso del insensato* encontramos el relato del rapto al tercer cielo, no para argumentar la legitimación del apostolado paulino -como al parecer hacían sus detractores-, sino para preparar el terreno a la exposición acerca de sus debilidades personales, como rasgos que facilitan la acción de Dios a través de él. Esto sí cualifica y legitima su apostolado. Así, vemos que los modelos contextuales controlan la producción y la comprensión del *Discurso del insensato* y se combinan con otros modelos mentales. Ahora abordaremos el contexto situacional de 2 Cor 12,1-10 entendiendo, como hemos visto arriba, el concepto “contexto” desde la perspectiva sociocognitiva.⁵⁹

8.1 Las categorías contextuales en 2 Cor 12,1-10

Al estudiar la interacción entre los usuarios del lenguaje mediante la identificación de los modelos mentales que se formaron subjetivamente durante la lectura y escucha del discurso paulino, podremos describir el modo como los corintios comprendieron el discurso

⁵⁸ Por ejemplo, al integrar las propiedades sociales y cognitivas de los eventos comunicativos, los modelos contextuales subrayan los roles de Pablo y de sus lectores, las intenciones de él, así como el conocimiento y las creencias que compartían, etc. Ver T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 118.

⁵⁹ La teoría contextual que propone van Dijk se puede conectar con los fundamentos de la *Pragmática Histórica*, la cual ha recibido los aportes de la Pragmalingüística y de la Sociopragmática en el estudio de textos del pasado. A tal marco de trabajo pertenece la disciplina conocida como *Sociopragmática Histórica*, de la que una de sus líneas de investigación describe los aspectos contextuales de textos de otros tiempos, por lo que es una ciencia sincrónica (en cuanto que estudia textos en sus contextos propios originales). Lo hace identificando a los oradores y sus auditorios, la relación personal y social entre ellos, el escenario físico y social que enmarcó la producción y comprensión de un texto, así como las metas que el texto se propone lograr. Para profundizar en los fundamentos de la Sociopragmática Histórica, ver S. MARMARIDOU, «Pragmalinguistics and Sociopragmatics», en W. BUBLITZ – A. H. JUCKER – K. P. SCHNEIDER (eds.), *Handbooks of Pragmatics. Vol. 1: W. BUBLITZ – N. R. NORRICK (eds.), Foundations of Pragmatics*, De Gruyter Mouton, Berlin 2011, 77-106, esp. 95-100. Para una introducción de la Pragmática Histórica como campo de trabajo, ver A. H. JUCKER, «Historical pragmatics», en J.-O. ÖSTMAN – J. VERSCHUEREN (en colab. con E. VERSYLUS (eds.)), *Handbook of Pragmatics*, Benjamins, Amsterdam 2006, 1-14. Sophia Marmaridou afirma que la Sociopragmática Histórica identifica quiénes fueron los oradores y sus auditorios, la relación personal y social entre ellos, el escenario físico y social que enmarcó la producción y comprensión de un texto, así como a las metas que el texto se propone lograr. T. van Dijk propondrá los mismos elementos de análisis, pero desde un enfoque cognitivo, mentalista, y no meramente social, centrándose en los puntos que están implícitos en el discurso.

de Pablo.⁶⁰ Para ello, aplicaremos el *Dispositivo-K* del modelo de van Dijk a la perícopa 2 Cor 12,1-10.

Las categorías contextuales identificables en la perícopa constituyen los parámetros cognitivos en los que se enfocan Pablo y los corintios como *usuarios del lenguaje* y que evidencian la *situación comunicativa*, que es el conflicto entre Pablo y algunos miembros de la comunidad que lo han desafiado y lo han criticado, y que ha hecho que se originara un *evento comunicativo* concreto, que es la carta del Apóstol (al menos los capítulos 10-13, que tienen un mismo tenor).

Las categorías usadas en esta perícopa en cuanto parte del evento comunicativo son: escenario, acción en curso, participantes, relaciones de los participantes, cogniciones relevantes de los participantes, intenciones y objetivos, y otras acciones y eventos comunicativos. Estas categorías hacen referencia a situaciones que ocurrían a nivel local (ciudad de Corinto) y hacen alusión a una base cognitiva común entre Pablo y los destinatarios de la carta, que contiene elementos a nivel social intermedio (región grecorromana de la Provincia de Acaya), como son el trasfondo del ámbito sociocultural de los corintios y las ideas que conforman un imaginario colectivo relativo a *relatos de ascensión* que, si bien no cualquiera la podía leer por haber un alto grado de analfabetismo en el territorio dominado por el Imperio Romano, es cierto que sus habitantes pudieron haber tenido un conocimiento elemental de esas leyendas divulgadas en el ámbito grecorromano.⁶¹ Sabiendo esto, hemos de

⁶⁰ Como explicamos al inicio de la sección sobre el estudio del contexto situacional, un *factor configurador de sentido* participa, junto con los ambientes sociales y la relación entre los participantes del evento comunicativo, en el proceso de comprensión del discurso. El factor configurador de sentido se identifica con los elementos que contribuyen a darle sentido al discurso dentro de la situación comunicativa que se tiene al momento. En nuestro estudio del pasaje paulino tomamos en cuenta dos factores de esta índole, a saber, el imaginario surgido de los antiguos *relatos de ascensión*, y el modo como los participantes del evento procesan la comprensión de un discurso. Así, la interfaz donde se vinculan los modelos mentales subjetivos, la interacción y la sociedad, es la condición de posibilidad para que haya factores configuradores de sentido.

⁶¹ A esto agregamos el detalle de que, si la comunidad de Corinto estaba conformada por al menos un 95% de gentiles conversos al mensaje cristiano de Pablo, no tiene lógica creer que ellos pensarán en categorías apocalípticas judías, pues, aunque tuviesen conocimiento del judaísmo,

tomar en cuenta una máxima que van Dijk expresa como preámbulo de una investigación de esta índole:

No es la situación social «objetiva» la que influye en el discurso, ni es que el discurso influya directamente en la situación social. Es la *definición subjetiva realizada por los participantes de la situación comunicativa* la que controla esta influencia mutua.⁶²

Desde el enfoque del Análisis Crítico del Discurso, hemos visto que los contextos de la carta son constructos intersubjetivos que Pablo y los cristianos de Corinto han diseñado y actualizado en la interacción de los meses previos a la redacción de la carta. Así, todos ellos han sido participantes de una situación comunicativa compleja, que se forjó por la serie de vicisitudes que los involucró.

8.2 Aplicación de las categorías

Procedemos ahora a aplicar las categorías de los modelos contextuales referentes a la situación comunicativa del discurso paulino en nuestra perícopa:

8.2.1 El escenario

El escenario del evento comunicativo es el espacio donde la comunidad se ha reunido en asamblea para leer la carta de manera pública. Por lo que se infiere de 1 Cor 11, 17-34, los corintios solían

no podían generar ese tipo de modelos mentales, ya que estos surgen de la interacción diaria y se van almacenando en la memoria episódica de las personas. Como vimos en la sección de estudio de los *relatos de ascensión* en culturas orales, así como en sociedades con literatura sagrada anteriores a la carta 2 Cor, términos como «visiones», «revelaciones», «arrebato», «tercer cielo» y «paraíso» eran comúnmente usados en relatos no judíos.

⁶² T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 13. Al principio, esta máxima de van Dijk parece crear conflicto con la comprensión que Massimo Grilli y Maurizio Guidi tienen de la mutua influencia entre el texto y el contexto extralingüístico, pero aquí van Dijk se centra en indagar cómo es que ese contexto se construyó. Él cree que la clave para comprender la influencia mutua entre texto y contexto está en ver que el contexto se elaboró como un todo a partir de los modelos mentales de diversos usuarios del lenguaje. De allí que no podamos pensar que el tono agresivo de Pablo en los cc. 10-13 se dirigía a todos los corintios, sino solo a aquellos que habían creído en los misioneros opositores y estaban dividiendo a la comunidad.

leer las cartas de Pablo en un contexto celebrativo, por lo que el lugar para dicha lectura pudo ser alguna de las casas particulares donde los cristianos de Corinto se reunían para celebrar los misterios de Jesús y recibir la formación cristiana. La lectura de la carta pudo haberse realizado dentro de un espacio litúrgico o catequético, que, en caso de que la carta hubiera suscitado reacciones entre los oyentes, es altamente probable que no provocaron conflicto, pues la lectura de la carta pudo haberse hecho dentro de un momento de formación espiritual de los miembros de la comunidad y no hubiese sido prudente provocar un altercado entre ellos. Si se diera un debate sobre tales contenidos, pudo haberse dado en otro momento.

8.2.2 La acción en curso

La acción en curso es la lectura pública del discurso. Sin embargo, es una acción dentro de un evento comunicativo, el cual comprende la lectura de la carta y sus contenidos. Estos abarcan los capítulos 10-13 de la carta y remiten a situaciones específicas como los ataques e incomprensiones que surgían en algunos miembros de la comunidad hacia el Apóstol, lo cual evidencia un conflicto de política eclesial en torno a la naturaleza de la legitimidad de la autoridad apostólica. Nosotros nos enfocamos en la perícopa 12,1-10, que nos permite identificar un marco general de conocimientos compartidos previamente y que explicaremos más adelante. Las situaciones específicas a las que remite el texto fueron, a la vez, estratégicas y flexibles. Estratégicas porque dieron pie a un cambio en la forma en que Pablo realizaba su actividad apostólica, y flexibles porque lo escrito por Pablo impulsó a la comunidad a renovar sus ideas sobre lo que era esencial para legitimar un apostolado.⁶³

⁶³ La flexibilidad cognitiva de los corintios y de Pablo se relaciona con la flexibilidad de su interacción. Pablo, mediante su carta, está renegociando la interpretación que los corintios hacen de él en aspectos que resultan relevantes para la situación de la evangelización de la comunidad. Por ello, la explicación cognitiva del contexto se relaciona con la explicación de la relación que había entre Pablo, como líder de la iglesia local, y los corintios, como lectores y miembros de una comunidad que estaba juzgándolo mediante actitudes desafiantes, instigada por unos opositores político-eclesiales del Apóstol.

8.2.3 Los participantes del evento comunicativo.⁶⁴

Pablo es el primer participante, y vemos que, por lo que se infiere del texto, tiene un concepto de sí como *evangelizador*, apóstol de Jesucristo, enviado de Dios, receptor de visiones y revelaciones divinas y *padre espiritual* de la comunidad. Pablo se considera responsable no solo de la formación de los corintios, sino de su salvación. Por eso, en la mayoría de las veces, toma actitudes de padre cariñoso y usa la ironía sabiendo que no será vituperado por ello, sino escuchado con afecto. Su rol social de cara a los cristianos de Corinto es el de ser fundador y maestro de la iglesia local. Pablo tiene autoridad apostólica, que es reconocida por otros apóstoles y por otras comunidades, aunque no tuviese cartas credenciales, como presumen tenerlas sus opositores. Finalmente, Pablo se hacía acompañar de Tito y Timoteo, con quienes conformaba un equipo de evangelizadores humildes y determinados.

Los demás participantes del evento comunicativo son los cristianos de Corinto, los cuales son muy diferentes entre ellos. Están los que son dóciles al Apóstol, pero también aquellos otros cuya actitud negativa contra Pablo hizo que redactara este duro discurso. Los corintios desafiantes han creído a las acusaciones de los opositores de Pablo. Es muy probable que hayan sido miembros del grupo de gente acomodada económicamente. Lo que sí es seguro es que estos integrantes de la comunidad corintia consideran que Pablo se comporta como un hombre de poca importancia, sobre todo cuando está en medio de ellos. Estos corintios conflictivos están influenciados por los opositores de Pablo, que consideraban que él no tenía autoridad ante los corintios cuando estaba entre ellos presencialmente, pero que se mostraba duro solo cuando escribía a distancia. Los corintios rebeldes creen que obedecer a Pablo sería una locura, por carecer de buena presencia, de elocuencia, y porque tenía un comportamiento inconstante para con ellos. Por otro lado, todos

⁶⁴ Aquí se valoran aproximativamente el Yo de cada uno de los participantes, y el yo de los corintios, como vistos por el yo que interactúa en cada uno de ellos. También se valoran los roles, relaciones, objetivos y conocimientos que sabemos que tenían, gracias a las investigaciones que nos preceden.

los cristianos de Corinto compartían una identidad social, pues se consideraban seguidores de Jesús, a quien reconocían como su Señor y Salvador. Sin embargo, en términos generales, la comunidad cristiana en Corinto no tenía una cohesión perfecta, ni suficiente madurez en la fe. Los integrantes de la iglesia corintia eran, en su mayoría, venidos de la gentilidad, por lo que, como hijos de su tiempo y cultura, entendían su membresía al seguimiento de Jesús desde categorías generalmente grecorromanas. Lo mismo se puede esperar de sus modelos mentales.

8.2.4 Las relaciones entre los participantes

Pablo toma su rol de formador y ve en los corintios a discípulos suyos, como él lo es de Cristo. A pesar de los desencuentros que impulsaron al Apóstol a escribir el discurso de los capítulos 10-13, él sigue viendo a los cristianos corintios como “hijos” suyos. De parte de los destinatarios de la carta, están divididos con respecto al respeto y obediencia que muestran hacia Pablo. Aquellos que lo retan han tomado semejante actitud porque los evangelizadores opositores de Pablo los convencieron de tomar esa postura. Siendo que para el miembro de una sociedad grecorromana la apariencia física y la elocuencia eran valores altamente estimados, al creer los corintios rebeldes que Pablo carecía de ellos, decidieron desestimar su labor apostólica.

8.2.5 Las cogniciones relevantes de los participantes

Este punto central en el que nos enfocamos. Entre los conocimientos y creencias compartidos por Pablo y los corintios tenemos el imaginario que culturalmente ha surgido de los *relatos de ascensión*, divulgados en la cultura grecorromana del siglo I y en movimientos judíos de tiempos del Segundo Templo. Los integrantes de la comunidad de Corinto provenían de ambos tipos de ambientes culturales. En general, estos relatos servían para legitimar la autoridad o misión de un hombre que ascendió al cielo o cielos y luego volvió investido de autoridad por parte de Dios o los dioses. Pablo

les habló de sus experiencias extáticas usando un lenguaje que ambos grupos comprendían.

A) Los provenientes del mundo grecorromano

Los miembros de la comunidad corintia que provenían de cultura grecorromana pudieron conocer leyendas elaboradas según la forma literaria de *relato de ascensión*. Estas leyendas ya se habían divulgado en su cultura para mediados del siglo I, y es seguro que Pablo las conociera también. En estos relatos, un humano es llevado momentáneamente a la esfera celeste, donde habita la Mente Pura, el Ser o alguna deidad, pero luego vuelve para bien a los hombres, sea para instruirlos o para realizar prodigios en medio de ellos. James Buchanan Wallace cataloga así los tipos de relatos de ascensión:⁶⁵

- a) De *iatromentes* (sanadores).⁶⁶
- b) Como metáfora del vuelo filosófico de la mente.
- c) Como mito filosófico.
- d) Como resultado de una práctica ritual.
- e) Como parte de una propaganda política.

⁶⁵ Para profundizar sobre esta gama de relatos, ver J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise. Paul's heavenly journey in the context of early Christian experience*, De Gruyter, Göttingen 2011, 39-94, del que tomamos esta taxonomía y la sintetizamos.

⁶⁶ Sobre sanadores o chamanes griegos, ver M. ELIADE, *El chamanismo...*, 304-309. La gente solía relacionar a los sanadores griegos con algunas características como la abstinencia, la premonición, poderes mágicos sobre la naturaleza, la habilidad de purificar a otras personas, la capacidad de bilocación, el recuerdo de sus vidas pasadas, poderes sanadores y la habilidad de incursionar en viajes extáticos. Cf. I. P. COULIANO, *Expériences de l'extase: Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellenisme au moyen âge*. Bibliothèque Historique, Payot, Paris 1984, 29-40. Por poner otro ejemplo, Herodoto (*Historiae* 4.13-15) dice que Aristean de Proconeso visitó a los Iseodnos, del norte, mientras Apolo había tomado posesión de él. Plutarco comenta que Plinio, por su parte, narraba que Herotimo de Clazomenes lograba tener conocimiento de eventos que ocurrían en locaciones lejanas. Se decía que enviaba su alma a otros lugares mientras su cuerpo permanecía en un sitio. Esto lo hizo hasta que Cantaride quemó su cuerpo vivo mientras Herotimo estaba en trance. Cf. Plinio, *Nat. Hist.* VII, 174, citado por M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas...*, 305. Esta leyenda es contada también por Tertuliano en *De anima* 44 y Plutarco en *De genio Socratis* 2.1.1. Obras y comentarios citados por J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 43.

a) Relatos de iatromentes (sanadores)

En este tipo de relatos, el hombre que asciende a los cielos asume la actitud de la abstinencia, desarrolla capacidades premonitórias, para saber cosas a distancia, habilidad de bilocación y para sanar o purificar a alguien más. Estos relatos indican una conexión con prácticas de éxtasis que eran suscitadas por diversas personas que anhelaban un grado de honorabilidad fundada en capacidades de curación.

b) Relatos de ascensión como metáfora del vuelo filosófico de la mente

Eran relatos que hacían mención de una posible experiencia ex-tática, como se podría presuponer del proemio a un poema de Parménides que se conserva en la literatura de Sixto Severo, pero tal experiencia es presentada solo como una metáfora del paso de la ignorancia al conocimiento de la verdad, aunque parece que el autor del proemio no tiene la intención de que su texto se tome como un relato de experiencia extática.⁶⁷ En el *Fedro* de Platón, Sócrates habla de la *locura* inspirada del filósofo, y presenta el mito del auriga, el cual es tirado por dos caballos, bajo comando del hombre que busca las formas fuera de este mundo (*Fedro* 247b).⁶⁸ El auriga asciende al ámbito del ser, donde el alma las encontrará. En estos relatos el ascenso del alma alude al proceso de recordar la belleza perfecta y la bondad que alguna vez conoció. El punto más alto del ascenso consiste en un ámbito que está más allá de los cielos, donde habita el ser (*Fedro* 247c).⁶⁹ Al ser solo se le puede conocer por experiencia inefable. Si tal recuerdo se perfecciona, el alma puede adquirir alas y volver a contemplarlo más allá del mundo. El mito dice que alguna vez el hombre tuvo experiencia previa del ser, por lo que los ascensos que hace a ese ámbito sirven para recordar al ser. En estos mitos filosóficos no aparece un cielo, ni varios, sino un

⁶⁷ Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 47-48.

⁶⁸ Cf. PLATÓN, «Fedro», en *Id.*, *Diálogos*, Vol. 1, Gredos, Madrid 2010, 795.

⁶⁹ Cf. PLATÓN, «Fedro», en *Id.*, *Diálogos...*, 796.

ámbito donde habita el ser. Platón considera que solo las personas que han tenido este tipo de experiencia podrían entenderlo. Por tanto, el que quiera ser filósofo deberá anhelar la experiencia del ser, más allá de este mundo.⁷⁰

c. Relatos de la ascensión al cielo como un mito filosófico

Estos relatos son reportes ficticios que subrayan la sabiduría a la que debe aspirar el oyente. Así, en el último libro de *La República*, Platón expone el relato de un soldado llamado Er, el cual murió en batalla, pero de repente regresa de su trance antes de ser quemado en la pira. Cuando lo liberan de las ataduras, cuenta la experiencia que tuvo; la explica como un viaje en el que comprende el destino de las almas después de que las personas mueren. Esto lo narra Er porque según él, en su experiencia recibió la misión de informar a los hombres sobre lo que hay más allá de la muerte (*La República* 614b-d).⁷¹ El viaje de Er representa un camino alternativo de conocimiento. Mediante tal recurso, Platón muestra la posibilidad de que un filósofo comunique verdades mediante relatos míticos. Er representa al hombre que conoce la verdad de la vida después de la muerte. Al regresar, su testimonio motiva a los hombres a que vivan en la virtud.⁷²

d. Relatos de la ascensión al cielo como resultado de una práctica ritual

Estos relatos provienen de contextos de prácticas religiosas, entre las que se ritualizaba y evocaba un previo ascenso al cielo. Se trata de una expresión cultural generalmente basada en un mito fundante. Presentamos, por su semejanza con el relato paulino, dos expresiones culturales paganas donde los ritos de ascensión estaban fundados en relatos míticos de ascensión al Cielo. Un ejemplo

⁷⁰ Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise. Paul's heavenly journey in the context of early Christian experience*, De Gruyter, Göttingen 2011, 50-53.

⁷¹ Cf. PLATÓN, *La República* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), UNAM, México 2016, 373-374.

⁷² Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 54-56.

de esto lo tenemos en el culto Mitra.⁷³ Este culto surgió en Roma y Ostia⁷⁴ y giraba en torno al dios Mitra, de origen persa. Era un culto que tenía ritos de iniciación. Aunque no se tiene precisión en muchos de sus ritos, se cree que entre ellos se hablaba de una ascensión, aunque no está claro si lo realizaba un iniciado o cualquier miembro del culto. El culto Mitra motivaba el deseo de la inmortalidad. El rito de ascensión garantizaría la inmortalidad anhelada.⁷⁵ El rito es algo complejo, pero, aunque está ligado un ascenso al cielo, éste no se basaba en un mito fundante, sino que era una acción simbólica para introducir a alguien en el culto a Mitra.

En algunos de los relatos de ascenso de prácticas rituales en varias religiones de misterios aparecen elementos como verdades reveladas, encuentros con seres sobrenaturales, ingreso a un ámbito sobrenatural y deseos de inmortalidad. También en algunos relatos los hombres iniciados adquieren dones de parte de los seres espirituales, tales como conocimiento de verdades reveladas, o bien, la capacidad de convertirse en oráculos de esos dioses.

e. Relatos de la ascensión al cielo como parte de una propaganda política

Finalmente, el quinto tipo de *relatos de ascensión* se relaciona con la propaganda a favor de un líder político romano. Con tal forma literaria, se pretendía ensalzar su figura y su rol político. Sobresale el relato de Rómulo, citado por Tito Livio (*Hist.* I,16.1-2),⁷⁶ pero se trata de un relato muy corto y, aunque se centran en la idea de que Rómulo adquiere la inmortalidad por su ascensión, resulta un ejem-

⁷³ Aquí seguimos a J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 77-85.

⁷⁴ Cf. M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Routledge, New York 2000, 21-22.

⁷⁵ De hecho, así parece quedar constatado en una colección de textos mágicos de este culto, compilados por el siglo IV d.C. Se pueden estudiar F. CUMONT, *Mysteries of Mithras*, Open Court, Chicago 1910², 160-161; también, cf. I. P. COULIANO, «Mithraic Ladder Revisited», en J. R. HINNELL (ed.), *Studies in Mithraism* (Storia delle religioni 9): Rome: "L'Erma" di Bretschneider, Rome 1990, 85.

⁷⁶ Ver TITO LIVIO, *Décadas de la historia romana*, Vol. 1 (Biblioteca Clásica 114), Gredos, Madrid 1988.

plo que ilustra un imaginario en el que la ascensión se relaciona con una misión divina o un destino semidivino para el humano que es llevado a las esferas celestes. Aunque la balanza de la investigación histórica se inclina a considerar que Rómulo no existió, su historia es una leyenda que está testimoniada desde antes de la formación de la comunidad en Corinto y era una leyenda muy divulgada en el imperio romano.

B) Los provenientes del judaísmo

Por otro lado, los cristianos de la comunidad de Corinto que provenían del judaísmo debieron estar educados según alguna rama teológica judía de tiempos del Segundo Templo. Quienes venían formados según las corrientes clásicas del profetismo, conocían los relatos de Is 6,1-13 y Ez 1,1-3,15, que, aunque no son relato de ascensión, sí contienen elementos teofánicos donde se reporta la visión de realidades celestiales. Estos elementos darán origen a imágenes literarias relativas a ciertas manifestaciones de Dios para elegir a un profeta que hable en su nombre.⁷⁷ En efecto, estos relatos comprenden visiones de la divinidad o de su misterio velado, y su finalidad es legitimar al profeta ante el pueblo, pues el profeta afirma haber recibido una comisión o encargo de parte de Dios para bien de su pueblo elegido.

Un tipo de movimientos que más empleaba el recurso de relatos de ascensión era el de la apocalíptica judía. Los grupos apocalípticos judíos produjeron diversas obras donde exponían sus expectativas y creencias. Esos textos contenían menciones de ángeles, como los arcángeles Miguel o Rafael, los cuales habían sido enviados por Dios a la Tierra para realizar alguna encomienda y otras figuras sobrenaturales. Algunos textos relatan que ciertos personajes humanos han sido raptados o llevados temporalmente a alguno de los cielos (físicamente o solo su mente o alma), donde han recibido enseñanzas que deben luego entregar a los hombres; dichos rela-

⁷⁷ Así, Isaías lo dice explícitamente en 6,8-10. Por su parte, Ezequiel ve los cielos abiertos y logra contemplar visiones de Dios, mas no sube al cielo.

tos tienen la función de legitimar a esas personas como profetas u hombres de Dios, que han recibido un encargo divino. Sin embargo, se trata siempre de personajes famosos del pasado de Israel o que vivieron en un pasado no verificable o mítico.⁷⁸ En estos textos de visiones se hace alusión a cielos estratificados, al paraíso y a palabras inefables, las cuales pertenecen al ámbito de los misterios de Dios.⁷⁹ La estratificación de la bóveda celeste en siete cielos pertenece a una cosmovisión reportada originalmente en la religión babilónica.⁸⁰ En algunos libros se habla de tres cielos,⁸¹ otros hablan de diez o más, pero el más alto de ellos está siempre relacionado con un ámbito que trasciende el mundo de las percepciones sensoriales, por lo que generalmente, solo la mente humana (sin el cuerpo) puede entrar en él, aunque se den algunas excepciones en algunos de los relatos.

Además, varios relatos apocalípticos mencionan “palabras inefables” que los ascendidos escuchan en el ámbito celestial. En los grupos apocalípticos daban mucha importancia a la enseñanza esotérica, por la que se tenía como norma que los mensajes celestiales debían permanecer secretos para el vidente y estaba prohibido comunicarlos a los que no fueran del grupo.⁸² En tercer lugar,

⁷⁸ Cf. P. EISENBAUM, *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*, Verbo Divino, Estella 2014, 296. Ella plantea estas preguntas para luego comparar los elementos intertextuales de las obras apocalípticas judías con el texto 2 Cor 12,2-4.

⁷⁹ Los relatos de Is 6,1-13 y Ez 1,1-3,15, aunque no son relato de ascensión, sí tienen elementos teofánicos, donde se tiene visión de realidades celestiales, por lo que contienen elementos que darán origen a imágenes literarias relativas a las teofanías de Dios para elegir a un profeta que hable en su nombre. Los relatos comprenden visiones de la divinidad o de su misterio velado. El objetivo de tales visiones es legitimar al profeta ante el pueblo, pues el hombre de Dios afirma haber recibido una comisión o encargo de parte de Dios para bien de su pueblo elegido. Así, Isaías lo dice explícitamente en 6,8-10. Por su parte, Ezequiel ve los cielos abiertos y logra contemplar visiones de Dios, mas no sube al cielo. Tomando en consideración estos elementos, no se ve una dependencia intertextual de Pablo respecto a otros autores bíblicos.

⁸⁰ Cf. W. BOUSSET, «Die Himmelreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901) 237 y 239-249, citado por J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 39-40.

⁸¹ Tal es el caso de *El Testamento de Leví*, que pertenece al *Testamento de los Doce Patriarcas*. Se debate aún si *El Testamento de Leví* se haya escrito antes o después del 70 d.C., pues parece contener elementos literariamente dependientes de 2 Cor 12,1-4.

⁸² Entre los grupos místéricos la comprensión del mundo noético estaba reservada para quienes tenían experiencia directa de él por medio de la ascensión. A este respecto, James Buchanan considera que Pablo hizo uso del lenguaje de misterios, por lo que su expresión «ἄρρητα ῥήματα» debería entenderse como una prohibición a contar las palabras que escuchó en el

en los relatos de ascensión de corte apocalíptico judío se menciona un sufrimiento corporal o una privación física del vidente como prerequisite para ser ascendido al cielo, ya que el cuerpo es un obstáculo para ingresar a un ámbito donde la percepción sensorial es superada.⁸³ Finalmente, en los relatos de ascensión, el vidente vuelve al mundo humano y ofrece un servicio a la comunidad, que puede consistir en comentar la existencia de una realidad celestial, o en servir de guía espiritual para orientar a otros de su grupo con el fin de que también tengan experiencias semejantes.⁸⁴

En resumen, los relatos de ascensión en obras apocalípticas judías, sea que se hayan fundados o no en experiencias extáticas personales, crearon un imaginario común entre los integrantes de diversos grupos apocalípticos. Es altamente probable que algunos de ellos formaran parte de la comunidad cristiana en Corinto. Por su parte, Pablo tenía una fuerte influencia del pensamiento apocalíptico al grado que diversas explicaciones que da en sus cartas contienen un significativo componente apocalíptico. Entre las obras apocalípticas judías que tienen elementos más semejantes al relato de ascensión de Pablo en 2 Cor 12,2-4 está *El libro de los Vigilantes*.

ámbito celeste. Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 90. Por otro lado, al menos en el proemio del poema de Parménides, conservado por Sexto Empírico, a pesar de que se menciona su ascenso al cielo noético, donde adquirió un conocimiento cósmico, no se dice nada sobre el que haya palabras que no deban ser reveladas a los no iniciados. Cf. L. TARÁN, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1965, 17-22.

⁸³ En este punto, la perplejidad de Pablo es un elemento que se diferencia de los *relatos grecorromanos de ascensión*. En todos esos *relatos de ascensión* se tiene claridad de si la persona es llevada al ámbito celeste en su realidad dual cuerpo-mente, o solo en su mente. Sin embargo, tanto en la cultura grecorromana como en el judaísmo y el cristianismo, se considerará necesario para quien ha tenido una experiencia de este tipo el llevar una vida virtuosa, ascética y contemplativa, ya que la experiencia de lo trascendente no es dada a cualquiera, sino a personas que el ámbito celestial ha considerado apropiadas para realizar una misión posterior entre los hombres; por su parte, los hombres que han gozado de esas ascensiones nunca quedan satisfechos con su primera ascensión y continúan preparándose para nuevas y posibles experiencias similares. Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 94.

⁸⁴ Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into Paradise...*, 40-41 y 89-94. En el caso de los *relatos de ascensión* con fines propagandísticos políticos, los personajes humanos supuestamente llevados al cielo nunca volvieron. De esta índole, tenemos el *relato de ascensión* de Rómulo, reportado por TITO LIVIO, *Hist.* I.16.1 y 2, y el ascenso de Apolonio de Tiana, mencionado por Filostrato, basándose en una tradición mítica (VA VIII 30 y 31).

El libro de los Vigilantes (1 Henoc cc. 1-36, del siglo II a.C.)

Los fragmentos más antiguos de esta obra fueron encontrados en la cuarta cueva de Qumrán (4Q) y datan de la primera mitad del siglo II a.C., por lo que el texto original pudo haber sido redactado en el siglo III a.C.⁸⁵ En ese texto se encuentra el relato más antiguo de una *ascensión al cielo* en la literatura judía. Aunque no se menciona un cielo estratificado, se afirma que *Henoc entró* al cielo, que es descrito como un templo celestial, el cual tiene *tres áreas*: el patio, la gran casa y la segunda casa -que es el santo de los santos. Estas descripciones aparecen desde el capítulo 14 hasta el 32, aunque concretamente en 1 Hen 32,3 menciona al “*Paraíso*” de los justos, pero se encuentra en la tierra, en el oriente, no en el cielo.⁸⁶ Al parecer, la finalidad del *Libro de los Vigilantes* es invitar a los lectores a que glorifiquen a Dios (1 Hen36,4).⁸⁷ Llama la atención que el libro nunca dice que Henoc debió guardar silencio sobre secretos celestiales que le fueron revelados. En el capítulo 14 se dice que Henoc ascendió al cielo por acción del viento, pero luego se afirma que tal viaje se dio solo dentro de un sueño (1 Hen14,2). Por lo demás, *su ascensión le otorgó una misión*: «Ve y di a los vigilantes celestiales que te han enviado a rogar por ellos: Vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros» (15,2). Un lector apocalíptico del siglo I, que aceptara 1 Hen como guía, habría tomado el *Libro de los Vigilantes* como un texto que legitima las enseñanzas de Henoc y la teología del texto.⁸⁸ Por otro lado,

⁸⁵ Cf. J. T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1976, 22. Desafortunadamente, ningún texto arameo está completo. Solo se conservan los cc. 1-32 del *Libro de los Vigilantes* en versiones griegas que tal vez fueron la base para la posterior traducción al etiópico. Quizá por eso, *1 Henoc* se conserva solo en ese idioma y ha recibido la designación de *Henoc Etiópico*.

⁸⁶ En cambio, en el *Libro de las Luminarias Celestiales*, el Jardín de la Justicia (que es el paraíso), aunque se encuentra en la tierra, está en el norte (1 Hen77,3).

⁸⁷ En español, se puede leer completo el texto en una edición bien preparada y comentada por F. CORRIENTE Y A. PIÑERO EN A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo IV. Ciclo de Henoc*, Madrid 1984, 13-143.

⁸⁸ Cf. J. BUCHANAN WALLACE, *Snatched into...*, 113-114. El *Libro de las Parábolas* (1 Hen37-71) tiene elementos que permiten datarlo como posterior al año 70 d.C., y la mención de su viaje al cielo está claramente inspirado en 2 Cor 12,1-4. Como su datación es posterior al texto paulino, no nos adentraremos a comentarlo pues no sirve a los fines de nuestra investigación. No obstante, conviene señalar que Black y Collins consideran que algunos elementos de las Parábolas

en 19,3 Henoc afirma que lo que vio en el cielo (el límite de todas las cosas), ningún hombre debería verlo. Esto último parece tener una vaga semejanza con la expresión paulina en 2 Cor 12,4 donde afirma que a ningún hombre le sería posible expresar las palabras inefables que escuchó en el tercer cielo.

En síntesis, algunos relatos de origen grecorromano comparten con el texto de 2 Cor 12,1-4 un imaginario donde el cielo está diversificado. Para algunos viajeros, el cielo más alto es el ámbito de lo absoluto, para otros, es la verdad noética, o donde uno se encuentra con la Mente pura, o donde se tiene el encuentro con la divinidad. Para los grupos apocalípticos judíos, también se tiene la idea de que el cielo, en el caso del *Libro de los Vigilantes*, o los cielos estratificados en el caso del *Testamento de Leví*, también ubican el ámbito más elevado como la zona donde Dios habita. Estas semejanzas nos hablan de un imaginario compartido por diversas culturas. Lo mismo se puede decir de las palabras inefables que los viajeros celestiales escuchan en el cielo. Todo ello forma parte de la base cognitiva compartida entre Pablo y los corintios, lo cual le da pie al Apóstol de expresar sus experiencias extáticas del modo como lo hizo en 2 Cor 12.

8.2.6 Intenciones y objetivos (de Pablo y de sus lectores)

Por parte de Pablo, vemos que su intención es cambiar en los corintios las expectativas que tenían sobre las experiencias de arrebatos, y los *relatos de ascensión*, con el fin de que entiendan que la autenticidad del apostolado se funda solo en la debilidad del evangelizador. La mayoría de los cristianos de Corinto leen o escuchan la carta Pablo tomándolo como un auténtico padre espiritual, fundador y maestro de la iglesia local. Otros pocos -los que han originado

son previos a la destrucción del Templo en el 70 d.C. Cf. M. BLACK, *The Book of Enoch: A New English Edition* (Studia in veteris testamenti pseudoepigrapha 7), Brill, Leiden 1985, 184-188 y J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (BRS), William B. Eerdmans, Grand Rapids 1998², 177-178. Para un estudio profundo del debate de la datación del Libro de las Parábolas, ver D. WINSTON SUTER, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS 47), Mont. Scholars Press, Missoula 1979, 11-33.

el conflicto- quizá lo leen o escuchan con molestia y recelo. Esta diferente postura de los diversos lectores y oyentes de la carta quedó superada con el tiempo, pues se verifica el posterior impacto que tuvo al ser aceptada, copiada y distribuida entre las iglesias de la región, y luego al resto de las comunidades de seguidores de Jesús dentro del territorio del imperio romano.

8.2.7 Otras acciones y eventos comunicativos

El discurso 2 Cor 10-13 forma parte de un trabajo pastoral caracterizado por la integración de diversos elementos, a saber, varias visitas que Pablo realizó a Corinto, el envío de sus emisarios Tito y Timoteo, y las cartas que escribió a esa iglesia local. Sin embargo, hay otras acciones que no tenían a Pablo y a sus colaboradores como agentes. Entre ellas están las realizadas por los opositores de Pablo: su llegada a la ciudad, llevando consigo cartas credenciales de otras comunidades; su elocuencia, que fascinaba a los oyentes; su presencia quizá elegante y atractiva, por la cual podían hacer pensar a los corintios que eran personas honorables; y la jactancia que mostraban de sentirse elegidos de Dios para anunciar el evangelio, quizá argumentando que habían tenido experiencias de arrebatos al cielo. Al parecer estos misioneros hicieron que muchos corintios creyeran que las experiencias ascensión al cielo legitimaban la autoridad apostólica de un misionero de Jesucristo. Esos corintios no tuvieron dificultad en aceptar tales relatos debido al trasfondo sociocultural en el que mucha gente, con mentalidad mágica, interpretara realísticamente todo relato de ascensión. Además, por lo que se infiere de toda la carta 2 Cor, esos misioneros mostraban estabilidad emocional, sea que estuvieran en presencia de los corintios o a distancia. Todas estas acciones pastorales conforman la situación comunicativa que subyace a nuestro pasaje.

Los cristianos corintios, que fueron lectores y oyentes de este discurso de Pablo, siendo participantes del evento comunicativo, leyeron, analizaron y representaron los ambientes y las situaciones sociales que emanan del discurso, pues, para comprenderlo, lo hicieron desde modelos mentales que no eran los propios de una

conversación ordinaria. Para comprender el discurso, tuvieron que valerse de las habilidades cognitivas que incluían la aceptación de un imaginario y de un entendimiento espiritual, dado el carácter religioso del discurso.⁸⁹

Conclusión

El Análisis Crítico de Discurso de la línea propuesta por el lingüista Teun van Dijk favorece los trabajos por reconstruir el evento comunicativo que se comprende en 2 Cor 12,1-10 y nos permite ver cómo fue el proceso de comprensión del discurso por parte de los corintios, no solo en cuanto destinatarios, sino en cuanto receptores, usuarios del lenguaje y participantes del evento comunicativo, dentro de la situación de conflicto que tenían varios de ellos con el apóstol Pablo. De hecho, a partir de este estudio, podemos concluir que los reportes paulinos sobre visiones y revelaciones fueron interpretados por la mayoría de los miembros de la comunidad lectora como referencias de auténticas experiencias extáticas que Pablo recibió de Dios, pero, además, asimilaron que tales experiencias no deberían ser tomadas para legitimar la autenticidad de su apostolado; más bien, comprendieron que éste se legitima por la acción que Dios realiza a través de la debilidad de su enviado.

El ACD nos ha facilitado ver cómo los modelos mentales que controlan la producción y comprensión del discurso paulino se debieron mantener activos en la memoria episódica de los participantes del evento comunicativo (Pablo y los cristianos corintios). Para ello, los modelos mentales tuvieron que haber sido simples y estaban compuestos por pocas categorías y subcategorías de fácil identificación: escenario, acción en curso, participantes (con sus identidades y roles), relaciones, objetivos, intenciones, conocimientos compartidos, otras acciones y otros eventos comunicativos, tales como visitas, otras cartas y la interacción por medio de emisarios). Así, tanto Pablo como los corintios, en cuanto usuarios del lenguaje, usaron

⁸⁹ La lista de las categorías se basa en la propuesta en T. VAN DIJK, *Discurso y Contexto...*, 122-223.

estas estrategias todos los días dentro del marco de sus interacciones sociales más inmediatas, por las que se hicieron hábiles en la construcción y aplicación de los modelos contextuales o interfaces donde interactuaron el discurso, la sociedad y el conocimiento. Como vimos, tras la lectura del discurso, la comunidad corintia comenzó su proceso de asimilación, mediante el diálogo entre los lectores y oyentes de la carta, con el fin de lograr una comprensión comunitaria del texto. Podemos inferir que hubo debates y acuerdos en el proceso, pero se llegó a una renegociación de las interpretaciones individuales de todos ellos, sobre todo de los aspectos relevantes de la situación comunicativa que había entre Pablo y ellos. Solo después de eso pudieron llegar a consensos, entre los cuales estuvieron la aceptación del fuerte llamado de atención de parte de Pablo, el saneamiento del tejido social en el seno de la comunidad, y la copia y divulgación de la carta, porque la consideraron de relevancia para las demás comunidades de fe.

Presentación <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	3
Los problemáticos hijos de Dios: Gn 6,1-4 y las antiguas versiones de la Biblia <i>Jorge Vargas Corvacho, O.P.</i>	9
La oración de Azarías en Dan 3,24-45 Interacciones, interpretaciones, implicaciones <i>Francisco Nieto Rentería</i>	51
Primera traducción completa de la Biblia al español, partiendo de las lenguas originales <i>Javier Quezada del Río</i>	85
El análisis crítico del discurso y su aplicación al estudio de 2 Cor 12,1-10 <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	111
Índice	155